

লোকায়ত দর্শন

দেবীপ্রসাদ চট্টোপাধ্যায়

বিউ এজ পাবলিশার্স প্রাইভেট লিমিটেড



প্রথম প্রকাশ - ১৩৫৬

প্রকাশক

ডে. এম. সিংহ রায়

নিউ এজ পাবলিশার্স প্রাইভেট লিমিটেড

২২, ক্যানিং স্ট্রীট

কলিকাতা-১

প্রচ্ছদপট

অজিত গুপ্ত

মুদ্রক

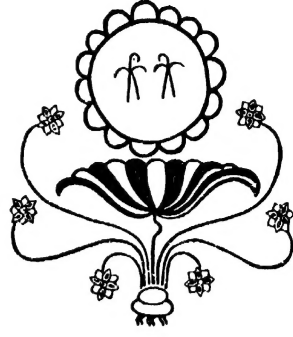
বর্ণভিক্ষুণ্ডার দত্ত

নবশক্তি প্রেস

১২৩, লোয়ার সারকুলার রোড

কলিকাতা-১৪

পনেরো টাকা



লোকায়ত-দর্শন

মহামহোপাধ্যায় হরপ্রসাদ শাস্ত্রীর
স্মরণে

From tribes there developed nations and states. Law and politics arose, and with them the fantastic reflection of human things in the human mind: religion. In the face of all these creations, which appeared in the first place to be products of the mind, and which seemed to dominate human society, the more modest productions of the working hand retreated into the background, the more so since the mind that plans the labour process already at a very early stage of the development of society was able to have the labour that had been planned carried out by other hands than its own. All merit for the swift advance of civilisation was ascribed to the mind, to the development and activity of the brain.....and so arose in the course of time that idealistic outlook on the world which, especially since the decline of the ancient world, has dominated men's minds. F. ENGELS.

Division of labour only becomes truly such from the moment when a division of mental and material labour appears. From this moment onwards consciousness *can* really flatter itself that it is something other than consciousness of existing practice, that it is *really* conceiving something without conceiving something real; from now on consciousness is in a position to emancipate itself from the world and to proceed to the formation of "pure" theory, theology, philosophy, ethics etc. K. MARX & F. ENGELS.

The truth of the matter is, not that these ancient Greeks anticipated the results of modern science, but that modern scientists have succeeded in reaffirming certain fundamental but forgotten truths and establishing them securely on the basis of experimental proof. The early Greek philosophers stood near the beginning of class society; the modern bourgeois scientists stand near its end.... The primitive dialectics of these early Greek materialists stands to the dialectical materialism of the present day in the same relation as primitive communism stands to modern communism. G. THOMSON.

Owing to a certain judicial blindness even the best intelligences absolutely fail to see the things which lie in front of their noses. Later, when the moment has arrived, we are surprised to find traces everywhere of what we failed to see.....look beyond the middle ages into the primitive age of each nation, and *that corresponds to the socialist tendency* although these learned men have no idea that the two have any connection. They are therefore surprised to *find what is newest in what is oldest*.....K. MARX.

প্রস্তাব

সমাজ-বিকাশের পটভূমিতে ভারতীয় সংস্কৃতির একটি দিক এই গ্রন্থে বিচার করবার চেষ্টা কবেছি। প্রাচীন ভারতীয় সমাজ-ইতিহাস—বিশেষত মাতৃপ্রাধান্য—সাম্প্রদায়িক গবেষণা আজো অনেকাংশে অসম্পূর্ণ। এই পরিস্থিতিতে এবং বিশেষত ব্যক্তিগত যোগ্যতার অভূতপাতে বর্তমান প্রচেষ্টা অবশ্যই দুঃসাহসের মতো। কিন্তু বিষয়টির গুরুত্ব অসামান্য ; তাই বর্তমান গ্রন্থের অসম্পূর্ণতা ও অসঙ্গতি যদি সমালোচনা-প্রসঙ্গে বিষয়টির প্রতি দৃষ্টির বিদ্বানদের দৃষ্টি আকর্ষণ করতে পারে তাহলেই আমার সমস্ত শ্রম সার্থক হবে।

মুদ্রণ কাজ স্বভাবতই সময় সাপেক্ষ হয়েছে ; তাই শেষাংশে পৌছে প্রথমাংশকে নানাভাবে সংশোধন করবার আশ্রয় জাগলেও তার সম্ভাবনা ছিলো না। বৌদ্ধ আত্মবিক ও ঔলুকা দর্শনের উৎস সন্ধান প্রাসঙ্গিক হলেও তার জ্ঞান স্থান সাক্ষাৎ হয়নি। অধ্যাপক জর্জ টমসনের *First Philosophers* আরো আগে হাতে পেলে তার গবেষণা থেকে আরো বেশি লাভবান হবার সুযোগ পেতাম। কিন্তু এ-সব বিষয়ে আক্ষেপও অনেকাংশে অর্থহীন। কেননা সংশোধনাদির সম্ভাবনা সবসময়েই থাকে এবং নূতন যুক্তি ও নূতন তথ্য সংযোজন প্রয়োজন কখনোই শেষ হয় না।

ঋণ-স্বীকারের জন্য খুব বেশি নাম উল্লেখ করবার সুযোগ পাচ্ছি না বলেও দুঃখ করে লাভ নেই। কেননা সংখ্যায় ঋণ হলেও বীদের সাহায্য পেয়েছি তাঁদের আনুভবিকতা গভীরতায় প্রায় অপরিমিত। শ্রীযুক্ত প্রশান্ত মাল্ল্যালের কাছ থেকে ব্যক্তিগত উৎসাহ না পেলে গ্রন্থটির কাজ হয়তো শুকট হতো না এবং শ্রীযুক্ত হরি সিংহরায় ও শ্রীযুক্ত রমাকৃষ্ণ মৈত্রের নানামুখী সাহায্য না পেলে এর কাজ শেষ করা নিশ্চয়ই অসম্ভব হতো। শ্রীযুক্ত হাদারমণ মিত্র, শ্রীযুক্ত সুভাষ মুখোপাধ্যায় এবং শ্রীযুক্ত মণি চক্রবর্তীর সঙ্গ নানা বিষয়ে আলোচনার সুযোগ পেয়ে অত্যন্ত উপকৃত হয়েছি—স্বাভাৱ, যজ্ঞমান ও ঋগ্নিন শব্দের আদি তাৎপর্যের প্রতি শ্রীযুক্ত মণি চক্রবর্তীই প্রথম আমার দৃষ্টি আকর্ষণ করেন। গ্রন্থটি প্রকাশ করার ব্যাপারে শ্রীযুক্ত জ্ঞানকীনাথ সিংহরায় যে-দৈন্য দেখিয়েছেন এবং আমাকে যতোখানি স্বাধীনতা দিয়েছেন তার জন্য আমি তাঁর কাছে চিরকৃতজ্ঞ থাকবো। শ্রদ্ধেয় অপরীমোহন মুখোপাধ্যায় অল্পপন ভাবে গ্রন্থাদি দিয়ে সাহায্য করেছিলেন। খগোলা স্বীকৃতি গ্রন্থমধ্যে যথাস্থানে ব্যক্ত করবার চেষ্টা করেছি।

মিটি কলেজ

কলকাতা-২

২০শে আগস্ট, ১৯৫৬

দেবীপ্রসাদ চট্টোপাধ্যায়

তুচীপত্র

ভূমিকা

১১

লোকায়ত, মাধবাচার্য ও আধুনিক গবেষণা।

প্রথম খণ্ড : পটভূমি

প্রথম পরিচ্ছেদ : লোকায়তের অর্থবিচার

৪২

জনগণের দর্শন ও বস্তুবাদী দর্শন ৪২, প্রত্যক্ষ ও প্রবঞ্চনার প্রতিষেধক ৫১, বিলুপ্ত পুঁথির কথা ৫২, বিতণ্ডাবাদী ৫৪, ভারতের ঐতিহ্য ৫৬, কাদের ধ্যানধারণা ৫৭, অধ্যাত্মবাদের উৎস ৬০, ওরা কাজ করে ৬১, লোকায়ত দর্শন আজো বিলুপ্ত হয়নি ৬৩, বামাচারের তাৎপর্য ৬৫, সিদ্ধিদাতার অল্পসরণে ৬৬, লোকায়ত ও সাংখ্য ৬৭, লোকায়ত ও বৈদিক ঐতিহ্য ৬৯, ভাষাজ্ঞান ও হিন্দুশাস্ত্র ৭০, মাছুষ আর মাছুষের ধ্যানধারণা ৭৩, ধর্মবিশ্বাসের আগে ৭৪, আর্ঘ-অনার্ঘ মতবাদের সংকট ৭৭, সমাজ-বিকাশের ধারা-৭৮, প্রয়োজন ৮৬, অধিকারী ৮৯।

দ্বিতীয় পরিচ্ছেদ : পদ্ধতি প্রসঙ্গে

৯১

অধ্যাপক জর্জ টম্‌সন ৯১, লোকায়ত-প্রসঙ্গে মহামহোপাধ্যায় হরপ্রসাদ শাস্ত্রী ৯৫, লোকায়ত ও কাপালিক ৯৮, বৈদিক সাহিত্যে বামাচার ১০২, সন্তানউৎপাদন ও ধনউৎপাদন ১১২, লোকায়ত বৈষ্ণব সহজিয়া ১২১, অথ কুহুর লব্ধীয় সামগান ১২৩, কুহুর মানে কী ১২৬, টোটম-বিশ্বাস ১৩৩, টোটম-বিশ্বাস ও আদিম সাম্যসমাজ ১৩৮, সামগান আর অন্নআহারণ ১৪০, গান আর কাজ ১৪৪, ব্রতপ্রসঙ্গে অবনীন্দ্রনাথ ঠাকুর, ১৫১, কামনা ও জাহ্নবিশ্বাস ১৫৫, কামগান ১৬৩, আর্ঘদের আদিপর্ব ১৬৪, মার্কসবাদ ও দৃষ্টিদান ১৬৬, উপসংহার ১৭২।

দ্বিতীয় খণ্ড : বস্তুবাদ

তৃতীয় পরিচ্ছেদ : গণপতি—বস্তুবাদের উৎস-সন্ধান

১৮৩

ভারতের কি কোন ইতিহাস নেই ১৮৩, ডেজিণ কোটি দেবদেবীর কথা ১৮৫, ভারতের আদিপর্ব ১৮৬, গণেশের কথা কেন ১৮৮, গণেশ মানে কী ১৯০, গণেশ বখন রক্তকলুষ বিয়রাজ ১৯৩, বিয়রাজ থেকে সিদ্ধিদাতা ২০০, অতিকথার বিভ্রম ২০৩, বিয়রাজেরও আগে ২০৫, গণ মানে কী—কানীপ্রসাদ জয়গুপ্ত ও

রমেশচন্দ্র মজুমদার ২১১, গণ মানে কী—শস্যার্থ বিচার ২১৭, মহাভারতের বর্ণনা ২২২, ভ্রাতা মানে কী ২২২, রাষ্ট্রশক্তির আবির্ভাব ২৩২, সিদ্ধিলাভের জন্মকথা : গণসমাজ থেকে রাষ্ট্রের উৎপত্তি ২৩৫, ট্রাইব্যাল সমাজের অসম্পূর্ণ বিলোপ ২৪২, কোর্টিল্যের সংঘবৃত্ত ২৪৪, ভারতবর্ষের মানুষ ২৪৮, গ্রামসমবায় ২৫৭, জাতিভেদ ২৭০, লোকজায়মূলক ও নৃতিমূলক আইন ২৮৬, আয়ুধজীবীগণ ও বার্তাশব্দোপ-জীবীগণ ২৯২, কৃষিকাজ মেয়েদের আবিষ্কার ৩০৮, কৃষিআবিষ্কার ও মাতৃপ্রাধান্য ৩১৩, গণেশচতুর্থী ব্রত ৩২৮, বার্তাশব্দোপজীবী পর্ষায় গণপতির নবরূপ ৪৩৩, সাধারণ মূলমন্ত্র : কৃষিআবিষ্কার ও জাহ্নবিবাসের তীব্রতা ৩৪২, প্রজনন ও উৎপাদন ৩৪৭, তাত্ত্বিক ধ্যানধারণার নারীপ্রাধান্য ৩৫০, দেবীরহস্ত ও উদ্ভিদ-জগৎ ৩৫৬, কৃষিকেত্রিক জাহ্নবিবাস ৩৭১, গ্রামদেবতা ও মোহেনজোদারোর বহুমাতা ৪৭৯, লভাসাধনা ও তাত্ত্বিক যন্ত্র ৩৯০, খগুপ্ত ও পঞ্চমকার ৪১৫, লোকায়ত-প্রসঙ্গে স্বরেজনাথ দাসগুপ্ত ৪৩৪, লোকায়ত-প্রসঙ্গে দক্ষিণারঞ্জন শাস্ত্রী ৪৪৪, তন্ত্রের অর্থ প্রাচীনত্ব ও সম্প্রদায়ভেদ ৪৫০, সহজিয়া-প্রসঙ্গে হরপ্রসাদ শাস্ত্রী ৪৬০, যোগের উৎস ৪৬৮, তন্ত্রের দেহতত্ত্ব ৪৭৯, সাংখ্য দর্শনের উৎস ৪৯২, লোকায়ত তন্ত্র ও সাংখ্য : অস্বরমত ৫৩৩, প্রাক্-বিভক্ত সমাজ ও প্রাক্-অধ্যাত্মবাদী চেতনা ৫৪১।

তৃতীয় খণ্ড : ভাববাদ

চতুর্থ পরিচ্ছেদ : বরুণ—ভাববাদের উৎস-সন্ধানে ৫৫০
বৈদিক আর্ষ ও আত্মিকার পশুপালনজীবী ট্রাইব ৫৫০, বৈদিক সংস্কৃতি ও নৃত্যের জ্ঞান ৫৫৫, ঋগ্বেদ-সংহিতা : পার্শ্বিক সম্পদের কামনা ৫৫৮, সমষ্টির কামনা—ব্যষ্টির কামনা নয় ৫৬৪, প্রাক্-বিভক্ত সামসমাজের স্মারক ৫৬৬, ভগ ও অংশ : ধনবটন ৫৬৯, সভা ও সমিতি ৫৮১, বৈদিক যজ্ঞের আদিরূপ ও রূপান্তর ৫৮৭, ‘যজ্ঞ ভক্ষ্য-অন্ন সমেত দেবগণের নিকট হইতে চলিয়া গিয়াছিলেন’ ৬১১, গুনঃশেপ-এর কাহিনী ৬০৯, বরুণের ইতিবৃত্ত : দেবতার রূপান্তর ৬১১, নিঃশ্রুতি হইতে আমাদের দূরে রাখ ৬২০, মায়া : ভাববাদের আবির্ভাব ৬২৬।

পাদটীকা, গ্রন্থপঞ্জী, শুদ্ধিপত্র, নির্দেশ-পঞ্জী

৬৩৭

ভূমিকা

লোকায়ত, মাথবাচার্য ও আধুনিক গবেষণা

গোড়ায় ভেবেছিলাম, লোকায়ত—অর্থাৎ প্রাচীন ভারতীয় দর্শনে বস্তুবাদ বা *materialism*—এর—একটি সংক্ষিপ্ত ইতিহাস রচনার চেষ্টা করবো। কিন্তু এ-দায়িত্ব যে কতো কঠিন সে-বিষয়ে তখন সত্যিই ধারণা ছিলো না।

অবশ্যই জানা ছিলো, লোকায়ত সংক্রান্ত তথ্য অত্যন্ত বিরল এবং এগুলি একান্তই খণ্ড ও বিক্ষিপ্ত। লোকায়ত-প্রসঙ্গে অনিশ্চয়তার মহাসমুদ্রে একমাত্র যে-কথা জোর করে বলা যায় তা হলো, লোকায়তিকদের নিজস্ব কোনো রচনাই খুঁজে পাওয়া যাচ্ছে না। কোনো কালে এ-জাতীয় কোনো রচনা একান্তই ছিলো কিনা—সে-বিষয়েও বিদ্বানেরা একমত নন। রিস্-ডেভিড্‌স্‌ এ-সম্ভাবনাকে সন্দেহ করেন, যদিও গার্বের্, তুচি এবং দাসগুপ্ত তাঁর বিরুদ্ধে গুরুত্বপূর্ণ সাক্ষ্য উপস্থিত করেছেন। সে-সাক্ষ্যের ভিত্তিতে যদিই বা স্বীকার করতে হয় যে, এককালে এ-জাতীয় গ্রন্থ সত্যিই ছিলো তবুও কিন্তু মানতেই হবে যে তা বিলুপ্ত হয়েছে—হয়তো বিপক্ষেরা সেগুলি ধ্বংস করেছিলো। এ-অবস্থায় রিস্-ডেভিড্‌স্‌ যখন দাবি করেন লোকায়তিকদের নিজস্ব কোনো রচনা আবিষ্কার না হওয়া পর্যন্ত আমাদের পক্ষে বড়ো জোর একটা অস্থায়ী প্রকল্পের উপর নির্ভর করা সম্ভব,—তখন তাঁর উক্তি না-যেনে উপায় নেই।

রিস্-ডেভিড্‌স্‌ এ-কথা লিখেছিলেন ১৮৯৯ সালে। তারপর আজ পর্যন্ত আমাদের অভিজ্ঞতা হলো, এ-জাতীয় কোনো গ্রন্থ আবিষ্কৃত হবার আর কোনো সম্ভাবনাও নেই। অবশ্যই ১৯২১ সালে এক. ডাব্লিউ. টমাস বৃহস্পতি-সূত্র বলে একটি গ্রন্থ সংগ্রহ, সম্পাদনা ও তর্জমা করে প্রকাশ করেন। ঐতিহ্য অনুসারে বৃহস্পতিই লোকায়ত-মতের প্রবর্তক; তাই এ-গ্রন্থ বিদ্বান-মহলে লোকায়ত-সংক্রান্ত পুরোনো কোঁতুহলকে নতুন করে নাড়া দিয়েছিলো। কিন্তু গ্রন্থটির আভ্যন্তরীণ সাক্ষ্য থেকে স্পষ্টই বোঝা গেল, এর চরিত্র মোটেই অক্লিম লোকায়তিক নয়। বরং লোকায়ত-বিরোধিতাই এর প্রধান প্রতিপাদ্য। অধ্যাপক তুচির ভাষায়, গ্রন্থটি স্পষ্টই ব্রাহ্মণ্য-প্রভাব প্রণোদিত—*it bears a clear Brahmanical character*। কিন্তু সেইসঙ্গেই তিনি দাবি করলেন, তবুও এই গ্রন্থে লোকায়ত-প্রসঙ্গে এমন কিছু কিছু উদ্ধৃতি পাওয়া যায় যেগুলি সম্ভবত কোনো প্রাচীন কিন্তু বিলুপ্ত গ্রন্থ থেকে গৃহীত হয়েছিলো এবং সেই বিলুপ্ত গ্রন্থটির চরিত্র ছিলো স্পষ্টই লোকায়তিক—*a peculiar lokayata character*।

কিন্তু আসল সমস্যা তো এই নিয়েই : লোকায়তিক চরিত্র বলতে আমরা ঠিক কী বুঝবো এবং কোথা থেকেই বা তার নির্দেশ পাবো ?

এ-বিষয়ে আমাদের একমাত্র সখল বলতে বিরোধী সম্প্রদায়গুলির লোকায়ত-খণ্ডন। অর্থাৎ, বিরুদ্ধ সম্প্রদায়ের দার্শনিকেরা লোকায়তের খণ্ডন-প্রসঙ্গে যা বলেছেন তার থেকেই লোকায়ত-মতকে পুনর্গঠন করবার চেষ্টা ছাড়া আমাদের আর পত্যন্তর নেই। অধ্যাপক

বেলভেলকার ও রানাডে^৮ তাই আক্ষেপ করে বলছেন, এ-সম্প্রদায়ের এমনই হৃদ্যাগ্য যে একমাত্র বিপক্ষের রচনা থেকেই আমাদের পক্ষে একে বোঝবার চেষ্টা করা সম্ভব।

স্বভাবেই, বিপক্ষের প্রধান উৎসাহ লোকায়ত-খণ্ডন; লোকায়ত-বর্ণন নয়। ফলে এই ক্ষেত্রে লোকায়ত-সংক্রান্ত যেটুকু তথ্য পাওয়া যায় তা যে অবিকৃত এবং নৈব্যক্তিক হবে এমন কোনো নিশ্চয়তা নেই। তাছাড়া, বিভিন্ন সম্প্রদায়ের দার্শনিকেরা বিভিন্ন সমস্তা-প্রসঙ্গে লোকায়ত-খণ্ডনের আয়োজন করেছেন; ফলে তাঁদের রচনায় লোকায়ত-সংক্রান্ত যেটুকু তথ্য পাওয়া যায় তাও নেহাতই খণ্ড ও বিক্ষিপ্ত—লোকায়তের কোনো সামগ্রিক বা ধারাবাহিক পরিচয় নয়। একমাত্র মাধবাচার্যের সর্বদর্শনসংগ্রহ, শঙ্করাচার্য রচিত বলে খ্যাত সর্বসিদ্ধান্ত-সংগ্রহ এবং হরিভদ্রস্বরীর বড়দর্শনসমুচ্চয়—প্রাধান্যতই প্রথম গ্রন্থটি—এই উক্তির আপাত-ব্যতিক্রম। কিন্তু মাধবাচার্যের লোকায়ত-বর্ণনা কতোখানি নির্ভরযোগ্য সে-আলোচনা আমরা একটু পরেই তুলবো।

বলাই বাহুল্য, লোকায়ত-সংক্রান্ত এ-জাতীয় কথা ভারতীয় দর্শনের ছাত্রমাত্রের কাছে সুবিদিত। অতএব, যখন কাজ শুরু করেছিলাম তখন মনে হয়েছিলো সমস্তাটি প্রাধান্যতই হবে তথ্যের অপ্রাচুর্য নিয়ে। অর্থাৎ, বিপক্ষের রচনায় পাওয়া ওই খণ্ড ও বিক্ষিপ্ত তথ্যগুলি থেকেই লোকায়তের সামগ্রিক রূপটি পুনর্গঠন করবার প্রয়াস করতে হবে। সে-কাজও নিশ্চয়ই যথেষ্ট দুঃসহ। কিন্তু কিছুটা অগ্রসর হয়ে হৃদয়ঙ্গম করতে হলো, আসল সমস্তাটি আরো অনেক কঠিন। কেননা ওই তথ্যগুলি শুধু খণ্ড ও বিক্ষিপ্তই নয়; তাছাড়াও অত্যন্ত জটিল ও দুর্বোধ্য; এমনকি অস্তুত আপাত-দৃষ্টিতে অনেকাংশেই অসংলগ্ন ও পরস্পর-বিরোধী। বস্তুত, আধুনিক বিদ্যানেরা প্রাচীন ভারতীয় বস্তুবাদ প্রসঙ্গে অনেকাংশেই অসংলগ্ন ও পরস্পর বিরোধী সিদ্ধান্তে উপনীত যে হয়েছেন, তার একটি প্রধান কারণ আলোচ্য তথ্যের এই আপাত-অসংলগ্নতাই। অর্থাৎ, গবেষক-বিশেষ যে-নির্বাচিত তথ্যের উপর ঐকান্তিক গুরুত্ব আরোপ করেছেন তার সঙ্গে অপর গবেষক নির্বাচিত তথ্যান্তরের অস্তুত আপাত-দৃষ্টিতে সঙ্গতি নেই; ফলে বিভিন্ন সিদ্ধান্তের মধ্যেও যেন আকাশ-পাতাল তফাত।

তফাত যে বাস্তবিকই কতোখানি তার কিছু নমুনা দেখা যেতে পারে।

অধ্যাপক রাধাকৃষ্ণ এবং ম্যার উভয়েই লোকায়তকে প্রাচীন ভারতের চিন্তারাজ্যে স্বাধীনতা ও মুক্তির সঙ্গে সংযুক্ত করতে চান; কিন্তু এই সংযোগটির কথা দু'জনে সম্পূর্ণ বিপরীতভাবেই কল্পনা করেছেন। রাধাকৃষ্ণের^৯ মতে মহাকাব্যের যুগে,—অর্থাৎ, ৬০০-২০০ খৃষ্টপূর্বাব্দে,—ভারতে ঐতি-শাসনের কঠোরতা ভেঙে চিন্তার মুক্তি ঘোষিত হয়েছিলো এবং তারই পরিণাম হলো ওই চূড়ান্ত নাস্তিক দার্শনিক সম্প্রদায়টি। অপরপক্ষে, ম্যার^{১০} মনে করেন অতি সুপ্রাচীন কাল থেকেই ভারতের ধ্যানরাজ্যে চিন্তার স্বাধীনতা স্বীকৃত ছিলো; উত্তরকালে লোকায়তিক ও বৌদ্ধদের নাস্তিক্য-বাহ্যের ফলেই আতিকেরা শক্তিত বোধ করেন এবং কঠোর ঐতি-শাসন প্রবর্তন করেন। অতএব, রাধাকৃষ্ণের মতে যে-লোকায়ত ঐতি-শাসন ভেঙে পড়বার পরিণাম, ম্যার-এর মতে সেই লোকায়তই হলো ঐতি-শাসন প্রবর্তিত হবার কারণ।

কিন্তু অধ্যাপক হুরেজনাথ দাসগুপ্তের^{১১} সিদ্ধান্ত অল্পসারে লোকায়তের মূলে ছিলো একরকম সংকার-পদ্ধতিগত বিশ্বাস—চিন্তাজগতের মুক্তি বা স্বাধীনতা-সংক্রান্ত কোনো ব্যাপারই নয়। এবং এই সংকার-পদ্ধতিটি আদিতে ভারতীয়ও ছিলো না—তার বদলে

প্রাচীন স্মেরীয়ায় তা প্রচলিত ছিলো। কালক্রমে ওই সংকার-পদ্ধতি-গত বিশ্বাসটি ভারতে এসে পড়ে এবং ভারতের জমিতে তার কিছু পরিবর্তনও ঘটে।

অধ্যাপক তুচির^{১২} সিদ্ধান্তের সঙ্গে ভারতীয় ইতিহাসের চিন্তা-স্বাধীনতা কিংবা স্মেরীয় ইতিহাসের সংকার-পদ্ধতি—কোনো কিছুই সম্পর্ক নেই। তিনি অহুমান করছেন, লোকায়ত বলতে প্রাচীন ভারতের রাজ্যপদেশক পুরোহিতদের প্রজ্ঞা বোঝাতো। তখনো ধর্ম এবং অর্থের মধ্যে বিরোধ দেখা দেয়নি। কিন্তু কালক্রমে সে-বিরোধ প্রকট হয়ে ওঠে; তখন অর্থ যেন ধর্মের বিরুদ্ধে বিদ্রোহ ঘোষণা করে এবং তারই পরিমাণ হিসাবে দেখা দেয় নিরীশ্বর ও ভোগসর্বস্ব লোকায়ত দর্শন।

মহামহোপাধ্যায় হরপ্রসাদ শাস্ত্রী^{১৩} অহুমান করছেন, লোকায়তর সঙ্গে কামসাধনার—অতএব বামাচারী কাপালিকাদি সম্প্রদায়ের—একটা গভীর সম্পর্ক বা এমনকি ঐক্যও স্বীকারযোগ্য। অতএব তাঁর সিদ্ধান্ত অহুসারে লোকায়ত আজো ভারতভূমি থেকে বিলুপ্ত হয়নি—দেহবাদী ও কামসাধক সম্প্রদায় সহজিয়া বৈষ্ণব প্রভৃতি নানাস্থরের আড়ালে আজো তা আমাদের দেশে বর্তমান রয়েছে।

অবশ্যই রিস্-ডেভিডস্^{১৪} অনেকদিন আগেই যে-সিদ্ধান্ত করেছিলেন তা স্বীকার করতে পারলে আজকের দিনে আমাদের পক্ষে লোকায়ত নিয়ে এতো রকম মতবাদের আবারে পড়ে বিভ্রান্ত বোধ করবার সম্ভাবনা থাকতো না। কেননা তাঁর মতে লোকায়ত বলে ভারতবর্ষে কোনো কালেই কোনো রকম দার্শনিক মতবাদ ছিলো না। স্বভাবতই, আমরা যদি রিস্-ডেভিডস্কে অহুসরণ করে লোকায়তর সমস্তটিকেই অস্বীকার করতে পারতাম তাহলে তার সমাধান নিয়েও কোনো হাদ্যামা থাকতো না।

বলাই বাহুল্য, আধুনিক বিদ্বানদের মধ্যে ঐদের নাম উল্লেখ করলাম, ভারত-তত্ত্ববিৎ হিসেবে তাঁরা সকলেই এতোখানি শ্রদ্ধেয় যে, কাকুর কথাই আমরা অসংকোচে অগ্রাহ্য করতে পারি না। অপরপক্ষে, সকলের সিদ্ধান্তই সমানে স্বীকার করবার সুযোগ আমাদের নেই; কেননা এই সিদ্ধান্তগুলির মধ্যে সঙ্গতি খুঁজে পাওয়াও সাধ্যাতীত। অতএব এক্ষেত্রে সুযোগ্য বিদ্বানদের স্চিন্তিত সিদ্ধান্ত সঞ্চয়ে সন্নিহান হবার অশ্রিয় দায়িত্ব এড়িয়ে যাওয়া যায় না। অপরপক্ষে, এ-বিষয়েও সন্দেহ নেই যে, ভারততত্ত্ববিৎ-হিসেবে ঐরা এমন শ্রদ্ধেয় তাঁরা কেউই বিনা-তথ্যে কোনো সিদ্ধান্তে পৌঁছুবার চেষ্টা করেননি এবং আমরা একটু পরেই দেখতে পাবো এই সিদ্ধান্তগুলি যতো পরস্পর বিরোধীই হোক না কেন, কোনোটিকেই একেবারে উড়িয়ে দেওয়া সম্ভব নয়। কেবল, বিভিন্ন বিদ্বান যে-সব বিভিন্ন তথ্যের উপর গুরুত্ব আরোপ করেছেন সেগুলির মধ্যে আপাত-দৃষ্টিতে সঙ্গতি নেই। ফলে সঙ্গতি নেই তাঁদের সিদ্ধান্তগুলির মধ্যেও।

প্রাচীন লোকায়ত প্রসঙ্গে আধুনিক বিদ্বানদের সিদ্ধান্তগুলি বিশ্লেষণ করতে গিয়ে আর একটি বিষয়ের প্রতি আমাদের দৃষ্টি আকর্ষিত হয়েছে। বিষয়টি হলো, পরস্পরের সিদ্ধান্তের মধ্যে বিরোধ ও বিভেদ যতোই ধাক্কা না কেন, আধুনিক বিদ্বানের মোটের উপর একই পদ্ধতি অহুসরণ করেছেন। অর্থাৎ, একই পদ্ধতি অহুসরণ করা সত্ত্বেও বিভিন্ন তথ্যের উপর বিভিন্নভাবে গুরুত্ব আরোপ করবার ফলেই তাঁদের সিদ্ধান্তগুলি পরস্পর-বিরোধী হয়ে দাঁড়িয়েছে। স্বভাবতই মনে হয়েছিলো এমন হওয়া অসম্ভব নাও হতে পারে যে, আমরা যদি কোনো নতুন পদ্ধতি অহুসরণ করতে পারতাম তাহলে হয়তো আলোচ্য তথ্যের

আপাত-অসংলগ্নতাও আমাদের সামনে থেকে দূর হতো। কেননা, বিশিষ্ট বিদ্বানের এই যে-সব বিভিন্ন উৎস সংগ্রহ করেছেন সেগুলিকে সন্দেহ করবার কোনো কারণ নেই; অতএব সেগুলির মধ্যে বাস্তব অসংলগ্নতা থাকার স্বাভাবিক নয়। আমাদের মনে হয়েছিলো, অধ্যাপক জর্জ টমসনের সাম্প্রতিক গ্রন্থাবলীতে এই জাতীয় নতুন পদ্ধতির পরিচয় পাওয়া যায়—দ্বিতীয় পরিচ্ছেদে আমরা বিস্তারিতভাবে এই পদ্ধতিটির আলোচনা করেছি। কিন্তু তার উল্লেখ করবার আগে লোকায়তের পুনর্গঠনে সাবেক পদ্ধতিটি কেন গ্রহণযোগ্য মনে হয় না, সে-কথা ব্যাখ্যা করা দরকার।

আধুনিক বিদ্বানদের মধ্যে সাধারণভাবে স্বীকৃত ওই পদ্ধতিটি ঠিক কী?

মাধবচাৰ্য তাঁর সর্বদর্শন-সংগ্রহে চার্বাক বা লোকায়ত নাম দিয়ে একটি দার্শনিক মতের বর্ণনা দিয়েছেন। আধুনিক বিদ্বানেরা তারই উপর প্রধান গুরুত্ব আরোপ করে থাকেন। লোকায়ত-প্রসঙ্গে অধ্যাপক গার্বের^{১০} যেমন বলছেন, এ-বিষয়ে আমাদের জ্ঞানের প্রধানতম উৎস হলো সর্বদর্শন-সংগ্রহের প্রথম পরিচ্ছেদ। এইভাবে মাধবের রচনা থেকে লোকায়তের মূল ধারণাটি সংগ্রহ করে আধুনিক বিদ্বানেরা তারই আলোয় অজ্ঞান-সূত্রে-পাওয়া অজ্ঞান তথ্যের ব্যাখ্যা দেবার চেষ্টা করেন। লোকায়তের পুনর্গঠন-প্রসঙ্গে তাঁদের পদ্ধতি বলতে এইটিই। অবশ্যই রিস্-ডেভিড্‌স্^{১১} সচেতনভাবে এ-পদ্ধতি বর্জন করতে চেয়েছেন। কেননা তাঁর ধারণায়, সর্বদর্শন-সংগ্রহের লোকায়ত-বর্ণন স্পষ্টই মাধবের কল্পনাগ্রন্থত। কিন্তু সুনতে যেতোই আপাত-বিরোধী মনে হোক না কেন, আমরা একটু পরেই দেখতে পাবো যে, মাধবের বিরুদ্ধে রিস্-ডেভিড্‌স্-এর এই আপত্তির অন্তরালে মাধবের উপরই ঐকান্তিক নির্ভরতার পরিচয় প্রচ্ছন্ন আছে।

মাধবের বর্ণনা থেকে শুরু করবার অবশ্যই দুটি সুবিধা আছে।

প্রথমত, মাধব যে-ভাবে লোকায়তের বর্ণনা করেছেন তার মধ্যে অস্পষ্টতা বা অনিশ্চয়তা নেই। তাঁর বর্ণনাটি সামগ্রিক ও পূর্ণাঙ্গ: লোকায়তিকেরা ইন্দ্রিয়-প্রত্যক্ষ ছাড়া জ্ঞানের আর কোনো উৎস স্বীকার করে না, ফলে তারা ইন্দ্রিয়গ্রাহ্য এই জড়জগৎটি ছাড়া আর কিছুই সম্ভব মানে না, অতএব তাদের কাছে ইন্দ্রিয়ভোগ্য স্বপ্ন ছাড়া আর কোনো রকম পুরুষার্থের অর্থও থাকতে পারে না। অতএব, মাধবের লোকায়ত-বর্ণন তাঁর মনগড়া হোক আর নাই হোক—এর মধ্যে একটা সামগ্রিক সঙ্গতি আছে। সেখান থেকে শুরু করতে পারলে অনেকাংশেই স্থানান্তরিত বোধ করা সম্ভব।

দ্বিতীয়ত, আধুনিক বিদ্বানদের কাছে বস্তুবাদের এই বর্ণনা একটা সুপরিচিত ও অভ্যস্ত পরিবেশ সৃষ্টি করে। কেননা সাধারণভাবে আধুনিক বিদ্বানদের মনে বস্তুবাদ সংক্রান্ত যে-ধারণা—এবং বিশেষত বস্তুবাদের বিরুদ্ধে যে-বিশেষ—মাধবের বর্ণনাটি তার সঙ্গে সহজেই খাপ খায়। মাধবের বর্ণনা অল্পসারে লোকায়তিকেরা অভ্যস্ত স্থল ইন্দ্রিয়স্বপ্ন ছাড়া আর কোনো উচ্চতর আদর্শ স্বীকার করে না এবং আধুনিক বিদ্বানেরাও সাধারণভাবে বস্তুবাদীদের সম্বন্ধে এই রকমই একটা বিশেষমূলক মনোভাব পোষণ করেন।

এই বিশেষের দুটি দৃষ্টান্ত উল্লেখ করবো।

লোকায়তের ব্যাখ্যায় জনৈক আধুনিক বিদ্বান^{১২} বলছেন,—A man who wanted to convert—let us say 'pervert'—a woman to his materialistic opinion... ইত্যাদি, ইত্যাদি। অর্থাৎ, লেখকের কাছে বস্তুবাদ একটা বিকার-মাত্র, perversion। এবং এ-মন্তব্য যেন এমনই স্বতঃসিদ্ধ যে, নেহাত আত্মবিকৃতভাবে

তার উল্লেখ করাই যথেষ্ট—কথাটা প্রতিষ্ঠা করবার ক্ষেত্রে কোনো রকম যুক্তিতর্কের প্রয়োজন নেই।

বস্তুবাদের প্রতি মোটের উপর একই মনোভাব পোষণ করেন বলেই অধ্যাপক রাধাকৃষ্ণণ^{১০} লোকায়তের পুনর্গঠনে শুধু যে প্রবোধচন্দ্রোদয় বলে রূপক নাটকটির উপর অত্যন্ত মৌলিকভাবে নির্ভর করেছেন তাই নয়, তাছাড়াও সহজ-স্বাভাবিকভাবেই বলছেন যে, উক্ত নাটকেরই একটি চরিত্রের উক্তি থেকে লোকায়ত-মতের সংক্ষিপ্তসার সংগ্রহ করা যায়। লেখক নিশ্চয়ই জানেন, এ-প্রস্তাব অনেকাংশেই এয়ারিস্টোফেনিসের নাটক থেকে সজ্জেকটসের মত ও চরিত্রের কথা উদ্ধার করবার মতো। কেননা, এয়ারিস্টোফেনিস যেমন সজ্জেকটসকে নিয়ে শুধুই ব্যঙ্গবিদ্রুপ করতে চেয়েছেন অনেকটা সেইভাবেই কৃষ্ণমিশ্রও তাঁর ওই নাটকটিতে বোদ্ধমতের প্রতিষ্ঠা-প্রচেষ্টায় বোদ্ধ, জৈন, লোকায়ত, কাপালিক প্রভৃতি বোদ্ধবিরোধী মতগুলি নিয়ে শুধুমাত্র ব্যঙ্গবিদ্রুপই করবার চেষ্টা করেছেন^{১১}। প্রবোধচন্দ্রোদয় থেকে বোদ্ধ বা জৈন মতের সারমর্ম উদ্ধার করবার প্রস্তাব কোনো আধুনিক বিদ্বান নিশ্চয়ই করবেন না; অধ্যাপক রাধাকৃষ্ণণ তো ননই। কিন্তু লোকায়তের বেলায় অল্প রকম। এই মতের সারমর্ম এবং এই মত নিয়ে গ্রহসন—দুয়ের মধ্যে প্রভেদ করবার প্রয়োজন হয় না। কেননা, লেখকের রুচি ও বিচার অল্পশাস্রে মতটাই গ্রহসনের মতো। এবং আধুনিক বিদ্বানদের প্রায় সকলেরই এই মনোভাব। এই কারণেই মাধবের লোকায়ত-বর্ণন তাঁদের কাছে একটা পরিচিত পরিবেশ সৃষ্টি করে।

কিন্তু এই ছুটি আপাত-সুবিধা সত্ত্বেও আমরা মাধবের বর্ণনায় আস্থা স্থাপন করতে বিধা বোধ করেছি। তার কারণ শুধু এই নয় যে, আধুনিক বিদ্বানদের পরস্পর-বিরোধী সিদ্ধান্তগুলি অনেকাংশেই এ-আস্থার পরিণাম। তাছাড়াও তাঁর রচনার আভ্যন্তরীণ সাক্ষ্য এবং তাঁর রচনা-বহির্ভূত অজ্ঞাত তথ্যও স্পষ্টভাবেই তাঁর বিরুদ্ধে যায়। সেগুলির আলোচনা তোলবার আগে দেখা যাক, আধুনিক বিদ্বানদের সিদ্ধান্তগুলির পরস্পর-বিরোধিতার জন্ত মাধবের উপর নির্ভরতা কীভাবে বা কতখানি দায়ী।

অধ্যাপক রাধাকৃষ্ণণ^{১২} বলছেন, মহাকাব্যের যুগে—অর্থাৎ তাঁর হিসেবে খ্রীষ্টপূর্ব ৬০০ থেকে ২০০-র মধ্যে—ভারতের সমাজ-ব্যবস্থায় নানা রকম তোলপাড় শুরু হয়েছিলো এবং তারই পরিমাণ হিসেবে চিন্তাক্ষেত্রে লোকায়ত-মতের আবির্ভাব হয়। এই যুগটিতে অনেক শতাব্দীর পুরোনো বিশ্বাস ভেঙে পড়ছিলো, টলে উঠছিলো স্রষ্টার শাসন। ফলে রকমারি দার্শনিক মত ও নিষ্ফল কল্পনার আবির্ভাব হয়। একদিকে দেখা যায় লোকায়তিকেরা শুধুমাত্র ইন্দ্রিয়প্রত্যক্ষের উপরই আশ্রয় গ্রহণ করবার চেষ্টা করছে। অপরদিকে বোদ্ধরা উচ্চাঙ্গের মনস্তত্ত্বমূলক ও নীতিশাস্ত্রগত শিক্ষা প্রচার করছে। এই পরিস্থিতিটিকে মনে রাখলে বুঝতে পারা যাবে, লোকায়তিকদেরও একটা গুরুত্বপূর্ণ ঐতিহাসিক ভূমিকা ছিলো—পুরোনো কালের আনুষ্ঠানিক ধর্ম এবং জাহ্নবিশ্বাসের প্রভাব বর্জন করে ব্যক্তির আধ্যাত্মিক স্বাধীনতা ঘোষণা করবার ভূমিকা। অতীতের যে-বোঝা তখনো মাছবকে নিষেধিত করে রেখেছিলো তা থেকে মুক্তি পাবার আশায় চার্বাক-দর্শন যেন একরকম উন্নত ব্যবহার; তবু ক্রমশঃকর্তা দূর করে এ-দর্শন মানবাত্মার মহান স্বজনী সভাবনাকে মুক্তি দিয়েছিলো। অর্থাৎ, অল্প উন্নত বিক্ষোভের মতো হলেও উত্তরকালের মহান

দার্শনিক প্রচেষ্টার ভিত্তিই লোকায়ত-মতের একটা প্রয়োজন ছিলো, যদিও সে-প্রয়োজন নেহাতই নেতিবাচক।

এই সিদ্ধান্তটির প্রধান গুণ অবশ্যই সারল্য এবং সে-সারল্যের প্রধান কারণ হলো মাধবের উপর ঐকান্তিক নির্ভরতা—লেখককে যেন প্রতিজ্ঞা করতে হয়েছে লোকায়ত-সংক্রান্ত যে-সব তথ্য মাধবের বর্ণনার সঙ্গে খাপ খায় না সেগুলিকে অবজ্ঞা করতেই হবে। অতএব লোকায়ত-গ্রন্থে অধ্যাপক রাধাকৃষ্ণ সর্বদর্শনসংগ্রহ ছাড়া কৃষ্ণমিশ্রের প্রবোধ-চন্দ্রোদয় এবং শঙ্করাচার্য-বিরচিত বলে খ্যাত (যদিও এগুলি-এর মতে^{১১} এ-খ্যাতি ভিত্তিহীন) সর্বসিদ্ধান্তসংগ্রহ বলে গ্রন্থের উপর নির্ভর করেছেন; সর্বদর্শনসংগ্রহের মতোই এ-দুটিও অর্বাচীন রচনা, এ-দুটিও বেদান্তমত প্রতিষ্ঠা করবার উদ্দেশ্যেই রচিত এবং এ-দুটিও লোকায়তকে নেহাতই নেতিমূলকভাবে বর্ণনা করেছে—লোকায়ত অস্বাভাবিক মানে না, ঈশ্বর আত্মা পরকাল পরলোক মানে না, ধর্ম ও মোক্ষ বলে পুরুষার্থ মানে না। লোকায়তের শুধু এই নিছক নেতিমূলক বর্ণনাকে গ্রন্থের মধ্যে এনেছেন বলেই, এবং বৌদ্ধ জৈন ও এমনকি রামায়ণ মহাভারত উপনিষদাদি গ্রন্থের সাক্ষ্যকেও প্রায় সম্পূর্ণভাবে অগ্রাহ্য করতে পেরেছেন বলেই লোকায়তের ব্যাখ্যায় অধ্যাপক রাধাকৃষ্ণের কাছে একমাত্র প্রাসঙ্গিক প্রশ্ন দাঁড়ালো: প্রাচীন ভারতে এ-রকম চূড়ান্ত নেতিমূলক দৃষ্টিভঙ্গির আবির্ভাব কী করে সম্ভব হয়েছিলো এবং ঐতিহাসিকভাবে তার সার্থকতাই বা কতোটুকু? সামাজিক বিপ্লবের ফলে পুরোনো কালের বিশ্বাস ভেঙে পড়ছিলো—এমন কোনো যুগের প্রকল্প তাঁর প্রথম প্রশ্নটির উত্তর যোগাতে পেরেছে। এবং এরই উপর নির্ভর করে দ্বিতীয় প্রশ্নের উত্তরে তিনি বলছেন, লোকায়ত-মত মতোই নেতিবাচক হোক না কেন প্রাচীনকালে তা আমাদের দেশের ধ্যানরাজ্যে মুক্তি ও স্বাধীনতা ঘোষণা করেছিলো।

শ্রীযুক্ত জে. ম্যুরও^{১২} প্রধানতই মাধবের নেতিমূলক বর্ণনাটির উপর নির্ভর করেছেন বলেই তাঁর কাছেও লোকায়ত প্রাচীন ভারতের ধ্যানরাজ্যে মুক্তি ও স্বাধীনতার পরিচায়ক। কিন্তু তাঁর মতে এ-মুক্তি ঐতিহাসিক-শাসন ভেঙে পড়বার পরিণাম নয়, বরং ঐতিহাসিক-শাসন ও সংহত হবার কারণ। অধ্যাপক রাধাকৃষ্ণের সঙ্গে তাঁর সিদ্ধান্তের এই প্রভেদটির কারণ কী? আসলে, মাধবের বর্ণনা ছাড়াও তিনি লোকায়ত-সংক্রান্ত আরো কিছু প্রাচীনতর তথ্যকে স্বীকার করবার চেষ্টা করেছেন; কিন্তু এই বাড়তি তথ্যের সঙ্গে মাধবের বর্ণনার অন্তত আপাত-দৃষ্টিতে অভ্যস্ত প্রকট বৈষম্য চোখে পড়ে। অথচ শ্রীযুক্ত ম্যুরের মনে মাধবের প্রতি নিষ্ঠাই সবচেয়ে মৌলিক। ফলে তিনি এমন একটি প্রকল্পে উপনীত হবার চেষ্টা করেছেন যার সাহায্যে ওই আপাত-বৈষম্যটুকুর ব্যাখ্যা করা যায়।

বাড়তি তথ্য হিসেবে তিনি দেখেছেন, অতি প্রাচীনকাল থেকেই এ-দেশে নাস্তিক—অতএব লোকায়তিক—চিন্তার পরিচয় পাওয়া যায়। এমনকি রামায়ণেও^{১৩} দেখা যায় ব্রাহ্মণ জাবালি রামচন্দ্রকে যে-উপদেশ দিচ্ছেন তা নাস্তিকতায় উদ্ভব। এমন উন্নয়ন নাস্তিক্য-মূলক বলেই এ-উপদেশকে শ্রীযুক্ত ম্যুর লোকায়তিক বলে সনাক্ত করেছেন—অবশ্য এই সনাক্তিকরণের পিছনে তাঁর মনে শুধুই যে মাধবের প্রভাব আছে তাই নয়, বিষ্ণুপুরাণ-বর্ণিত^{১৪} মাদ্রামোহপ্রচারিত লোকায়ত-মতের সঙ্গে জাবালির উপদেশটির নিকট সাদৃশ্যও তিনি লক্ষ্য করেছেন। কিন্তু মাধবের বর্ণনার সঙ্গে রামায়ণের এই তথ্যটির অসঙ্গতি কোথায়? রামায়ণের বর্ণনা অল্পসারে জাবালি ছিলেন ব্রাহ্মণ। অতএব শ্রীযুক্ত ম্যুর মনে করছেন, রামায়ণের এই অংশ যদি প্রক্ষিপ্ত না হয় (এবং তাঁর মতে অংশটি সত্যিই

প্রকৃষ্ট নয়) তাহলে মানতে হবে যে, রামায়ণ রচিত হবার যুগেও একজনের পক্ষে ব্রাহ্মণ হয়ে থাকা সম্বন্ধে লোকায়ত-মত পোষণ করায় বাধা ছিলো না। কিন্তু তা কী করে সম্ভব হতে পারে? মূয়ার মনে করছেন, একমাত্র এই সর্ভে ঘটনাটি সম্ভব হতে পারে যে, তখন পর্যন্ত ব্রাহ্মণের পক্ষে শুধু কয়েকটি আনুষ্ঠানিক দিক বজায় রাখাই যথেষ্ট, কিন্তু তার সঙ্গে কোনো নির্দিষ্ট মতবাদ মানা-না-মানার বাধ্যবাধকতা ছিলো না—অর্থাৎ তখনো চিন্তার ক্ষেত্রে সম্পূর্ণ স্বাধীনতা বর্তমান ছিলো। অতএব, অতি হ্রদ্র অতীত থেকেই ভারতবর্ষে চিন্তার স্বাধীনতা স্বীকৃত হয়ে আসছে, রামায়ণ রচনার যুগেও চিন্তার উপর হস্তক্ষেপ করা হতো না। চিন্তার স্বাধীনতা ক্ষুণ্ণ হয়েছে অনেক পরে। আসলে, বৌদ্ধ লোকায়তিক প্রভুত্ব নাস্তিকদের আক্রমণ অভ্যন্তরীণ হয়ে ওঠার পর থেকেই আন্তিক বা বেদপন্থীর শক্তিত হয়ে উঠলেন এবং অভ্যন্তরীণ শ্রুতি-শাসন প্রবর্তন করতে চাইলেন। অতএব মাধবের লোকায়ত-বর্ণনের সঙ্গে লোকায়ত-সংক্রান্ত কিছু বাড়তি তথ্যের সম্বন্ধ খুঁজতে গিয়ে শ্রীযুক্ত মূয়ার অধ্যাপক রাধাকৃষ্ণণের ঠিক বিপরীত সিদ্ধান্তে উপনীত হলেন : লোকায়ত-মত চিন্তারাজ্যে শ্রুতি-শাসন প্রবর্তনের কারণ, শ্রুতি-শাসন ভেঙে পড়বার পরিণাম নয়।

এবং একই কারণে—অর্থাৎ, মাধবের বর্ণনার সঙ্গে কিছু বাড়তি তথ্যের সম্বন্ধতিরক্ষার চেষ্টায়—অধ্যাপক সুরেন্দ্রনাথ দাসগুপ্তও লোকায়ত-সংক্রান্ত তাঁর সিদ্ধান্তে উপনীত হয়েছেন, যদিও বাড়তি তথ্য হিসেবে তিনি বিশেষ করে যেটির উপর গুরুত্ব আরোপ করেছেন তা অনেকাংশে অভিনব বলেই অধ্যাপক দাসগুপ্তের সিদ্ধান্তটিও অভিনব হয়ে দাঁড়ালো। তিনি কোন্ তথ্যের উপর গুরুত্ব আরোপ করেছেন? ছান্দোগ্য-উপনিষদের ইঙ্গ-বিরোচন সংবাদ : অশ্বরদের প্রতিনিধি বিরোচন মনে করেছিলেন দেহই আত্মা, এই কারণেই অশ্বরদের মৃত্যুজ্ঞির দেহ সুশোভিত করে এবং খাণ্ডামির সম্ভার সহকারে তার কবর দেয়। অধ্যাপক দাসগুপ্তের ধারণায় অশ্বর বলতে প্রাচীন স্বমেরীয়দের বুঝতে হবে এবং উক্ত সংকার-পদ্ধতি তাদেরই বৈশিষ্ট্য। এই সংকার-পদ্ধতির অন্তর্নিহিত দেহাত্মবাদই কালক্রমে আমাদের দেশে এসে লোকায়ত-মতে পরিণত হয়েছে। কিন্তু লোকায়ত-সংক্রান্ত তথ্যের মধ্যে অধ্যাপক দাসগুপ্তের কাছেও মাধবের বর্ণনাই প্রধানতম অবলম্বন বলেই তিনি এখানে একটিমাত্র সমস্তার সম্মুখীন হয়েছেন : ছান্দোগ্য-বর্ণিত ওই অশ্বরমত কীভাবে কালক্রমে মাধব-বর্ণিত লোকায়ত-মতে পরিণত হলো? ঐতিহাসিক বিবর্তন-মূলক একটি প্রকল্পের সাহায্যে তিনি এ-সমস্তার সমাধান করতে চাইলেন। আমরা গ্রন্থমধ্যে (পৃ. ৪৩৪-৪৪৪) অধ্যাপক দাসগুপ্তের এই সিদ্ধান্তটি বিস্তৃতভাবে আলোচনা করেছি এবং লোকায়তের সঙ্গে অশ্বরমতের সাদৃশ্যমূলক ইংগিতটির তাৎপর্ষ্য কী হতে পারে তারও আলোচনা তুলেছি (পৃ. ৫৩৩—৫৪০)

অধ্যাপক তুচি^{১১} সিদ্ধান্ত করছেন, গুরুতে লোকায়ত ছিলো রাজোপদেশক পুরোহিত শ্রেণীরই প্রজ্ঞা—তখনো পুরুষার্ধ হিসেবে ধর্ম ও অর্থের মধ্যে বিরোধ ফুটে উঠেনি। অর্থ বলতে তিনি এখানে রাজার দণ্ডনীতি ইত্যাদি বুঝতে চেয়েছেন এবং তাঁর ধারণায় এ-জাতীয় রাজনৈতিক কূটবুদ্ধির সঙ্গে ধর্মের সম্পর্ক খুব বেশিদিন টিকতে পারে না। রাজ-নীতিকদের মধ্যে কেউ কেউ ক্রমশই ধর্ম-শাসনের বিরুদ্ধে রূপে দাঁড়াতে লাগলেন এবং দাবি করলেন পার্থিব ব্যাপারে ঈশ্বর ও পুরোহিতদের হস্তক্ষেপ স্বীকার করা হবে না। এ-অবস্থায় সাধারণত বা ঘটে এক্ষেত্রেও তাই ঘটলো। শুধুই যে ধর্মের সঙ্গে অর্থের সম্পর্ক বিচ্ছিন্ন হলো তাই নয়, অর্থ বেন ধর্মের বিরুদ্ধে বিরোধ ঘোষণা করলো। এবং এই-

ভাবেই কালক্রমে লোকায়তর আদিকল্পটি পরিবর্তিত হয়ে মাধব-বর্ণিত ওই স্থখবাদী নিরীশ্বর ও জড়বাদী দর্শনে পরিণত হলো।

অবশ্যই অধ্যাপক তুচি ধর্ম ও অর্থের মধ্যে ক্রমবর্ধমান বিরোধের এই কাহিনীটির পক্ষে বিশেষ কোনো তথ্য, যুক্তি বা প্রমাণ উপস্থিত করেননি; উপস্থিত করা একান্তই সম্ভব কিনা তাও হয়তো সন্দেহের কথা। অতএব প্রশ্ন ওঠে, তিনি কেন এ-জাতীয় একটি কাহিনী রচনা করতে বাধ্য হলেন? তাঁর রচনা বিশ্লেষণ করলে এর কারণ দেখতে পাওয়া যায়। মাধবের চেয়েও অনেক পুরোনো সূত্রে তিনি লোকায়ত-সংক্রান্ত এমন কিছু কিছু তথ্যের সন্ধান পেয়েছেন যার সঙ্গে মাধবের এই বর্ণনাটি খাপ খায়না—পাদটীকায়^{২০} এ-জাতীয় তথ্যের নমুনা দেওয়া গেলো। এই গরমিল থেকে অধ্যাপক তুচি অবশ্যই মাধবের বর্ণনাটিকে সন্দেহ করতে পারতেন; কিন্তু অজ্ঞাত আধুনিক বিজ্ঞানদের মতোই তাঁর কাছেও এ-বর্ণনাই চূড়ান্ত মূল্যবান। ফলে তাঁর পক্ষেও এমন কোনো প্রকল্পের আশ্রয় গ্রহণ করা প্রয়োজন হলো যার সাহায্যে প্রাচীনতর সূত্রে পাওয়া লোকায়তর আদিকল্পটিই কীভাবে কালক্রমে মাধব-বর্ণিত লোকায়তে পরিণত হয়েছিলো সে-প্রশ্নের উত্তর পাওয়া সম্ভব হয়।

মহামহোপাধ্যায় হরপ্রসাদ শাস্ত্রীও^{২১} মাধবের বর্ণনাটি থেকেই শুরু করেছেন। ‘লোকায়ত’ নামে তাঁর সূত্র কিন্তু অমূল্য পুস্তিকার প্রারম্ভেই তিনি বলছেন, সর্বদর্শন-সংগ্রহ বলে গ্রন্থটি অনেকদিন আগেই আমার দৃষ্টি আকর্ষণ করেছিলো এবং আমি অচিরেই চার্বাক-দর্শন সংক্রান্ত পড়াশুনা শুরু মুখস্থ করে ফেলেছিলাম। স্বভাবতই, মহামহোপাধ্যায় তাঁর পুস্তিকাটির প্রথমাংশে সর্বদর্শন-সংগ্রহের ভিত্তিতেই লোকায়তর ব্যাখ্যা করেছেন। কিন্তু তাঁর মতো বিদ্বানের পক্ষে লোকায়তর পুনর্গঠন-প্রসঙ্গে স্বভাবতই এটুকুর মধ্যে আবদ্ধ থাকা সম্ভব হয়নি। তাই অজ্ঞাত সূত্রে লোকায়ত-সংক্রান্ত আর কী তথ্য পাওয়া যায় তিনি সে-প্রশ্ন তুলেছেন। এবং এ-জাতীয় তথ্যের অন্বেষণে অগ্রসর হয়ে তিনি অত্যন্ত বিশ্বয়কর কয়েকটি বিষয়ের প্রতি আমাদের দৃষ্টি আকর্ষণ করেছেন। যেমন, বৃহস্পতি-সূত্রে^{২২} বলা হয়েছে অর্ধ-সাধন ব্যাপারে লোকায়তই একমাত্র শাস্ত্র এবং সেই সঙ্গে—মহামহোপাধ্যায়ের বর্ণনায়, প্রায় একনিঃশ্বাসে—বলা হয়েছে যে, কামসাধন ব্যাপারে কাপালিকই একমাত্র শাস্ত্র। স্বভাবতই মহামহোপাধ্যায়ের মনে হয়েছে, এইভাবে একনিঃশ্বাসে লোকায়ত ও কাপালিক—অর্ধসাধন ও কামসাধন—দুয়ের উল্লেখ করবার পিছনে একটা গুরুত্বপূর্ণ ইংগিত থাকাই সম্ভবপর। এবং সে-ইংগিতটির তাৎপর্য আরো স্পষ্টভাবে ফুটে উঠেছে জৈন লেখক গুণরত্নের^{২৩} রচনায়। গুণরত্ন বলছেন, লোকায়তিকেরা মন্তপান করে, মাংস ভক্ষণ করে তারা মৈথুনাসক্ত। শুধু তাই নয়, তারা গায়ে ভস্ম মাখে, তারা বোম্বি। এবং প্রতি বছর একটি নির্দিষ্ট দিনে অবাধ মৈথুনে প্রবৃত্ত হবার উদ্দেশ্যে তারা একত্রে মিলিত হয়। এ-বর্ণনা স্বভাবতই মহামহোপাধ্যায়কে বামাচারী তাত্ত্বিক সম্প্রদায়গুলির কথা মনে করিয়েছে এবং তিনি জানেন যে, এ-জাতীয় তাত্ত্বিক সম্প্রদায় আমাদের দেশ থেকে আজো বিলুপ্ত হয়নি। অতএব তিনি সিদ্ধান্ত করছেন সহজিরা বৈষ্ণব ইত্যাদি নামান্তরের আড়ালে লোকায়ত সম্প্রদায় আছে। আমাদের দেশে টিকে রয়েছে। সেই সূত্রেই কিন্তু তিনি বলছেন, সহজিরা প্রভৃতি সম্প্রদায়গুলি অধঃপতিত মহাবান-বৌদ্ধধর্মেরই স্বারকমাত্র। এবং বৌদ্ধধর্মের অধঃপতনের কারণটা^{২৪} হলো প্রাকৃতজনের মধ্যে পরিব্যাপ্ত—লোকেশু আরত—হয়ে পড়া। এইভাবে স্কুল লোকের মধ্যে ছড়িয়ে পড়ার বৌদ্ধধর্মের মহান

আদর্শগুলি নষ্ট হলো এবং ক্রমশই তা বীভৎস কামবিকারে পরিণত হয়ে পড়লো। সহস্রাব্দ প্রভৃতি সম্প্রদায়গুলি সংক্রান্ত মহামহোপাধ্যায়ের এই সিদ্ধান্ত আমরা গ্রহণমধ্যে (পৃঃ ৪৬০-৪৬৮) আলোচনা করেছি।

যদি তাই হয়, তাহলে নিশ্চয়ই প্রঙ্গ উঠবে, মাধব-বর্ণিত লোকায়তর সঙ্গে এ-সবের সম্পর্ক কী, সাম্প্রদায়িক কোথায়? এবং যদি কোনো সাম্প্রদায়িক খুঁজে পাওয়া না যায় তাহলে তাঁর উক্ত সিদ্ধান্তের মিক থেকে মাধবের লোকায়ত-বর্ণনাকে সম্বন্ধ করবার প্রয়োজন হবে। কিন্তু আমরা আগেই দেখেছি, মাধবের প্রতি তাঁর নিষ্ঠা কতোখানি গভীর! অতএব, মাধবের বর্ণনা সম্বন্ধ করা তাঁর পক্ষে সম্ভব নয়। ফলে তিনি এ-প্রশ্নটাই তুললেন না। তার দরুন কিন্তু তাঁর পুস্তিকার প্রথমাংশের সঙ্গে শেষাংশের কোনো সঙ্গতি রইলো না: তিনি যেন তথ্যের খাতিরে সিদ্ধান্তের অসঙ্গতিকেই স্বীকার করে নিলেন।

প্রধানত তাঁর ওই ক্ষুদ্র পুস্তিকাটির উপর নির্ভর করেই ডাক্তার দক্ষিণারঞ্জন শাস্ত্রী^{৩১} ভারতীয় বস্তুবাদের সংক্ষিপ্ত ইতিহাস রচনায় প্রয়াসী হয়েছেন এবং মহামহোপাধ্যায়ের সিদ্ধান্তের অসঙ্গতিকেও সাধ্যমতো সঙ্গত করে নেবার চেষ্টা করেছেন। কী ভাবে তা করা যায়? কী করে মাধবের বর্ণনার সঙ্গে কামাচার্যী তাত্ত্বিক সম্প্রদায়গুলির কথা খাপ খাওয়ানো সম্ভব হতে পারে? ডাক্তার দক্ষিণারঞ্জন শাস্ত্রীর যুক্তিটি মোটের উপর এই: মাধব বলছেন লোকায়তিকেরা ইন্দ্রিয়ভোগ ছাড়া আর কোনো আদর্শ মানতো না, অতএব এই ভোগবাদের প্রভাবেই দেশে নীতিগর্হিত অবাধ মৈথুনের উৎসাহ দেখা দিলো। কিন্তু সমস্তা হলো, এ-জাতীয় বামাচার্যী ধ্যানধারণার প্রভাব ভারতীয় সংস্কৃতির ক্ষেত্রে কতো ব্যাপক ও গভীর তার একটি প্রমাণ উড়িয়া প্রকৃতির মন্দির-ভাস্কর্য। ভারতীয় সংস্কৃতির এই বৈশিষ্ট্যকে যদি শুধুমাত্র মৈথুনাসক্তিরই পরিচায়ক মনে করতে হয় এবং এই মৈথুনাসক্তিকে যদি ভোগসর্বধ লোকায়ত-মতের প্রভাব-পরিণাম বলেই গ্রহণ করা হয় তাহলে নিশ্চয়ই অসম্মান করবার প্রয়োজন পড়ে যে, পুরো দেশটাই যেন লোকায়ত-মতের দ্বাবনে ভেসে গিয়েছিলো। ডাক্তার দক্ষিণারঞ্জন শাস্ত্রী এই রকমই একটি সিদ্ধান্তে উপনীত হয়েছেন। তিনি বলছেন, লোকায়ত ছিলো স্বধ্বাধ, আনন্দ-উজ্জল; তাইই প্রভাবে ভারতীয় ইতিহাসের সেই যুগে মন্দির আর রাজদরবার, শিল্প আর সাহিত্য ইন্দ্রিয়-চরিতার্থতার উৎসাহে ডরপুর হয়েছিলো, সারা দেশ জুড়ে দেখা দিয়েছিলো কামসর্বধতার দ্বাবন—ব্রাহ্মণ থেকে চণ্ডাল পর্যন্ত, রাজা থেকে ভিখিরি পর্যন্ত সকলেই মদনোৎসবে মেতে উঠতো, সে-উৎসবের মূল কথা হলো মদন বা কামের উপাসনা। আমরা গ্রহণমধ্যে (পৃঃ ৪৪৪-৪৪৬) ডাক্তার শাস্ত্রীর এই সিদ্ধান্তটি বিচার করবার চেষ্টা করেছি।

যদিও ঠিক কবে, কোন যুগে, সমগ্র ভারত এ-ভাবে লোকায়ত-মতের প্রভাবে দ্বাবিত হয়েছিলো লেখক সে-কথা আমাদের বলেননি, তবুও নিশ্চয়ই রাজা থেকে ভিখিরি পর্যন্ত সকলের পক্ষে একটি মতবাদ নিয়ে এমনভাবে মেতে ওঠবার কাহিনী অত্যন্ত রোমাঞ্চকর মনে হতে বাধ্য। তাই এর পর লোকায়ত-সংক্রান্ত রিস্-ডেভিডস্-এর সিদ্ধান্তটি শুনতে অত্যন্ত নৈরাশ্রজনকই মনে হবে। কেননা তিনি বলছেন, কোনোকালেই এ-দেশে লোকায়ত-দর্শন বলে কোনো কিছুই ছিলো না। সমগ্র বৌদ্ধশাস্ত্রে লোকায়ত-সংক্রান্ত যতো তথ্য পাওয়া যায় সেগুলি বিবেচনা করে তিনি^{৩২} মন্তব্য করছেন,

Throughout the whole story we have no evidence of any one

who called himself a Lokayatika....And of the real existence of a school of thought, or of a system of philosophy that called itself by that name, there is no trace.

অবশ্যই, নিজেকে লোকায়তিক বলছেন এমন কারুর কথা কোথাও পাওয়া যাক আর নাই যাক অপরকে লোকায়তিক বলে সনাক্ত করবার দৃষ্টান্ত নিশ্চয়ই বিরল নয়। এসব ক্ষেত্রে লোকায়ত বলতে কী বোঝা দরকার? রিস্-ডেভিড্‌স্‌ বলছেন, *folk-lore* বা *nature-lore*।

After the early use of the word in some such sense as Nature-lore or folk-lore, there is a tone of unreality over all the statements we have...In the middle period, the riddles and quibbles of the nature-lorists were despised. In the last period the name Lokayata, Lokayatika became hobby horses, pegs on which certain writers can hang the views that they impute to their adversaries, and give them, in doing so, an odious name.*

প্রশ্ন হলো, রিস্-ডেভিড্‌স্‌ কেন এ-জাতীয় সিদ্ধান্তে উপনীত হলেন? অগ্ৰাণ্ড বিধানদের মতো তাঁর বেলাতেও কি এ-কথা খাটে যে, মাধবের উপর নির্ভরতাই এর প্রধান কারণ? আপাত-দৃষ্টিতে মনে হয়, তা হতে পারে না। কেননা আধুনিক বিধানদের মধ্যে একমাত্র তিনিই মাধবের এ-বর্ণনাকে সরাসরি কাল্পনিক বলতে চেয়েছেন :

His very able description has all the appearance of being drawn from his own imagination.*

তবুও, সুনতে যতোই আপাত-অসম্ভব মনে হোক না কেন, মাধব সম্বন্ধে এই তীব্র মন্তব্য সত্ত্বেও, মাধবের উপর প্রচ্ছন্ন নির্ভরতার দকনই তিনি শেষ পর্যন্ত লোকায়তকে এ-ভাবে অলীক মনে করেছেন। যেন মাধবের বাথার্থের উপরই লোকায়তের সত্তা নির্ভর করছে—তাঁর বর্ণনা যদি কাল্পনিক হয় তাহলে লোকায়তই কাল্পনিক হয়ে দাঁড়াবে। অর্থাৎ, মাধবের এই বর্ণনাটিই লোকায়ত প্রসঙ্গে আমাদের একমাত্র সম্বল এবং এ-সম্বলটি কাল্পনিক বলেই সামগ্রিকভাবে লোকায়তকে কাল্পনিক মনে করা প্রয়োজন।

রিস্-ডেভিড্‌স্-এর যুক্তিটি ভালো করে বিশ্লেষণ করলে এ-কথা বুঝতে পারা যাবে। তিনি লক্ষ্য করছেন, বৌদ্ধ-গ্রন্থাবলী অল্পসারে যে-ক'টি বিষয়ে পারদর্শিতা বিধান ব্রাহ্মণের পক্ষে অপরিসীম বলে বিবেচিত, তার মধ্যে একটি হলো ওই লোকায়ত।

...the description of the good Brahmana, as put in the Buddhist Suttas, into the mouth of the Brahmanas themselves, mentions *lokayata* as one branch of his learning. The whole paragraph is

complementary. And though the exact connotation of one or two of the other terms is doubtful, they are all descriptive of just those things which a Brahmana would have been rightly proud to be a master of.*

বলাই বাহুল্য, উত্তরকালে ব্রাহ্মণ-শ্রেণী বলতে আমাদের যে সাধারণ ধারণা তার সঙ্গে এ-জাতীয় তথ্য খাপ খায় না। তাই এ-জাতীয় তথ্যকে উপযুক্ত মর্যাদা দিতে হলে বৌদ্ধশাস্ত্র-বর্ণিত ব্রাহ্মণ বলতে আমাদের চলতি ধারণাটির সংশোধন প্রয়োজন হতে পারে। কিন্তু তাছাড়া আরো একটি সম্ভাবনাও রয়েছে। আমাদের মনে সাধারণত লোকায়ত বলতে যে-ধারণা আছে হয়তো সেটিও সংশোধন-সাপেক্ষ—এবং এই ধারণাটি মূলতই মাধবের কাছ থেকে পাওয়া।

প্রসঙ্গান্তরে ব্যক্ত* রিস্-ডেভিড্‌স্-এর মন্তব্য থেকে অহুমান করা যায় যে, ব্রাহ্মণ সংক্রান্ত চলতি ধারণাটিকে সংশোধন করতে তিনি হয়তো আমাদের উৎসাহিতই করবেন। বৌদ্ধ-ভারতে জাতিভেদ ব্যবস্থার পরিস্থিতি এবং বৌদ্ধশাস্ত্রে ব্রাহ্মণ শব্দের অর্থ সংক্রান্ত তাঁর সিদ্ধান্তগুলি মনে রাখলে বৌদ্ধভারতে ব্রাহ্মণের পক্ষে বেদবিরোধী অর্থে নাস্তিক হওয়ার সম্ভাবনা খুব খাপছাড়া মনে না হতেও পারে। কিন্তু তার চেয়েও বড়ো কথা হলো, প্রধানতই মাধবের কাছ থেকে পাওয়া লোকায়ত-সংক্রান্ত আমাদের চলতি ধারণাটি সংশোধন করবার কথা। রিস্-ডেভিড্‌স্-এর যুক্তিটি বিশ্লেষণ করলে বোঝা যায়, তিনি এই সংশোধন-সম্ভাবনায় বিশ্বাসী নন। তাঁর যুক্তির তাৎপর্য অহুসারে মাধবের বর্ণনাটিকে কাল্পনিক মনে করলে সামগ্রিকভাবে লোকায়তকেও অলৌক মনে করা প্রয়োজন—যেন লোকায়তের পুনর্গঠনে মাধব ছাড়া আমরা সম্পূর্ণ নিরুপায়, মাধবকে মানতে পারা-না-পারার উপরই লোকায়তকেও মানতে পারা-না-পারা নির্ভর করছে। কিন্তু এইভাবে লোকায়তকে অলৌক মনে করলেও প্রাচীন সাহিত্যে উল্লিখিত লোকায়ত শব্দটির একটা ব্যাখ্যা চাই। লেখক বলছেন, লোকায়ত বলতে প্রথমে বোঝাতো *nature-lore* বা *folk-lore*, কোনো নির্দিষ্ট তত্ত্ব বা দার্শনিক মত নয়। ক্রমশ কোক্লোর নিম্নিত হয় এবং শেষপর্যন্ত লোকায়ত শব্দটিই শুধু একটা গালিগালাজের সামিল হয়ে দাঁড়ায়। কোক্লোর মানে কী, তার মধ্যে কোনো আদিম পর্যায়ের বিশ্বাস ও তত্ত্বের পরিচয় আছে কিনা এবং কী ভাবে ও কেন আমাদের দেশের ইতিহাসে তার আদি-মর্যাদা ক্ষুণ্ণ হতে লাগলো—এ-সব প্রশ্ন বাদ দিয়েও আমরা বর্তমানে শুধু এটুকু বলতে চাই যে, আমাদের দার্শনিক সাহিত্যের সাক্ষ্য অহুসারেই রিস্-ডেভিড্‌স্-এর এই মন্তব্য গ্রহণ করার বাধা আছে। প্রথমত, আমরা আগেই দেখেছি যে, লোকায়তিকদের নিজস্ব রচনা বিলুপ্ত হলেও আমরা এ-কথা মানতে বাধ্য যে, কোনো এককালে এ-জাতীয় রচনা বে সত্যিই ছিলো সে-কথা অস্বীকার করবার উপায় নেই। বিতীযত, সে-রচনা বিলুপ্ত হলেও লোকায়ত-খণ্ডনের নিদর্শন চূর্ণভ নয় এবং এগুলি একটি নির্দিষ্ট দার্শনিক তত্ত্বের—প্রধানতই দেহাত্মবাদের—খণ্ডন। শঙ্করাচার্যের** রচনাই এর প্রকৃষ্ট উদাহরণ এবং এ-কথা মনে করবার কোনো কারণ নেই যে, শঙ্করাচার্য যে-মতটি খণ্ডন করছেন তার আসল নাম লোকায়ত নয় এবং তার আসল নামটি উহু রেখে কেবল একটা হুবিধাজনক গালাগালি হিসেবেই তিনি একে লোকায়ত

আখ্যা দিয়েছেন। এ-জাতীয় কথা স্পষ্টই কষ্টকল্পিত হবে। কিন্তু রিস-ডেডিক্‌স-এর সিদ্ধান্ত স্বীকার করতে হলে এ-জাতীয় কথা কল্পনা না করেও উপায় নেই।

আধুনিক বিদ্বানদের করেকটি সিদ্ধান্ত উল্লেখ করা গেলো এবং দেখা গেলো সিদ্ধান্তগুলি আপাত-দৃষ্টিতে যতোই পরস্পর-বিরোধী ও অসংলগ্ন হোক না কেন, মোটামুটি একই পদ্ধতির পরিণাম : আধুনিক বিদ্বানেরা লোকায়তের পুনর্গঠনে মাধবের বর্ণনাকেই প্রধান অবলম্বন হিসেবে গ্রহণ করেছেন এবং তার সঙ্গে অসঙ্গত-সংক্রান্ত পাওয়া লোকায়ত-সংক্রান্ত বিভিন্ন তথ্যের সমন্বয় ঘটানো গিয়ে বিভিন্ন সিদ্ধান্তে উপনীত হয়েছেন—কেননা এই বিভিন্ন তথ্য সত্যিই বিচিত্র, এমনকি আপাত দৃষ্টিতে পরস্পর বিরোধী ও অসংলগ্ন। মাধবের বর্ণনাটির প্রভাব মুক্ত হয়ে লোকায়তের পুনর্গঠনে এ-জাতীয় আপাত-অসংলগ্ন তথ্যের মধ্যে সমন্বয় ঘটানো সত্যিই যায় কিনা—সে-প্রশ্ন তোলবার আগে আমরা মাধবের বর্ণনাটিকে খুঁটিয়ে বিচার করবার চেষ্টা করবো।

দুটি প্রধান কারণে মাধবের বিরুদ্ধে প্রাথমিক সংশয় আগতে পারে।

প্রথমত, মাধব ছিলেন খৃষ্টীয় চতুর্দশ শতাব্দীর লেখক ; অপরপক্ষে কোটিল্যের অর্ধশতাব্দী^{৩৮} এবং ব্রহ্মকালহস্ত^{৩৯} প্রভৃতি প্রাচীন বৌদ্ধগ্রন্থে লোকায়তের উল্লেখ থেকেই অসম্ভবমান করা অসংগত নয় যে, মাধবের প্রায় দু'হাজার বছর আগেও এদেশে লোকায়ত-মত সুপ্রচলিত ছিলো। অধ্যাপক বেলডেলকার ও রানাত^{৪০} এমনকি এ-কথা মনে করছেন যে, ঋগ্বেদেও বস্তুবাদী চিন্তার পরিচয় পাওয়া যায় এবং 'প্রাক-বৌদ্ধ যুগেও যে বিচিত্র বস্তুবাদের প্রচারক এ-দেশে ছিলেন সে-বিষয়ে স্পষ্ট ইংগিত আছে'। একথা মনে করবার নিশ্চয়ই কোনো কারণ নেই যে, এই সুদীর্ঘ যুগের মধ্যে লোকায়ত-মতের কোনো পরিবর্তন ঘটেনি। অতএব, মাধবের সময়ে এবং বিশেষত ভারতের দক্ষিণাঞ্চলে লোকায়ত-মতের যে-পরিণতি ঘটেছিলো মাধব বড়ো জোর তারই বর্ণনা করেছেন^{৪১} এবং এই রূপটিই লোকায়তের আদি-অকৃত্রিম রূপ নাও হতে পারে।

দ্বিতীয়ত মাধবের রাজনৈতিক পক্ষপাতিত্বের কথাও অগ্রাহ্য করা যায় না। জাতা সায়নাচার্যের মতোই তিনিও বিজয়নগর সাম্রাজ্যের প্রতিষ্ঠাতা ও মন্ত্রী ছিলেন ; শুধু তাই নয়, এমন কথাও সন্দেহ করা হয় যে, এই সাম্রাজ্য প্রতিষ্ঠার জন্য শতর মঠ থেকে এরোজ্ঞানীর অর্থ তিনিই সংগ্রহ করেছিলেন^{৪২}। অতএব রাজনৈতিক ব্যাপারে তিনি গভীরভাবে লিপ্ত ছিলেন এবং তাঁর দার্শনিক উৎসাহটুকুও এ-রাজনীতির সঙ্গে জড়িত হওয়াই স্বাভাবিক। অপরপক্ষে, নামেই প্রকাশ যে, লোকায়ত হলো জনসাধারণের মধ্যে পরিব্যাপ্ত ধ্যামধারণা। রাজনীতিতে যিনি অভিজাতজ্ঞেয় এমন সমর্থক, তাঁর পক্ষে জনসাধারণের ধ্যানধারণাকে অবিকৃতভাবে ব্যাখ্যা করবার মতো সহায়ত্বভূতি থাকে নিশ্চয়ই স্বাভাবিক নয়।

উক্ত যে মাধবের পক্ষ থেকে বলা যায় এই দুটি প্রাথমিক আপত্তির মধ্যে একটিরও গুরুত্ব বেশি নয়। আদি-লোকায়ত ও মাধবের মধ্যে সময়ের ব্যবধান অনেকখানি হতে পারে ; কিন্তু ভারতীয় দর্শনের একটি বৈশিষ্ট্যই হলো অনেক যুগ ধরে তা মূলতই অপরিবর্তিত থাকে। আদি-লোকায়তের মধ্যে যে চিন্তা বীজাকারে ছিলো মাধবের সময়ে তা হয়তো পুরো-পুরো বিকশিত হয়েছে এবং হ্রস্বতো অনেকাংশেই সংহত ও সুস্থল হয়েছ ; কিন্তু

তার মানেই এই নয় যে, দুয়ের মধ্যে কোনো রকম গুণগত পার্থক্য অনুমান করার সুযোগ আছে। দ্বিতীয়ত, এ-বিষয়ে নিশ্চয়ই সন্দেহের অবকাশ নেই যে, মাধব ব্যক্তিগতভাবে লোকায়তর প্রতি সম্পূর্ণ সহানুভূতিহীন ছিলেন। কিন্তু আপত্তিটা শুধু মাধবের বেলাতেই বা কেন? আমাদের এমনই দুর্ভাগ্য যে, বিপ্লবের রচনা ছাড়া লোকায়ত-সংক্রান্ত কোনো তথ্যই সংগ্রহ করার উপায় নেই। এবং বিপ্লবের মধ্যে অন্তেরা হয়তো মাধবের মতো এমন প্রকটভাবে রাজনীতিতে উৎসাহী ছিলেন না; কিন্তু তাঁদের ধর্মগত ও সম্প্রদায়গত উৎসাহও কম তীব্র নয়—কলে লোকায়ত-প্রসঙ্গে অন্য কারুর উক্তি যে মাধবের চেয়ে বেশি নৈর্যজিক হবে এমন সম্ভাবনা সত্যিই সংকীর্ণ।

কিন্তু এই দুটি প্রাথমিক আপত্তির বিরুদ্ধে মাধবকে সমর্থন করা সম্ভব হলেও আমরা তাঁর লোকায়ত-বর্ণনাকে সন্দেহ করতে বাধ্য হয়েছি। কেননা তাঁর রচনার আভ্যন্তরীণ সাক্ষ্য এবং বিশেষত তাঁর রচনা-বহির্ভূত আনুমানিক তথ্য অত্যন্ত স্পষ্টভাবেই তাঁর বিরুদ্ধে যায়।

আভ্যন্তরীণ সাক্ষ্য হিসেবে আমরা প্রধানত দুটি বিষয়ের আলোচনা করবো। এক : মাধবের রচনাভঙ্গি। দুই : অনুমান-প্রসঙ্গে লোকায়ত-মত।

মাধবের রচনাভঙ্গি। অধ্যাপক ই. বি. কাওয়েল^{১০} লিখছেন, বিপ্লবের মতবাদ আলোচনা করার সময় মাধব এক অভূত পরিহাস-রসের পরিচয় দেন—তিনি যেন বিপ্লবের স্থান নিয়েই গ্রহণ করেন এবং এমন একটা ভঙ্গিতে তর্ক করেন যে, আসলে যে-মতবাদের সঙ্গে তাঁর সত্যিই কোনো সম্পর্ক নেই সাময়িকভাবে তিনি যেন সেই মতবাদটিই গ্রহণ করেছেন!

অধ্যাপক কাওয়েল-এর এ-মন্তব্য অত্যন্ত প্রাসঙ্গিক এবং গুরুত্বপূর্ণও। এর থেকে বোঝা যায়, স্বজনী চিন্তার প্রতিভার মাধব অসামান্য ছিলেন; কিন্তু এর থেকেই অনুমান করা প্রয়োজন যে, মাধবের বর্ণনা থেকে তাঁর বিপ্লব-মতকে বোঝবার চেষ্টা বিপজ্জনক। যেমন, প্লটোর তুলনায় জেনোফেন অনেক কম প্রতিভাশালী ছিলেন বলেই সজ্ঞেটিসের মত নৈর্যজিকভাবে বোঝবার জন্য জেনোফেনের বর্ণনার উপর নির্ভর করা তুলনায় নিরাপদ,—অনেকটা সেই রকম; যদিও অজ্ঞান দিক থেকে দুটি পরিস্থিতিতে বহু প্রভেদ আছে।

মাধবের শুই প্রতিভাই তাঁর রচনার নৈর্যজিকতার অন্তরায়। লোকায়তিকেরা ঠিক কী ভাবে তর্ক করেন, ঠিক কী তত্ত্ব প্রতিপন্ন করতে চান—শুধুমাত্র তারই একটা সহজ পরিচয় দিয়ে সম্ভট ধাকা মাধবের মতো প্রতিভাশালীর পক্ষে সম্ভব হয়নি। তার বদলে তিনি যেন এ-কথা বলতেই অনেক বেশি ব্যস্ত যে, তিনি নিজে যদি লোকায়তিক হতেন তাহলে ঠিক কী ভাবে তর্ক করতেন, কোন্ সিদ্ধান্তে উপনীত হবার চেষ্টা করতেন। এককথায়, নিজস্ব স্বজনী চিন্তার বজায় তিনি যেন ভেলে যান; ফলে লোকায়তর বাস্তব বর্ণনাটুইর মধ্যে আবদ্ধ থাকার আর তাঁর পক্ষে সম্ভব হয় না।

এর ফলে নানা রকম অসঙ্গতি সৃষ্টি হয়েছে। একটা দৃষ্টান্ত দেখা যাক। মাধব নিজে ছিলেন বৈদান্তিক; এবং লোকায়তিকের তর্কপদ্ধতি আর বাই হোক বৈদান্তিকের মতো হতে পারে না। কেননা, বৈদান্ত-মতে প্রতিটি চূড়ান্ত প্রমাণ, অতএব সত্যহুগ্ৰহীত তর্কের মূল্য থাকতে পারে, কিন্তু ভ্রূ-তর্ক অপ্রতিষ্ঠ^{১১}। এই কারণে বৈদান্তিকেরা

আত্মপক্ষ সমর্থনে নানা রকম যুক্তিতর্ক দিলেও শেষ পর্যন্ত প্রতিবাদ্য উদ্ধৃত করেই নিজের বক্তব্যকে চূড়ান্তভাবে প্রমাণ করবার চেষ্টা করেন। বলাই বাহুল্য, এ-পদ্ধতি লোকায়ত-স্বীকৃত হতে পারে না; কেননা মাধবের রচনা ছাড়াও অগ্ৰাঙ্ক হুত্রে অন্তত এটুকু বোঝা যায় যে, লোকায়তিকেরা প্রতি-বিরোধী ছিলেন। অতএব, লোকায়তিকেরা যে আত্মপক্ষ সমর্থনে প্রতি উদ্ধৃত করবেন এমন সম্ভাবনা নিশ্চয়ই প্রবাদ-বচনের ‘ভূতের মুখে রাম নামের’ চেয়েও স্বদূরপর্যাহত। অথচ নিজের তর্কপদ্ধতি নিয়ে মাধব এমনই বিভোর যে, লোকায়তিকদের মুখে প্রতিবাদ্য বসিয়ে দিতেও তাঁর বিধা হয়নি: “তত্র পৃথিবাদীনী ভুতানি চম্বারি তম্বানি। তেভ্য এব দেহাকারপরিরণতেভ্য: কিঞ্চাদিত্যো মনশক্তিবৈচিত্র্যমুপজায়তে। তেষু বিনষ্টেষু সংসৃষ্ণং বিনশ্চতি। তদাহ:—‘বিজ্ঞানঘন এবৈতেভ্যো ভূতেভ্য: সমুখায় তান্তেবাসু বিনশ্চতি ন প্রোত্য সংজ্ঞাতি’ ॥ বৃহদারণ্যক উপনিষদ, ২. ৪. ১২ ॥”^{১০} বলাই বাহুল্য, বৃহদারণ্যকের এই উদ্ধৃতিটির তাৎপর্য ঘাই হোক না কেন, লোকায়তিকেরা যে তারই সাহায্যে নিজের মত প্রতিষ্ঠা করবার চেষ্টা করবেন—একথা কল্পনাভীত। অথচ, মাধব অতি অনায়াসেই তা লোকায়তিকদের উপরেও আরোপ করেছেন! এবং মাধবের রচনাভঙ্গি যদি এইরকমই হয় তাহলে তাঁর বর্ণনার উপর নির্ভর করে লোকায়তের অকৃত্রিম পরিচয় পাবার সম্ভাবনা সত্যিই কতোটুকু?

মাধবের রচনার আর একটি আভ্যন্তরীণ সাক্ষ্য বিচার করা যাক। আমরা সাধারণত ধরে নিই যে, লোকায়তিকেরা অহুমানকে অসিদ্ধ মনে করেন এবং অতএব প্রমাণ হিসেবে অহুমান-নির্ভর প্রতি প্রভৃতিরও মূল্য অস্বীকার করে তাঁরা শুধু ইন্দ্রিয়-প্রত্যক্ষকেই প্রমাণ হিসেবে স্বীকার করেন। আমাদের এই চলতি ধারণাটি প্রধানতই মাধবের কাছ থেকে পাওয়া এবং লোকায়তিকেরা যে কীভাবে অহুমানকে অপ্রতিষ্ঠ বলে প্রতিপন্ন করতে চান এ-বিষয়ে মাধব একটি স্ফুটিত যুক্তি প্রদর্শন করেছেন^{১১}। বলাই বাহুল্য, এ-রকম চূড়ান্ত অর্থে অহুমানের মূল্য অস্বীকার করলে তর্কপদ্ধতিরই কোনো রকম নির্ভরযোগ্যতা থাকে না। ফলে, লোকায়তিকদের জবাব দেওয়াও অনেক সহজ হয়: তোমরাই বলো অহুমানের কোনো মূল্য নেই অথচ তোমরাই আবার তর্ক করে সে-কথা প্রমাণ করতে চাও। কিংবা, নৈমায়িক উদয়ন^{১২} যেমন বলছেন, লোকায়তিকদের এ-দাবি মানলে এমনকি ব্যবহারিক জীবনও অসম্ভব হয়ে পড়ে, কেননা ঠিক বর্তমান মুহুর্তে ইন্দ্রিয়ের সাহায্যে যেটুকু জানা যাচ্ছে তা ছাড়া আর কিছুই সম্ভাব্য জানা যায় না। কিন্তু প্রশ্ন হলো, লোকায়তিকদের দিয়ে এ-ভাবে যুক্তিতর্কের মূল্য সম্পূর্ণভাবে অগ্রাহ্য করানোর ব্যাপারে মাধব সত্যিই কতোখানি বস্তুনিষ্ঠ? অর্থাৎ, সত্যিই কি লোকায়তিকেরা এমন চূড়ান্ত অর্থে অহুমানের মূল্য অস্বীকার করেছেন যে, তাঁদের দাবি অহুসারে যুক্তি-মাত্রই নিষ্ফল হয়ে পড়ে? না, এখানেও মাধব তাঁর নিজস্ব ধারণাই লোকায়তিকদের উপর আরোপ করবার আয়োজন করেছেন?

পঞ্চদশ শতাব্দীর বৌদ্ধ টীকাকার^{১৩} লোকায়তকে ‘বিতণ্ডা-বাদ-সম্বন্ধ’ বলে বর্ণনা করেছেন। সম্বন্ধ মানে শাস্ত্র। অধ্যাপক সুরেন্দ্রনাথ দাসগুপ্ত^{১৪} প্রশ্ন তুলেছেন, একই সঙ্গে লোকায়ত কীভাবে বিতণ্ডা এবং বাদ উভয় শাস্ত্র হতে পারে? কেননা, নৈমায়িকদের ব্যাখ্যা অহুসারে ‘বিতণ্ডা’ হলো কোনো নির্দিষ্ট মত প্রতিপন্ন করার চেষ্টা না করে শুধুই নেতিমূলক কৃতিত্ব; এবং ‘বাদ’ হলো একটি নির্দিষ্ট মত স্থাপনের উদ্দেশ্যেই স্ব স্ব তর্ক। উভয়ে

অধ্যাপক দাসগুপ্ত বলছেন, বৌদ্ধরা 'বিতণ্ডা' এবং 'বাদ' দুয়ের মধ্যে এ-জাতীয় প্রভেদ করতেন না। তাই যদিও নৈয়ায়িক অর্থে লোকায়ত শুধু বিতণ্ডাই ছিলো তবুও বৌদ্ধরা তাকে 'বাদ' বলতেও বিধা করেননি। অবশ্যই এ-বিষয়ে সন্দেহ নেই যে, বৌদ্ধরা লোকায়তকে এই রকমই বুঝা-তর্কে ব্যাপৃত বলে বর্ণনা করতে চেয়েছেন। কিন্তু সে-বর্ণনা যে অনেকাংশেই কাল্পনিক এ-কথা সন্দেহ করবারও কারণ আছে। কেননা বৌদ্ধরা লোকায়তিকদের উপর এমন কিছুকিছু তর্ক আরোপ করেছেন যা স্পষ্টতই আজগুবি এবং অসম্ভব। যেমন : কাক সাদা, কেননা তার হাড় সাদা ; বক লাল কেননা তার রক্ত লাল^{৫০}। বলাই বাহুল্য, লোকায়তিকেরা যদি এ-জাতীয় আজগুবি তর্কে ব্যাপৃত থাকতেন তাহলে তাঁদের কথা খণ্ডন করবার জন্য বিপক্ষের এমন মাথা-ব্যথা থাকতো না। তাছাড়া অজ্ঞান তথ্যের ভিত্তিতে এ-কথাও অসম্ভব করবার সুযোগ আছে যে, লোকায়তিকেরা শুধুমাত্র নিষ্ফল কূটতর্ক করতেন না। শুক্রনীতিসার^{৫১} অমুসারে নাস্তিক-শাস্ত্র তর্কবিজ্ঞান পারদর্শী। মনুস্মৃতির টীকাকার মেঘাতিথি^{৫২} চার্বাকদের তর্কবিজ্ঞান উল্লেখ করেছেন এবং স্বয়ং মনু^{৫৩} হৈতুশাস্ত্র এবং হৈতুকা : শব্দ ব্যবহার করছেন এবং অধ্যাপক সুরেন্দ্রনাথ দাসগুপ্ত^{৫৪} অত্যন্ত সজ্ঞতাভাবেই বলছেন যে, এখানে লোকায়তিকদেরই উল্লেখ পাওয়া যাচ্ছে, কেননা নৈয়ায়িক এবং মীমাংসকদেরও যদিও হৈতুকা : বা তাকী বলে উল্লেখ করবার দৃষ্টান্ত আছে তবুও এগুলি আন্তিক সম্প্রদায় ; অপরপক্ষে মনু-উল্লিখিত হৈতুকরা নাস্তিক ছিলেন। ভাগবতপুরাণে^{৫৫} নাস্তিক এবং পাণ্ডীতাদের সঙ্গেই হৈতুকদের উল্লেখ পাওয়া যায়।

অবশ্যই মনু^{৫৬} এই হৈতুকদের বিরুদ্ধে কঠিন বিধান দিয়েছেন। কিন্তু তার থেকে শুধু এটুকুই প্রমাণ হয় যে, লোকায়তিকেরা বেদ-বিরোধী তর্ক করতেন ; অর্থাৎ এ-কথা প্রমাণ হয় না যে, তাঁরা নিষ্ফল বিতণ্ডার ব্যাপৃত থাকতেন। অপরপক্ষে কোটিল্য^{৫৭} সাধ্যা ও যোগের সঙ্গেই আদীক্ষিকী হিসেবেই লোকায়তের উল্লেখ করেছেন এবং লোকায়ত সেখানে নিম্নিত নয়। তাছাড়া, দীঘনিকায় (৩. ১. ৩) এবং অন্তর (১. ১৬৩) বলে প্রাচীন বৌদ্ধ গ্রন্থে অজ্ঞান শাস্ত্রের সঙ্গে লোকায়তেরও উল্লেখ পাওয়া যায়, হয়তো এখানেও লোকায়ত-শাস্ত্র বলতে তর্কশাস্ত্রই বোঝানো হয়েছে।

এ-জাতীয় তথ্য থেকে অন্তত এটুকু কথা অসম্ভব করবার সুযোগ থাকে যে, তর্কের—তথা অসম্ভবের—প্রতি লোকায়তিকদের দৃষ্টিভঙ্গিটা মূলতই নেতিবাচক ছিলো না। অথচ, মাধবের লোকায়ত-বর্ণনের তাৎপর্য তাই-ই। কলে এদিক থেকেও মাধবের বর্ণনাটিকে সন্দেহ করবার অবকাশ আছে। শুধু তাই নয় ; লোকায়তিকেরা ঠিক কী বলেন এবং কী ভাবে তা প্রতিপন্ন করবার চেষ্টা করেন তার নৈব্যক্তিক বর্ণনা দেবার চেয়েও মাধবের বড়ো উৎসাহ হলো, তিনি নিজে লোকায়তিক হলে কী বলতেন এবং কী ভাবে সে-কথা প্রতিপন্ন করবার চেষ্টা করতেন। সেইহেতু অসম্ভবের—তথা তর্কের—প্রামাণ্য-প্রসঙ্গে লোকায়তিকদের উপর তিনি এমন একটি দৃষ্টিভঙ্গি আরোপ করেছেন যা সত্যি বলতে প্রচ্ছন্ন-ভাবে তাঁর নিজেরই—অর্থাৎ বৈদান্তিকেরই—দৃষ্টিভঙ্গি। কেননা ভারতীয় দর্শনের ক্ষেত্রে একমাত্র বেদান্ত-সম্প্রদায়ই তর্কের প্রামাণ্যের প্রতি এ-রকম চূড়ান্ত নেতিমূলক দৃষ্টিভঙ্গি পোষণ করে। বেদান্ত সম্প্রদায়ের দার্শনিকেরা উত্তরকালে অসম্ভব-প্রসঙ্গে যে-মন্তব্যই করুন না কেন, আমাদের পক্ষে বামরাষণের রচনার উপর নির্ভর করেই বেদান্তের মূল কথা বোঝা দরকার এবং বামরাষণ বলছেন তর্ক অপ্ৰতিষ্ঠ। কেননা প্রমাণ হিসেবে একমাত্র ঋতিরই মূল্য আছে। যদি সামগ্রিকভাবে তর্কই অপ্ৰতিষ্ঠ হয় তাহলে নিশ্চয়ই অসম্ভব-পদ্ধতির

কোনো প্রতিষ্ঠা স্বীকার করা যায় না। অতএব, অহুমানও অপ্রতিষ্ঠ। এবং এটি মাথবের মত, যদিও তিনি তা লোকায়তিকদের উপরই আরোপ করেছেন। অপরপক্ষে, কৌটিল্য প্রভৃতির সাক্ষ্য থেকে অহুমান করা যায় যে, তর্কের প্রতি লোকায়তিকদের দৃষ্টিভঙ্গি মোটেই এমন নেতিবাচক ছিলো না; বরং তাঁরাই হয়তো ভারতীয় দর্শনের ইতিহাসে তর্ক-বিচার প্রবর্তক ছিলেন। কেননা এর চেয়ে কোনো পুরোনো সূত্রে আত্মীক্ষিকী হিসেবে আর কোনো দার্শনিকদের উল্লেখ পাওয়া যায় না।

এখন উঠতে পারে, তর্কের প্রামাণ্যের প্রতি এ-রকম মূলতই নেতিবাচক দৃষ্টিভঙ্গি না থাকলেও লোকায়তিকেরা হয়তো শুধুমাত্র নেতিবাচক উদ্দেশ্যেই—জ্ঞানশাস্ত্রের সংজ্ঞা অহুসারে শুধুমাত্র বিতণ্ডা হিসেবেই^{১৮}, তর্কের ব্যবহার করতেন। মহামহোপাধ্যায় হর-প্রসাদ শাস্ত্রী^{১৯}—যেমন বলছেন, they have a few doctrines to defend but a lot to assail, ইত্যাদি। এ-বিষয়ে নিশ্চয়ই সম্বোধের অবকাশ নেই যে, লোকায়তিকদের সম্বন্ধে আমরা প্রধানত এই রকমই একটা ধারণা পেয়েছি। কিন্তু মনে রাখা দরকার, লোকায়ত সংক্রান্ত তথ্যের উৎস বলতে বিপক্ষের রচনাই এবং বিপক্ষেরা স্বভাবতই লোকায়তিকদের আক্রমণ থেকে আত্মরক্ষার উদ্দেশ্যেই লোকায়তিকদের প্রসঙ্গ উত্থাপন করেছেন; অর্থাৎ, লোকায়তিকেরা তাঁদের দাবিগুলি যে-ভাবে খণ্ডন করতে চান তারই উত্তর দেবার চেষ্টা করেছেন। ফলে, লোকায়ত-সংক্রান্ত আমাদের তথ্যটুকুই প্রধানত নেতিবাচক—লোকায়তিকেরা কী কী মানেন না তারই পরিচয়। অতএব, আমাদের মনেও এমন একটা ধারণা জন্মানো অস্বাভাবিক নয় যে, লোকায়তিকেরা বিশেষ কিছুই মানেন না, তাঁর বদলে সব কিছুই যেন শুধু অস্বীকার করতে চান। কিন্তু লোকায়ত-সংক্রান্ত আমাদের ধারণার এই অসম্পূর্ণতাকে লোকায়তের বৈশিষ্ট্য মনে করা ঠিক হবে না।

সূত্রের বিবরণ অধ্যাপক সুরেন্দ্রনাথ দাসগুপ্ত^{২০} তর্ক ও অহুমানের প্রতি লোকায়তিকদের দৃষ্টিভঙ্গি সংক্রান্ত একটি অত্যন্ত মূল্যবান তথ্য সংগ্রহ করেছেন : তথ্যটির বিশেষ গুরুত্ব এই যে, এখানে তর্ক ও অহুমানের প্রতি লোকায়তিক দৃষ্টিভঙ্গিটিকে জৈনিক লোকায়তিকের নামের সঙ্গেই সংযুক্ত। তাঁর নাম পুরন্দর এবং অধ্যাপক তুচি^{২১} ও অধ্যাপক সুরেন্দ্রনাথ দাসগুপ্ত উভয়েই স্বীকার করছেন যে, পুরন্দর স্বয়ং লোকায়তিক ছিলেন। অধ্যাপক দাসগুপ্ত^{২২} বলছেন, পুরন্দর

admits the usefulness of inference in determining the nature of all worldly things where perceptual experience is available ; but inference cannot be employed for establishing any dogma regarding the transcendental world, or life after death or the laws of *Karma*, which cannot be available to ordinary perceptual experience. The main reason for upholding such a distinction between the validity of experience in our practical life of ordinary experience, and in ascertaining transcending truths beyond experience lies in this, that an inductive generalization is made by observing a large number of cases of agreement in presence, together with agreement

in absence, and no case of agreement in presence can be observed in the transcendent sphere ; for even if such spheres existed they could not be perceived by the senses. Thus, since in the supposed supra-sensuous transcendent world no case of a *hetu* agreeing with the presence of its *sadhya* can be observed, no inductive generalization or law of concomitance can be made, relating to this sphere.

ঠিক কী কী তথ্যের নির্ভরে অধ্যাপক দাসগুপ্ত এই মতকেই পুরন্দরের মত বলে ব্যাখ্যা করছেন তা অবশ্যই চিত্তাকর্ষক : এই প্রসঙ্গে অধ্যাপক দাসগুপ্তের ব্যাখ্যা পাদটীকা** ঐষ্টব্য।

আপাতত আমাদের মন্তব্য হলো, এই যদি পুরন্দরের মত হয় এবং পুরন্দর যদি স্বয়ং লোকায়তিক হন, তাহলে মানতে হবে অহুমান-প্রসঙ্গে মাধব লোকায়তিকদের উপর যে-মত আরোপ করছেন তা বহুলাংশেই মাধবের করণা প্রসূত।

পুরন্দর-প্রসঙ্গ মাধবের রচনা-বহির্ভূত সাক্ষ্যের আলোচনায় আমাদের উপনীত করলো। এবার সেমিক থেকে দেখা যাক মাধবের লোকায়ত-বর্ণনকে কতোখানি বস্তুনিষ্ঠ মনে করবার সুযোগ আছে।

অধ্যাপক রিচার্ড গার্বের** বলছেন, এ-কথা মনে করাই স্বাভাবিক যে, বিপদের রচনা থেকে লোকায়ত সংক্রান্ত যেটুকু তথ্য আমরা পাইছি লোকায়ত আদিতে তার চেয়ে অনেক গভীর তত্ত্বের উপর প্রতিষ্ঠিত ছিলো এবং লোকায়তের দার্শনিক পরিণতিও অনেক বেশি গুরুত্বপূর্ণ হয়েছিলো।

কিন্তু প্রশ্ন হলো, সে-কথা মনে করাই স্বাভাবিক কেন? অধ্যাপক বেলভেলস্কার ও রানাল্ডের** রচনা থেকে প্রশ্নটির উত্তর পাওয়া যায়। লোকায়ত-প্রসঙ্গে তাঁরা বলছেন,

its great seductive charm and extensive vogue cannot be readily explained on the usual assumptions regarding the purely negative and destructive character of its tenets.

প্রধানত মাধবের প্রভাবেই যে আমরা লোকায়তকে এ-রকম চূড়ান্ত নেতিবূলক বলে মনে করে থাকি সে কথা অত্যন্ত স্পষ্ট বলেই বোধ হয় লেখকস্বর আর তার ব্যাখ্যা করেননি। আমাদের যুক্তি হবে, লেখকস্বর যাকে লোকায়তের *seductive charm and extensive vogue* বলে বর্ণনা করছেন তাই মাধবের লোকায়ত-বর্ণনের বিরুদ্ধে অত্যন্ত জোরালো সাক্ষ্য হিসেবে বিবেচিত হওয়া উচিত।

আমাদের মেশে লোকায়তের প্রভাব যে বিশাল ও গভীর ছিলো—সে-বিষয়ে নানা প্রমাণ সংগ্রহ করা সম্ভব। প্রথমত, লোকায়ত নামটির ব্যুৎপত্তিগত অর্থ : সাধারণের মধ্যে পরিব্যাপ্ত, এই অর্থেই নাম লোকায়ত। যেন স্বাধা প্রয়োজন যে, মহামহোপাধ্যায় হরপ্রসাদ শাস্ত্রী এবং অধ্যাপক কাগরেল** এই অর্থেই লোকায়ত নামটিকে গ্রহণ করেছেন। মাধব** নিজেকে জানতেন যে, লোকায়ত নামটির অর্থই এর নাম লোকায়ত। কিন্তু নামটির

এ-তাৎপর্যকে তিনি হেয়স্ব-স্বচক অর্থেই ব্যাখ্যা করবার চেষ্টা করেছেন : সাধারণ লোক অর্থ ও কাম ছাড়া আর কিছু বোঝে না বলেই পরলোক অস্বীকার করে চার্বাক মতের অহুগমন করে—এই কারণেই চার্বাক-মতের নাম লোকায়ত। গুণরত্ন এবং শঙ্করাচার্যের রচনাতেও জনসাধারণের মধ্যে লোকায়ত-মতের ব্যাপক ও বিশাল প্রভাবকে এই রকমেরই অবজ্ঞাস্বচক অর্থে ব্যাখ্যা করবার চেষ্টা দেখা যায়। গুণরত্ন^{১৫} বলছেন, সাধারণ লোক নির্বিচার বলেই এ-মত গ্রহণ করে থাকে। শঙ্করাচার্য^{১৬} বলছেন, এ-মত প্রাকৃত-জনের পক্ষেই স্বাভাবিক।

কিন্তু এ-ধরনের অবজ্ঞাস্বচক অর্থ যে নেহাতই অলীক সে-বিষয়ে অনেক প্রমাণ দেওয়া যায়।

মহাভারতের^{১৭} বনপর্বে দ্রৌপদী বলছেন : “পূর্বে পিতা একজন পণ্ডিত ব্রাহ্মণকে আপনার ভবনে বাস করাইয়াছিলেন ; তিনি এই বৃহস্পতিপ্রোক্ত নীতি তাঁহার নিকট কহিয়াছিলেন ও ভ্রাতৃগণকে অভ্যাস করাইয়াছিলেন, আমিও তৎকালে তাঁহাদের নিকট ইহা শ্রবণ করিয়াছিলাম। হে মহারাজ ! আমি যখন ঐ সমস্ত বিষয় শুনিবার মানসে কোনো কার্ষোদ্দেশ্যে পিতার ক্রোড়ে গিয়া বসিতাম, তখন সেই ব্রাহ্মণ আমাকে সাধনা করিয়া এই সকল নীতি কহিতেন”।

বলাই বাহুল্য, ভারতীয় ঐতিহ্যকে অত্যন্ত মৌলিকভাবে অস্বীকার না করলে, মানতে হবে বৃহস্পতিপ্রোক্ত নীতি এবং লোকায়ত-মত স্বতন্ত্র নয়। তাছাড়া, রিস্-ডেভিড্‌স্^{১৮} যেমন দেখাচ্ছেন, মহাভারতে (১.২৮৮২=হরিবংশ, ১৪০৬৮) দেখা যায় at the end of a list of the accomplishments of learned Brahmanas, they are said to be masters of the Lokayata। অতএব, লোকায়ত বলতে যাই বোঝাক না কেন, তাকে প্রাকৃত-জনের নির্বিচার ভোগপ্রিয়তার পরিণাম মনে করবার কারণ নেই।

দ্রৌপদী ছিলেন পাঞ্চালী—পঞ্চাল-কন্তা। বৌদ্ধ-ভারতের মানচিত্রে আমরা কুরু ও পঞ্চালদের পরিচয় পাই। অধ্যাপক গার্বের^{১৯} প্রমুখ আধুনিক বিদ্বানেরা আমাদের স্মরণ করিয়ে দিচ্ছেন যে, ভারতের এই উত্তরপূর্ব এলাকাটিতে—অর্থাৎ, যাকে আমরা সাধারণত বৌদ্ধ ভারত বলে উল্লেখ করি, সেখানে—বৈদিক প্রভাব অনেক পরে প্রবেশলাভ করেছে ও সংহত হয়েছে। ফলে প্রাচীন বৌদ্ধ শাস্ত্রে—অর্থাৎ, সে-যুগে এবং ভারতের ওই অঞ্চলে—ব্রাহ্মণ বলতে যাই বোঝাক না কেন, তার সঙ্গে দ্বুতিশাস্ত্র-বর্ণিত ব্রাহ্মণের হুবহু সাদৃশ্য আশা করা সম্ভব নয়। এ-বিষয়ে অধ্যাপক রিচার্ড কিঙ্ক^{২০} ইতিপূর্বেই আমাদের দৃষ্টি আকর্ষণ করেছেন। উদাহরণ-স্বরূপ তিনি দেখাচ্ছেন, মহুর মতে ব্রাহ্মণের পক্ষে কুবিকাক গর্হিত ; অথচ জাতকের গল্পে ব্রাহ্মণ প্রধানতই কুবিকার্মে ব্যাপ্ত।

অবশ্যই বৌদ্ধ-ভারতে ব্রাহ্মণ শব্দের তাৎপর্য ঠিক কী ছিলো, সে প্রশ্ন স্বতন্ত্র। কিন্তু মাধবাচার্যের লোকায়ত-বর্ণনের বিরুদ্ধে যুক্তি শুধু এই নয় যে, বৌদ্ধ ভারতে ব্রাহ্মণ বলা হতো তাঁরা লোকায়তের চর্চা করতেন ; আরো গুরুত্বপূর্ণ যুক্তি হলো প্রাচীন বৌদ্ধ গ্রন্থ অহুসারে এই ব্রাহ্মণেরা—ধারা লোকায়তের চর্চা করতেন—তাঁরা বিদ্বান বলেও পরিগণিত ছিলেন। অর্থাৎ, লোকায়তের জ্ঞান বিদ্বান ব্রাহ্মণদের পক্ষে অপরিহার্য বলে পরিগণিত হতো। এ-বিষয়ে আমরা ইতিপূর্বেই রিস্-ডেভিড্‌স্-এর মন্তব্য উদ্ধৃত করেছি। পাঞ্চালী দ্রৌপদীও বলছেন, লোকায়ত-বিদ্যা শেখাবার জন্য তাঁর পিতা জনৈক বিদ্বান আচার্যকে

নিয়োগ করেছিলেন। যদি তাই হয় তাহলে লোকায়তকে প্রাকৃত-জনের স্বভাব-মূল অর্থ-কামপ্রবণতার পরিচায়ক মনে করা যায় না।

শুধু ব্রাহ্মণই বা কেন। রিস-ভেভিড্‌স্‌^{১০} বলছেন, মিলিন্সর এক জায়গায় উপাখ্যানের নায়কের উপর লোকায়ত জ্ঞান আরোপ করা হয়েছে। তাছাড়া হর্ষচরিত-এর^{১১} এক জায়গায় জ্ঞানী ও তপস্বীদের একটি দীর্ঘ তালিকার মধ্যে বৌদ্ধ, শ্বেতাশ্বর জৈন, কপিল-শিষ্য, কণাদ-শিষ্য প্রমুখের সঙ্গেই লোকায়তিকেরও উল্লেখ পাওয়া যায়। এবং এ-জাতীয় উল্লেখের উপর নির্ভর করেও আমরা অনুমান করতে পারি, লোকায়ত-মতের বিশাল ও গভীর প্রভাবের—*seductive charm and extensive vogue*-এর—প্রকৃত ব্যাখ্যা যাই হোক না কেন, শব্দর ও মাধবের মতো বৈদাস্তিক-প্রদত্ত ব্যাখ্যাটি স্বীকারযোগ্য না-হওয়াই সম্ভব।

বিশেষত বৈদিক প্রভাব বহির্ভূত অঞ্চলে লোকায়তর এই *seductive charm and extensive vogue*-এর সঙ্গে বেদমতীদের পক্ষ থেকে লোকায়তর বিরুদ্ধে ব্যাপক অভিযানের তুলনা করলে হয়তো এমন কথা সন্দেহ করবার অবকাশ থাকে যে, ওই ব্রাহ্মণ-আদর্শের সঙ্গে লোকায়তর সংঘাত যেন অনেকাংশেই ছুটি বিরুদ্ধ সংস্কৃতির মধ্যে সংঘাতের ইংগিত দেয়।

মহাভারতের শান্তিপর্বের^{১২} একটি উপাখ্যান থেকে আলোচনা শুরু করা যাক।

“পাণ্ডবগণের পুরপ্রবেশকালে সহস্র সহস্র পুরবাসী প্রজা দর্শনাকামী হইয়া তথায় আগমন করিতে লাগিল।...এ সময় সহস্র সহস্র ব্রাহ্মণ শ্রীতি-প্রকৃতিচিন্তে ধর্মরাজকে আলীঙ্গন করিতে লাগিলেন। এই সমুদয় ব্রাহ্মণের মধ্যে দুর্যোধনের সখা দুরাত্মা চার্বাক ব্রাহ্মণ ভিক্ষুরূপ ধারণপূর্বক অবস্থান করিতেছিল। এই পাণ্ডা পাণ্ডবগণের অপকার করিবার বাসনায় ব্রাহ্মণগণ নিতান্ত হইলে তাঁহাদিগকে কোনো কথা জিজ্ঞাসা না করিয়াই নির্ভীকচিত্তে উচ্চৈঃস্বরে গর্বিত বাক্যে যুধিষ্ঠিরকে সন্মোহন পূর্বক কহিল, ‘মহারাজ! এই ব্রাহ্মণগণ আপনাকে জ্ঞাতিবাতী ও অতি কুংসিত রাজা বলিয়া খিকার প্রদান করিতেছেন। ফলতঃ এইরূপ জ্ঞাতিসংহার ও গুরুজনদিগের বিনাশ সাধন করিয়া আপনার কী লাভ হইল? এক্ষণে আপনার যত্ন্যই শ্রেয়।’...তখন তত্রত্য অস্তিত্ত ব্রাহ্মণগণ চার্বাকের সেই বাক্য শ্রবণে সাতিশয় ক্রুদ্ধ, ব্যথিত ও লজ্জিত হইয়া তৃষ্ণাভাব অবলম্বন করিয়া রহিলেন। রাজা যুধিষ্ঠির ব্রাহ্মণগণকে তদবস্থ দেখিয়া...কহিলেন, ‘আমি অচিরাতঃ প্রাপত্যাগ করিব, আপনারা আর আমাকে খিকার প্রদান করিবেন না। তখন সেই ব্রাহ্মণগণ রাজা যুধিষ্ঠিরকে সন্মোহন করিয়া কহিলেন, ধর্মরাজ! আমরা আপনাকে খিকার প্রদান করি নাই, আপনার মঙ্গল হউক। তপোহুষ্ঠানসম্পন্ন বেদবেত্তা খিকারপ্রাপ্ত যুধিষ্ঠিরকে এই কথা বলিয়া জ্ঞানচক্ষুদ্বারা চার্বাককে বিশেষ জ্ঞাত হইয়া পুনরায় ধর্মরাজকে কহিলেন, মহারাজ! যে ব্যক্তি আপনার প্রতি কটুক্তি করিল, এই দুরাত্মা দুর্যোধনের পরম বন্ধু চার্বাক নামে ব্রাহ্মণ...

অনন্তর সেই ব্রাহ্মণগণ চার্বাকের প্রতি নিতান্ত ক্রুদ্ধ হইয়া ভৎসনা করত হকার শব্দ পরিত্যাগ করিতে লাগিলেন। তখন চার্বাক সেই মহাত্মাদিগের ক্রোধায়িত্তে

নৃৎপ্রার হইয়া আপনি নৃৎ পাদপের দ্বার অচিরাৎ কৃতলে নিপাতিত হইল।
মহারাজ যুধিষ্ঠির তদ্বর্ণনে ব্রাহ্মণগণকে যথোচিত সন্মান করিতে লাগিলেন।...”

চাৰ্বাক-বধের এই উপাখ্যান একাধিক দিক থেকে চিত্তাকর্ষক।

এখানে চাৰ্বাক বা লোকায়তের যে-নীতিকথার পরিচয় পাওয়া বাজে তার সঙ্গে অবশ্যই মাধব-বর্ণিত ঋণ-ক্ৰমা-স্বতং-পিবৎ জাতীয় মূল ভোগলিপ্যার লেশমাত্র সম্পর্ক নেই। তার বম্বে এখানে শুধু জাতিহত্যার বিরুদ্ধে তীব্র ও নির্ভীক একটা প্রতিবাদ ফুটে উঠেছে। এদিক থেকে লোকায়তিক নীতিবোধের সঙ্গে প্রাচীন জাতিভিত্তিক সমাজের মূলমন্ত্রের সাদৃশ্য দেখা যায়। সে-সমাজে জাতিহত্যা চূড়ান্ত মহাপাতক। অবশ্যই, বেদবেত্তা ষিদ্ধান্তিগণ ওই জাতিভিত্তিক সমাজের মূল-নীতি অবদলিত করে, সে-নীতির সমর্থককে নৃৎ করে মহারাজ যুধিষ্ঠিরেরই মহিমা কীর্তন করেছেন। হয়তো কুরুক্ষেত্রের কাহিনীর অন্তরালে ওই জাতিভিত্তিক সমাজের ধ্বংসকৃত্যের উপর রাজশক্তির আধিপত্য-কাহিনীর আভাস আছে এবং শ্রীমন্তগবঙ্গীতায় স্বয়ং শ্রীভগবানের মুখে এই নবপরিস্থিতির নতুন নীতিবোধাদির মহিমা কীর্তিত হতে শোনা যায়। শ্রীভগবান অর্জুনকে বলছেন, হতো বা প্রাপ্যাসি স্বর্গং জিহ্বা বা ভোক্ষ্যসে মহীম্^{১১}। উত্তরকালে ধারা বৈদিক ঐতিহ্যের বাহক বলে নিজেদের পরিচয় দিয়েছেন সেই বেদবেত্তা ষিদ্ধান্তিগণের মূলমন্ত্র যদি এই হয় এবং এই মূলমন্ত্রের উপর নির্ভর করে তারা যদি জাতিহত্যারও একটা নৈতিক সমর্থন উদ্ভাবন করতে পেরে থাকেন, তাহলে মাধবাচার্য লোকায়তিকদের উপর যে-মূল ভোগবাদ আরোপ করছেন তা আসলে চাৰ্বাক-বধকারী ওই ব্রাহ্মণদের উপরই কতোখানি প্রযোজ্য সে-কথা ভেবে দেখবার অবকাশ থাকে নাকি? কিন্তু আপাতত জাতিভিত্তিক সমাজের সঙ্গে লোকায়ত-মতের সম্পর্কের ইংগিতটির দিকেই আমরা দৃষ্টি আবদ্ধ রাখতে চাই। কেননা, আমরা গ্রন্থমধ্যে (চতুর্থ পরিচ্ছেদে) দেখাবার চেষ্টা করেছি, মানবোন্নতির এই জাতিভিত্তিক বা প্রাক-বিভক্ত পর্ধায় মানবচেতনাও সাধারণভাবে প্রাক-অধ্যাত্মবাদী—যদিও এই প্রাক-অধ্যাত্মবাদী চেতনার বিকাশ বিচিত্র হতে পারে এবং জাতিবিশ্বাসের জটিলতায় তা আমাদের কাছে অনেকাংশেই দুর্বোধ্য ও অর্থহীন মনে হতে পারে। আমরা আরো দেখাবার চেষ্টা করেছি (পৃ. ২৪২-৩০২), দেশের রাষ্ট্রাধীনে সাম্রাজ্যের উত্থান পতন সত্ত্বেও সাধারণ মানুষের জীবন থেকে ওই প্রাক-বিভক্ত সমাজের স্মারক অসম্পূর্ণভাবেই বিলুপ্ত হয়েছে—অতএব ওই প্রাক-অধ্যাত্মবাদী পর্ধায়ের চেতনাই সাধারণ মানুষের মধ্যে *seductive charm and extensive vogue* প্রসারিত করেছে। অর্থাৎ, ভারতীয় সংস্কৃতির ক্ষেত্রে যেন ছুটি স্পষ্ট ধারা^{১২} স্বতন্ত্রভাবে প্রবাহিত হতে দেখা যায়। একদিকে অধ্যাত্মবাদের মহিমা-মুখর শ্রেণীবিভক্ত সমাজের শাসক-শ্রেণীর সংস্কৃতি। অপরদিকে প্রাক-অধ্যাত্মবাদের—এবং, অতএব প্রাক-বিভক্ত পর্ধায়ের—স্মারক-বহুল গণ-সংস্কৃতি। বিত্তীয়টিই লোকেশু আরত এবং সেই অর্থে লোকায়ত।

এদিক থেকে লোকায়ত-গ্রন্থে রিস-ভেভিডুস্-এর সিদ্ধান্তটিকে নতুনভাবে বোঝাবার অবকাশ থাকতে পারে। কেননা, লোকায়তকে সংকীর্ণ অর্থে একটি নির্দিষ্ট দার্শনিকমত

* গ্রন্থকৃত বলে রাখা যায়, বৌদ্ধ মূলও ভারতের উত্তরপূর্ব অঞ্চলটিতে—যে-অঞ্চলে তখনো তথাকথিত ব্রাহ্মণপ্রভাব আশেপাশে অপ্রতিষ্ঠিত এবং লোকায়তও বিদ্যিত নয়—জাতিভিত্তিক সমাজ বহুলাংশেই অদূর ছিলো।

হিসেবে সনাক্ত করা সত্যিই সম্ভব কিনা তা সন্দেহের কথা। রিস-ডেভিড্‌স্‌ বলছেন, লোকায়ত বলতে *folk-lore* বোঝাতো—কালক্রমে এই কোক্-লোর নিশিত হয়েছিলো এবং শেষ পর্যন্ত লোকায়ত নামটিই গালিগালাজের সামিল হয়ে পড়িয়েছিলো। কিন্তু কোক্-লোর কেন নিশিত হলো সে-প্রশ্নের উত্তর তিনি দেননি। অপরপক্ষে, গণ-সংস্কৃতির নামান্তর হিসেবে বোঝবার চেষ্টা করলে এ-প্রশ্নের ব্যাখ্যা পাওয়া যেতে পারে, কেননা, ওই তথাকথিত ব্রাহ্মণ্যনীতির প্রচারকদের পক্ষ থেকে লোকায়তকে অবদমন করবার জন্য অত্যন্ত ব্যাপক ও বিচিত্র আয়োজন হয়েছিলো : আইনকারেরা লোকায়তের বিরুদ্ধে কঠিন বিধান দিয়েছিলেন, পুরাণকারেরা লোকায়তের বিরুদ্ধে সন্ত্রাস সঞ্চারের উদ্দেশ্যে অতিকথা রচনা করেছিলেন, নাট্যকারেরা রচনা করেছিলেন ব্যঙ্গবিজ্ঞপ। সংকীর্ণ অর্থে একটি নির্দিষ্ট মতবাদের খণ্ডন হিসেবে বিশেষত দেশের আইনকার ও পুরাণকারদের এতো রকম প্রচেষ্টা অসামঞ্জস্যমূলকই মনে হয় না কি ?

কিছুকিছু নমুনা দেখা যায়। লোকায়তের বিরুদ্ধে মহুর বিধান প্রসঙ্গে শ্রীযুক্ত জে. ম্যার^{১*} বলছেন,

Such heretics appear to have been numerous when the Institutes were compiled, as the faithful are warned (IV : 61) against living in a village 'overrun with heretics'; 'a kingdom in which *sudras* predominate, overrun with nihilists and *destitute* of Brahmins' is said (VIII : 22) to be doomed to destruction ; a king who is a nihilist is threatend with perdition (VIII. 309) and it is enjoined (IX : 225) that heretics shall be banished. Allusion is said to be made in V, 89, 90 and VIII, 363 to female anchorites of a heretical religion.

একই প্রসঙ্গে অধ্যাপক হরেন্দ্রনাথ দাসগুপ্ত^{২*} বলছেন,

Manu says that the Brahmin who, through a greater confidence in the science of logic (*hetu-sastra*) disregards the authority of the Vedas and the *smriti*, are but *nastikas* who should be driven out by good men...Again in Manu IV. 30, it is said that one should not even speak with the heretics (*pasandino*) transgressors of caste disciplines (*vikramasthan*), hypocrites (*vaidal-vratika*), double-dealers and sophists (*haituka*).

শ্রীযুক্ত ম্যার এবং অধ্যাপক দাসগুপ্ত উভয়ের মতেই, মহুর এই বিধানগুলি লোকায়তিকদের প্রতিই প্রযুক্ত। অতএব প্রশ্ন উঠতে পারে : প্রাচীনকালের আইনকর্তারা যদি সত্যিই এতোভাবে লোকায়তিকদের দমন করবার আয়োজন করে থাকেন, তাহলে কি এগুলিকে শুধুমাত্র একটি নির্দিষ্ট মতবাদের খণ্ডন-প্রচেষ্টা বলে গ্রহণ না করে, তথাকথিত ব্রাহ্মণ্য-সংস্কৃতির প্রতিষ্ঠাতাদের পক্ষে লোকসংস্কৃতিকে অবদলিত করবার এবং তার উপর

ওই ব্রাহ্মণ্য-সংস্কৃতির মহিমাকেই প্রতিষ্ঠা করবার প্রচেষ্টা বলেই সন্দেহ করবার অবকাশ থাকে না ?

লোকায়তের বিরুদ্ধে পুরাণকারদের প্রচার প্রচেষ্টাও এই সন্দেহকেই দৃঢ়তর করতে চায়।

বিষ্ণুপুরাণে^{১১} বলা হয়েছে, অশ্বরদের মোহগ্রস্ত করবার উদ্দেশ্যেই মারামোহ তাঁদের মধ্যে এই মারাত্মক মতাদর্শ প্রচার করেছিলেন। এরই মোহে পড়ে অশ্বরেরা বৈদিক জ্ঞানকে উপহাস করতে শিখলেন ; অতএব তাঁদের দারুণ অধঃপতন ঘটলো। সেই অবকাশে দেবতারা শক্তি সঞ্চয় করে তাঁদের বিরুদ্ধে অভিযান করলেন এবং সহজেই অশ্বরদের পরাজিত করলেন।

মৈত্রী উপনিষদেও^{১২} মোটের উপর একই পৌরাণিক উপাখ্যানের সন্ধান পাওয়া যায়। উপনিষদের এই উপাখ্যানটি অশ্বসারে দেবগুরু বৃহস্পতি অশ্বরগুরু শুক্রের ছদ্মবেশ ধারণ করে ইজের নিরাপত্তার উদ্দেশ্যেই অশ্বরদের মধ্যে এই মারাত্মক ও অবিজ্ঞ-মূলক মতাদর্শ প্রচার করেছিলেন—সেই অবিজ্ঞতার প্রভাবেই অশ্বরেরা অধর্মকে ধর্ম এবং ধর্মকে অধর্ম মনে করতে শুরু করেন।

পৌরাণিক কাহিনী অবশ্যই ইতিহাস নয়। কিন্তু পৌরাণিক কাহিনীর অন্তরালে ঐতিহাসিক তথ্যের ইংগিত পাওয়াও অসম্ভব নয়। লোকায়ত-গ্রন্থে আমরা যে-পৌরাণিক কাহিনীর সন্ধান পাই সেগুলির মূল ইংগিত হলো, লোকায়ত-মত আসলে অশ্বরদেরই মত—অশ্বর-মত।

এই দিক থেকে লোকায়ত-গ্রন্থে অধ্যাপক হরেন্দ্রনাথ দাসগুপ্তের সিদ্ধান্তটিকে নতুনভাবে বোঝবার অবকাশ থাকতে পারে। আমরা ইতিপূর্বেই দেখেছি—এবং গ্রন্থমধ্যে (পৃ. ৪৩৪-৪৪৪, এবং ৫৩৩-৫৪০) এ-বিষয়ে বিস্তারিতভাবে আলোচনা করবারও চেষ্টা করেছি—যে প্রধানতই ছানোগা-উপনিষদের ইজ-বিরোচন সংবাদের উপর নির্ভর করে অধ্যাপক হরেন্দ্রনাথ দাসগুপ্তও লোকায়ত-মতকে অশ্বরমত বলেই সনাক্ত করবার চেষ্টা করেছেন। অধ্যাপক দাসগুপ্ত মনে করেন, অশ্বর বলতে এখানে প্রাচীন হুমেরীয়দেরই উল্লেখ করা হয়েছে। এ-বিষয়ে অবশ্যই অজ্ঞাত ভারততত্ত্ববিদেরা তাঁর সঙ্গে একমত হবেন না। কিন্তু অশ্বর বলতে ধানেরই বোঝাক না কেন, তাঁদের সংস্কৃতি যে-বেদবিরোধী ছিলো এবং অতএব বৈদিক ঐতিহ্যের বাহকেরা অন্তত পরবর্তীকালে যে তাঁদের অভ্যস্ত ভ্রূণার চোখে দেখবার চেষ্টা করেছিলেন—এ-বিষয়ে সন্দেহের অবকাশ নেই। শ্রীমদ্ভগবদ্গীতায় শ্রীভগবান বলছেন,

যৌ ভূতসর্গো লোকেহস্মিন্ দৈব আশ্বর এব চ।

দৈবো বিত্তরশঃ প্রোক্ত আশ্বরং পার্থ মে শৃণু ॥ ১৬.৬ ॥

প্রযুক্তিক নিরুক্তিক জনা ন বিদুরাশ্বরাঃ।

ন শৌচং নাপি চাচারো ন সত্যং ভেদু বিজ্ঞতে ॥ ১৬.৭ ॥

এর সঙ্গে বিষ্ণুপুরাণ, মৈত্রী উপনিষদ প্রভৃতিতে ব্যক্ত অশ্বরমতের প্রতি স্মৃণা ও বিবেচনের তুলনা করা যায়।

স্বপ্নের বিষয় উপনিষদ এবং গীতায় এই স্মৃণা-বিবেচনের পরিচয় ছাড়াও অশ্বরমত সংক্রান্ত কয়েকটি নির্দিষ্ট তথ্যেরও আভাস পাওয়া সম্ভব ; লোকায়তের পুনর্গঠন-প্রচেষ্টার সেগুলি আমাদের সহায়ক হতে পারে।

আমরা এ-জাতীয় ছুটি তত্ত্বের উল্লেখ করবো। এক : আত্মতত্ত্ব। দুই : সৃষ্টিতত্ত্ব। এবং আমরা দেখাবার চেষ্টা করবো, উভয় তত্ত্বের দিক থেকেই এই অস্থরমতের—তথা লোকায়ত মতের—সঙ্গে তত্ত্বের আশ্চর্য সাদৃশ্য খুঁজে পাওয়া যায়। অতএব, মহামহোপাধ্যায় হরপ্রসাদ শাস্ত্রী লোকায়তর সঙ্গে তাত্ত্বিকাদি সম্প্রদায়গুলির যে-অভিন্নতা প্রতিপাদন করবার চেষ্টা করেছেন তার তাৎপর্য লক্ষ্যমূল্য নয়।

প্রথমত আত্মতত্ত্বের কথাটা দেখা যাক।

মৈত্রী উপনিষদের (৭. ১০) উপাখ্যান অহুসারে দেব ও অস্থর উভয়েই আত্মকাম হয়ে (আত্মজ্ঞানের উদ্দেশ্যে) ব্রহ্মার নিকট উপস্থিত হয়েছিলেন। ব্রহ্মাকে নমস্কার করে তাঁরা বললেন, ভগবন্, আমরা আত্মকাম হয়েছি, আমাদের (আত্মতত্ত্ব) বলুন। ব্রহ্মা অনেকক্ষণ চিন্তা করে স্থির করলেন, এই অস্থরেরা ব্রাস্ত আত্মতত্ত্বেরই যোগ্য। তাই তিনি তাদের সম্পূর্ণ ব্রাস্ত উপদেশ দিলেন। অতএব এই অস্থরেরা মিথ্যাকেই সত্য বলে ভেদে জীবনযাপন করে—ইন্দ্রজালের প্রভাবে যে-রকম অনুভবই সত্য বলে প্রতীয়মান হয় সেই রকম।

অস্থরদের আত্ম-তত্ত্ব ব্রহ্মার কাছ থেকেই শেখা কিনা এ-বিষয়ে সন্দেহের অবকাশ থাকলেও মৈত্রী উপনিষদের উপাখ্যান থেকে একটি কথা নিঃসন্দেহে বুঝতে পারা যায় : এখানে উপনিষদের ঋষি অস্থরমতের মধ্যে বিশেষ করে আত্মতত্ত্বটিকেই ব্রাস্ত ও হেয় প্রতিপন্ন করবার চেষ্টা করেছেন। অবশ্যই অস্থরদের আত্মতত্ত্ব বলতে ঠিক কী বোঝাতো সে-কথা মৈত্রী উপনিষদে স্পষ্টভাবে বলা হয়নি—কেননা, ব্রহ্মা অস্থরদের মধ্যে কোন নির্দিষ্ট মতবাদ প্রচার করেছিলেন সে-প্রশ্নের উত্তর মৈত্রী উপনিষদে পাওয়া যায় না।

কিন্তু ছান্দোগ্য উপনিষদে এই প্রশ্নেরই উত্তর পাওয়া যায়। আমরা গ্রন্থমধ্যে (পৃ. ৪৩৮—৪৩৯) ছান্দোগ্যর ইন্দ্র-বিরোচন সংবাদটি উদ্ধৃত করেছি। এখানে শুধুমাত্র এটুকু উল্লেখ করলেই হবে যে, ছান্দোগ্যর উপাখ্যান অহুসারে অস্থরদের এই আত্মতত্ত্ব বলতে দেহাত্মবাদ বা দেহতত্ত্বই বোঝাতো—বস্তুত এইদিক থেকেই অধ্যাপক সুরেন্দ্রনাথ দাসগুপ্ত লোকায়তর সঙ্গে অস্থরমতের অভিন্নতা অহুমান করেছেন।

মাধবাচার্যের বর্ণনা অহুসারেও এই দেহতত্ত্বই লোকায়তিকদের একটি প্রধান প্রতিপাদ্য। কিন্তু নানা কারণে আমরা মাধবের এই বর্ণনাটির উপর আস্থা স্থাপন করতে স্খিধাবোধ করেছি। তবু এই দেহাত্মবাদই যে লোকায়তিকদের প্রধানতম প্রতিপাদ্য ছিলো সে-বিষয়ে মাধবাচার্যের রচনার চেয়েও অনেক পুরোনো প্রমাণ সংগ্রহ করা সম্ভব। আমরা ছুটি প্রমাণের উল্লেখ করবো। এক, শঙ্করাচার্যের ব্রহ্মসূত্রভাষ্যে দুই, প্রাচীন বৌদ্ধ শাস্ত্র।

ব্রহ্মসূত্রের ভাষ্যে শঙ্করাচার্য তিনবার লোকায়তিকদের কথা উল্লেখ করেছেন এবং তিনবারই তিনি লোকায়ত-মত হিসেবে দেহাত্মবাদকেই সনাক্ত করতে চেয়েছেন। যথা : “দেহমাত্র চৈতন্যবিশিষ্টাম্বেতি প্রাক্তা জনা লোকায়তিকাস্ প্রতিপন্নঃ (১. ১. ২)”; “লোকায়তিকানামপি চেতন এব দেহোইচেতনানাং রথাদীনাং প্রবর্তকো দৃষ্ট... (২. ২. ২)”; “অত্রৈকে দেহমাত্রাত্মদর্শিনো লোকায়তিকা দেহব্যতিরিক্ত-শ্রাস্তোইভাবঃ মন্তমানাঃ সমস্তব্যস্তেবু বাহ্যেবু পৃথিব্যাদিষদৃষ্টমপি চৈতন্য শরীরাকারপরিণতেবু ত্তেবু ত্রাদিতি সম্ভাবয়ন্তেভ্যচৈতন্য মদশক্তিবহির্জান চৈতন্যবিশিষ্টঃ কায়ঃ পুরুষ ইতি চাহঃ (৩. ৩. ৫৩)”। অতএব, শঙ্করাচার্যের এই উক্তিগুলি থেকে অহুমিত হয়

যে, তাঁর সময় পর্যন্ত এই দেহাত্মবাদই লোকায়তমতের প্রধানতম বৈশিষ্ট্য বলে বিবেচিত হয়েছিলো।

লোকায়ত-মতের এই ব্যাখ্যার উল্লেখ করেই রিস্-ডেভিড্‌স্‌^{১৩} মন্তব্য করছেন,

A very similar, if not indeed the very same view is also controverted in the *Brahmajala Sutta* and is constantly referred to throughout the Pitakas under the stock phrase *tam jivam tam sariram* (for instance in *Mahali* and *Jaliya Suttas*...)

রিস্-ডেভিড্‌স্-এর তর্জমা^{১৩} অনুসারে ব্রহ্মজাল সূত্র প্রভৃতি প্রাচীন বৌদ্ধ গ্রন্থে উল্লিখিত এই দেহাত্মবাদের বর্ণনা হলো,

In the first place, brethren, some recluse or Brahman puts forth the following opinion, the following view : "Since, Sir, this soul has form, is built up of the four elements, and is the offspring of father and mother, it is cut off, destroyed, on the dissolution of the body ; and does not continue after death ; and then, Sir, the soul is completely annihilated."...

যদি প্রাচীন বৌদ্ধ শাস্ত্রে বারবার এই দেহাত্মবাদেরই উল্লেখ পাওয়া যায় তাহলে অন্তত এটুকু অস্বীকার্য হতে বাধ্য যে, বৌদ্ধ-ভারতে এ-জাতীয় একটি মতবাদ নিশ্চয়ই প্রচলিত ছিলো। এ-বিষয়েও কোনো সন্দেহ নেই—এবং স্বয়ং রিস্-ডেভিড্‌স্-ই সেদিকে আমাদের দৃষ্টি আকর্ষণ করেছেন—যে ওই প্রাচীন বৌদ্ধ শাস্ত্রেই ‘লোকায়ত’ এবং ‘লোকায়তিক’ শব্দের বহুল উল্লেখ পাওয়া যায়। কিন্তু রিস্-ডেভিড্‌স্‌ বলছেন, বৌদ্ধ শাস্ত্রের কোথাও উপরোক্ত দেহাত্মবাদই যে লোকায়তিকদের মতবাদ এ-কথা স্পষ্টভাবে বলা হয়নি। অর্থাৎ, দেহাত্মবাদের উল্লেখ পাওয়া যাচ্ছে এবং লোকায়ত নামেরও উল্লেখ পাওয়া যাচ্ছে—কিন্তু উভয়ের মধ্যে কোনো স্থানিষ্ঠ সম্পর্কের নির্দেশ পাওয়া যাচ্ছে না। আর তা যাচ্ছে না বলেই রিস্-ডেভিড্‌স্‌ দাবি করছেন, দুয়ের মধ্যে কোনো সম্পর্ক অস্বীকার্য হতে পারে না। ফলে, রিস্-ডেভিড্‌স্-এর যুক্তি^{১৩} অনুসারে, শঙ্করাচার্য যখন লোকায়ত-মত হিসেবে এই দেহাত্মবাদেরই উল্লেখ করতে চান তখন তাঁর উক্তি ভ্রান্ত হওয়াই স্বাভাবিক :

Samkara, in setting forth his theory of the soul, controverts a curious opinion which he ascribes to Lokayatikas,—possibly wrongly, as the very same opinion was controverted ages before in the Pitakas, and not there called Lokayata, though the word was used in Pitaka times.

কিন্তু আমরা রিস্-ডেভিড্‌স্-এর এ-যুক্তি স্বীকার করতে বিধা বোধ করছি। পিটকে

এই দেহাত্মবাদের খণ্ডনই আছে, পিটকে ওই লোকায়ত নামও আছে; কিন্তু লোকায়ত বলতে যে দেহাত্মবাদই বোঝাতো তা স্পষ্টভাবে বলা নেই। এ-কথা নিশ্চয়ই স্বীকার-যোগ্য; কিন্তু এর থেকেই রিস্-ডেভিড্‌স্-এর সিদ্ধান্ত প্রমাণিত হয় না। যদি পিটক-সাহিত্যে ওই দেহাত্মবাদেরই নামান্তর পাওয়া যেতো, কিংবা, লোকায়ত নামের সঙ্গে তত্ত্বান্তরের সম্পর্ক নির্দিষ্ট হতো,—তাহলে তাঁর সিদ্ধান্তটি সমর্থনযোগ্য হতে পারতো। সে-জাতীয় কোনো ইংগিত বৌদ্ধ শাস্ত্রে নেই। এক্ষেত্রে রিস্-ডেভিড্‌স্-এর সিদ্ধান্তটি মানতে হলে কল্পনা করা প্রয়োজন যে, বৌদ্ধ ভারতে এই দেহাত্মবাদের প্রভাব প্রকৃত হলেও তার কোনো অন্তত্ব নাম ছিলো না, কিংবা অন্তত বৌদ্ধ-শাস্ত্র প্রণেতারা সে-নামটি উল্লেখ করা প্রয়োজন বোধ করেননি। আরো কল্পনা করা প্রয়োজন যে, বৌদ্ধভারতে লোকায়ত বলতে অন্য কোনো তত্ত্ব বোঝাতো; কিন্তু বৌদ্ধ-শাস্ত্র প্রণেতারা শুধুমাত্র লোকায়ত নামটি ব্যবহার করেই সন্তুষ্ট হতেন—লোকায়ত বলতে যে-তত্ত্ব বোঝাতো তার উল্লেখ করা প্রয়োজন বোধ করেননি। কিন্তু উভয় সম্ভাবনাই কষ্টকল্পিত হতে বাধ্য।

অপরপক্ষে, এই প্রসঙ্গে শঙ্করাচার্যের সাক্ষ্যকেও এতোখানি লঘু মনে করবার সঙ্গত কারণ নেই। কেননা, রিস্-ডেভিড্‌স্-এর মন্তব্য মানতে হলে স্বীকার করা প্রয়োজন যে, শঙ্করাচার্য যে-মতটির নাম দিচ্ছেন লোকায়ত সেটির নাম আসলে লোকায়তই নয়, অন্য কিছু; কিংবা হয়তো তার নিজস্ব কোনো নামই ছিলো না। যদি তাই হয় তাহলে তা সত্ত্বেও শঙ্করাচার্য কেন একে লোকায়ত আখ্যা দিলেন, সে-প্রশ্নের একটা সঙ্গত ব্যাখ্যা থাকে প্রয়োজন। ব্যাখ্যা হিসেবে রিস্-ডেভিড্‌স্‌ হয়তো বলবেন, ইতিমধ্যে লোকায়ত শব্দটিই গালিগালাজের সামিল হয়ে পড়েছিলো। কিন্তু সে-বিষয়ে কোনো প্রমাণ নেই। তাছাড়া, গালিগালাজ হিসেবে ভারতীয় দার্শনিক সাহিত্যে অত্যন্ত শব্দের প্রচলন বিরল নয়।

বরং রিস্-ডেভিড্‌স্‌ নিজেরই এই যে-সব তথ্যের প্রতি আমাদের দৃষ্টি আকর্ষণ করেছেন তার থেকেই এ-সিদ্ধান্তে উপনীত হওয়া স্বাভাবিক যে, লোকায়ত বলতে প্রধানতই এই দেহাত্মবাদ বোঝাতো : বৌদ্ধশাস্ত্রে এ-দেহাত্মবাদের বহুল উল্লেখ পাওয়া যায়, লোকায়ত নামের উল্লেখও বৌদ্ধ শাস্ত্রে বিরল নয়; এবং দুয়ের মধ্যে স্পষ্ট সম্পর্কের যে-উল্লেখ বৌদ্ধ শাস্ত্রে পাওয়া যাচ্ছে না, তা শঙ্করাচার্যের রচনায় পাওয়া যায় বলেই আমরা অনুমান করতে পারি যে, এ-বিষয়ে শঙ্করাচার্যের উক্তিগুলি বৌদ্ধ তথ্যের পরিপূরক হিসেবেই বিবেচিত হওয়া উচিত।

অতএব, এইভাবে লোকায়তের পুনর্গঠনে আমরা একটি স্থানচিত্র মন্তব্যে উপনীত হতে পারি : লোকায়তিকদের একটি প্রধানতম তত্ত্ব বলতে দেহাত্মবাদই বুঝতে হবে। বিহুপূরণ, মৈত্রী উপনিষদ প্রভৃতির সাক্ষ্য অনুসারে অনুমান হয় যে, প্রাচীনরা এই লোকায়তকেই অল্পমত বলে বর্ণনা বা নিন্দা করেছিলেন। এবং অধ্যাপক হরেন্দ্রনাথ দাসগুপ্ত যেমন দেখাচ্ছেন, ছান্দোগ্য উপনিষদের ইন্দ্র-বিরোচন উপাখ্যান অনুসারেও অল্পমত বলতে এই দেহাত্মবাদই।

কিন্তু, আমরা একটু আগেই দেখাবার চেষ্টা করেছি, লোকায়তের সঙ্গে তথাকথিত ব্রাহ্মণ্যসংস্কৃতির সংঘর্ষ অনেকাংশেই দুটি বিরুদ্ধ সংস্কৃতির মধ্যে সংঘর্ষের আভাস দেয়। এবং লোকায়ত নামের ব্যুৎপত্তিগত অর্থও হলো, সাধারণ লোকের মধ্যে পরিব্যাপ্ত। অধ্যাপক বেলডেলকার এবং রানাডে লোকায়তের *extensive vogue and seductive charm*-এর

উল্লেখ করছেন। অতএব প্রশ্ন ওঠে, ভারতীয় ইতিহাসে বৈদিক ঐতিহ্য-বিরুদ্ধ এমন কোনো সাংস্কৃতিক ধারার পরিচয় কি আমরা পাই যা শুধু স্থপ্রাচীনই নয়, তা একাধারে দেহাত্মবাদী এবং লোকেশু আয়ত, দুই-ই।

ভারতীয় সংস্কৃতির ক্ষেত্রে দুটি স্বতন্ত্র ধারা প্রবাহিত হতে দেখা যায়,—বৈদিক ও তান্ত্রিক। দ্বিতীয়টি প্রসঙ্গে আধুনিক বিদ্বান^{১০} বলছেন,

In the popular knowledge and belief they have practically superseded the Vedas over a large part of India...

এইদিক থেকে তান্ত্রিকাদি ধ্যানধারণাকেই লোকেশু আয়ত আখ্যা দেওয়া যায় কিনা তা ভেবে দেশবার অবকাশ থাকতে পারে। বিশেষত, বাংলা দেশের সংস্কৃতির ক্ষেত্রে এ-রকমই একটা সন্দেহ দৃঢ় হতে চায় : “সে-সব খাটি বাংলার জিনিস যদি খুঁজিয়া বাহির করিতে চাও, তবে বাঙালীর বৈষ্ণব ধর্ম, সহজিয়া ধর্ম এবং বাংলার তন্ত্র ও তান্ত্রিক ধর্ম বুঝিবার এবং জানিবার চেষ্টা কর”।^{১১} এবং, “ব্রাহ্মণ্য-প্রতিষ্ঠার চেষ্টায় বাঙলায় অনেক জাল জুয়াচুরি চলিয়াছিল, ঘটক ঠাকুরেরা অনেক সত্যের গোপন করিয়াছিলেন, স্মার্ত নার্টোর ও নদীয়ার ব্রাহ্মণ রাজাদের প্রভাবে ও চেষ্টায় আরও অনেক গোলমাল ও গোলযোগ সৃষ্টিশাস্ত্রের রূপার তবকে ঢাকা পড়িয়াছে”।^{১২} শ্রীযুক্ত পাঁচকড়ি বন্দ্যোপাধ্যায় আরো দেখাচ্ছেন, যদিও উত্তরকালে ব্রাহ্মণ্য প্রতিষ্ঠার প্রচারকেরা তন্ত্রের সঙ্গে নানান আপোষ করেছিলেন এবং যদিও কালক্রমে বৌদ্ধ ও হিন্দু মনীষা তন্ত্রের উপর “একটা নূতন ধর্মের প্রাসাদ গড়িয়া তুলিয়াছিলেন,” তবুও তন্ত্র অতি প্রাচীন—বৌদ্ধ ধর্মের চেয়েও প্রাচীন—এবং আদিতে তা ব্রাহ্মণ্য বিরোধী তথাকথিত ইতর জাতিদের মধ্যেই প্রচলিত ছিলো^{১৩}।

ভারতীয় সংস্কৃতির ইতিহাসে তন্ত্রকেই কেন বৈদিক ঐতিহ্যের বিরোধী লোকায়তিক ঐতিহ্যের পরিচায়ক মনে করা অসঙ্গত নয়, এ-বিষয়ে গ্রন্থমধ্যে আমরা দীর্ঘ আলোচনা করেছি। অতএব এখানে প্রশ্ন হলো, লোকায়তিক সংস্কৃতি বলতে যদি এই তন্ত্রকেই বুঝিয়ে থাকে তাহলে তার সঙ্গে আলোচ্য দেহাত্মবাদের সম্পর্ক কি? শ্রীযুক্ত পাঁচকড়ি বন্দ্যোপাধ্যায়ের^{১৪} রচনা থেকেই আমরা এ-প্রশ্নের উত্তর উদ্ধৃত করতে পারি : “বাহা আছে দেহভাণ্ডে, তাহাই আছে ব্রহ্মাণ্ডে—‘ব্রহ্মাণ্ডে যে গুণাঃ সন্তি তে তিষ্ঠন্তি কলেবরে’। ইহাই সকল তন্ত্রের সিদ্ধান্ত।...তন্ত্র বলিতেছেন যে, যখন ব্রহ্মাণ্ড ও দেহভাণ্ড একই পদ্ধতি অনুসারে, একই রকমের উপাদান সাহায্যে নির্মিত, উভয়ের মধ্যে একইভাবে নানা শক্তির খেলা হইতেছে, তখন দেহগত শক্তির উন্মেষ ঘটাইতে পারিলে ব্রহ্মাণ্ডের শক্তি তোমার অস্থকুল, সহায়ক হইবে।...এ দেশের সিদ্ধগণ বলেন যে, মহামুদ্রার মতন পূর্ণাবয়ব যন্ত্র আর নাই; এমন যন্ত্র আর কেহ গড়িতে পারে না, এমন যন্ত্র নির্মাণ করাও মানুষের পক্ষে সম্ভবপর নহে। অতএব এই যন্ত্রই সকল গুণ্ড এবং স্তম্ভ শক্তির উন্মেষ ঘটাইতে পারিলে, অল্প কোনো স্বতন্ত্র যন্ত্র ব্যতিরেকে তোমার বাসনা পূর্ণ হইতে পারে।” তাই তন্ত্রসাধনার নাম কায়সাধনা, তন্ত্রতন্ত্রের নাম দেহতন্ত্র। এবং এই দেহতন্ত্রের কথাই যদি in the popular knowledge and belief...have practically superseded the Vedas over a large part of India, তাহলে বিপক্ষ দার্শনিকদের পক্ষে এই যতটিকেই লোকায়ত আখ্যা দেওয়া বাতাবিক হয় না কি?

কিন্তু মহাত্মারতের চার্বাক-বথ বৃত্তান্তটি অবলম্বন করে আমরা দেখেছি,

এই লোকায়ত-মতের সঙ্গে প্রাক্-বিভক্ত জাতিভিত্তিক সমাজের ধ্যানধারণার একটা সম্পর্কও অসম্ভব নয়। এবং গ্রন্থমধ্যে তাত্ত্বিকাদি ধ্যানধারণার উৎস-সন্ধানে অগ্রসর হয়ে আমরা ওই প্রাক্-বিভক্ত সমাজের আলোচনাতেই গিয়ে পড়তে বাধ্য হয়েছি।

শ্রীমন্তগবদগীতায় অম্বর-মত সংক্রান্তই আর একটি নির্দিষ্ট তত্ত্বের আভাস পাওয়া যায়; লোকায়তের পুনর্গঠনে সেটিও আমাদের পক্ষে সহায়ক হতে পারে। এই তত্ত্ব হলো অম্বরদের সৃষ্টি-তত্ত্ব।

শ্রীমন্তগবদগীতায় শ্রীভগবান অম্বর-মত হিসেবে যে-মতটির উল্লেখ করছেন, শ্রীধরস্বামী^{১১} বলছেন সেটি আর কিছুই নয় লোকায়ত-মত মাত্র। অন্যান্য সূত্রেও অম্বর-মতের সঙ্গে লোকায়তের সম্পর্কের ইংগিত পাওয়া যায়; তাই শ্রীধরস্বামীর এই মন্তব্যকে অবজ্ঞা করবার কোনো কারণ নেই।

এই অম্বর-মত—তথা লোকায়ত-মতের—ব্যাখ্যায় শ্রীভগবান বলছেন,

অসত্যমপ্রতিষ্ঠং তে জগদাহরনীশ্বরম্।

অপরম্পরসমুৎং কিমন্তং কামহৈতুকম্ ॥ ১৬.৮।

প্রথম পঙক্তিটির ব্যাখ্যা নিয়ে মতাস্তর থাকতে পারে; সম্ভবত এর তাৎপৰ্য হলো ঈশ্বর-সৃষ্টি বা ঈশ্বর-প্রতিষ্ঠিত অর্থে জগৎ সত্য নয়, কেননা ঈশ্বর নেই। কিন্তু দ্বিতীয় পঙক্তিটির অর্থ অস্পষ্ট নয় এবং আমাদের বর্তমান আলোচনায় এই দ্বিতীয় পঙক্তিটিই বিশেষভাবে প্রাসঙ্গিক। এর অর্থ হলো, জগৎ জী-পুরুষের মিলনজাত এবং কামোদ্ভূত। অম্বরদের—তথা লোকায়তিকদের—সৃষ্টিতত্ত্ব বলতে যদি এই বোঝায় তাহলে লোকায়ত-মতকে সনাক্ত করা আমাদের পক্ষে সূকঠিন হবার কথা নয়। কেননা, তত্ত্বসাহিত্যে আমরা ঠিক এই সৃষ্টিতত্ত্বেরই পরিচয় পাই : “যে পদ্ধতিক্রমে নরনারীর সংযোগে নূতন জীবের সৃষ্টি হয়, সেই পদ্ধতিক্রমে পুরুষ-প্রকৃতির সংযোগে বিশ্বসংসারের উদ্ভব হইয়াছে।...মহাকাশে বাহা স্পন্দন, নরনারীর মধ্যে তাহা কাম ও মদনের লীলা।...কাম ও মদন জন্ত যেমন নূতন জীবের নাম ও রূপের বিকাশ হয়, তেমনিই পুরুষপ্রকৃতির মধ্যে কাম ও মদনের স্পন্দন জন্ত বিশ্বব্যাপী নাম ও রূপের বিকাশ হইয়াছে।...তত্ত্ববিশেষে বিশ্বসৃষ্টির জন্ত শিবশক্তির এবং জীবসৃষ্টির জন্ত নরনারীর মিলনের একতা পদে পদে খুলিয়া ব্যাখ্যা করিয়া দেওয়া আছে।”^{১২}

তাহলে, সৃষ্টিতত্ত্বের দিক থেকেও শ্রীভগবান-উক্ত অম্বরমতকে—তথা লোকায়ত-মতকে—তাত্ত্বিকাদি ধ্যানধারণার সঙ্গে অভিন্ন মনে করবার অবকাশ আছে। আমরা গ্রন্থমধ্যে (পৃ.৫৩৩—৫৪০) এ-বিষয়ে আরো কিছু প্রাসঙ্গিক তথ্যের উল্লেখ করেছি। অবশ্যই এ-জাতীয় তথ্যের মধ্যে সবচেয়ে উল্লেখযোগ্য তথ্য বলতে গুণরত্নের লোকায়ত-বর্ণন (পৃ.৪৩৪-৩৫)। এবং রহামহোপাধ্যায় হরপ্রসাদ শাস্ত্রী প্রধানত তার উপর নির্ভর করেই লোকায়তের সঙ্গে কাপালিক, সহজিয়া প্রভৃতি তাত্ত্বিক ধ্যানধারণার সম্পর্ক অস্বসন্ধান করেছেন।

অবশ্যই লোকায়তকে এইভাবে ব্যাপক অর্থে তাত্ত্বিকাদি ধ্যানধারণা বলে সনাক্ত করবার চেষ্টার নানা বাধা আছে। প্রধান বাধা হলো, লোকায়ত-সম্বন্ধে আমাদের প্রচলিত ধারণা এবং তত্ত্ব সম্বন্ধে আমাদের প্রচলিত ধারণা—দ্বয়ের মধ্যে সঙ্গতি নেই। কিন্তু

লোকায়ত-সংক্রান্ত আমাদের প্রচলিত ধারণাটি প্রধানতই মাধবের কাছ থেকে পাওয়া ; এবং আমরা দেখেছি মাধবের উপর ঐকান্তিক নির্ভরতায় বাধা আছে। অপরপক্ষে, গ্রন্থমধ্যে আমরা তন্ত্রতত্ত্বের আলোচনায় অগ্রসর হয়ে দেখেছি যে, তন্ত্র-সংক্রান্ত আমাদের প্রচলিত ধারণাটিও বহুলাংশেই সংশোধন-সাপেক্ষ। কেননা, তন্ত্রের-আদি অকৃত্রিম রূপটির উপর উত্তরকালে নানা প্রকার বৌদ্ধ ও হিন্দু ধ্যানধারণা অধ্যাক্ষ হয়েছিল এবং তারই ফলে আমরা অনেক সময় এই অধ্যাক্ষ ধ্যানধারণাগুলিকেই তন্ত্রের বৈশিষ্ট্য বলে ভুল করে থাকি। তন্ত্রের উপর উত্তরকালে অধ্যাক্ষ ওই ধ্যানধারণাগুলির প্রভাব মুক্ত হয়ে আমরা যদি তন্ত্রের আদিরূপটির অহুসঙ্কান করি তাহলে হয়তো আমরা অধ্যাক্ষবাদের পরিবর্তে পরিচয় পাবো বস্তুবাদেরই—সে বস্তুবাদ যতো অশুট ও যতো প্রাকৃতিকই হোক না কেন, যতাই শুল হোক না কেন তার বাস্তব জ্ঞানের দৈন্ত। অতএব, মাধবের প্রভাব মুক্ত হয়ে লোকায়তকে এবং এই অধ্যাক্ষ ধ্যানধারণাগুলির প্রভাব মুক্ত হয়ে তন্ত্রের আদি অকৃত্রিম রূপকে আমরা যদি চেনবার চেষ্টা করি তাহলে হয়তো দুয়ের মধ্যে অসঙ্গতি এমন প্রকট মনে হবে না।

কিন্তু, প্রশ্ন উঠবে, তন্ত্র-সংক্রান্ত আমাদের উত্তরকালের ধ্যানধারণাকে যেভাবেই সংশোধন করা যাক না কেন, এ-বিষয়ে কোনো সন্দেহের অবকাশ থাকতে পারে না যে, তন্ত্র প্রধানতই একটি সাধনপদ্ধতি ; তার তত্ত্বের দিকটুকু এই সাধনপদ্ধতির সঙ্গে অঙ্গাঙ্গী সম্বন্ধে সংযুক্ত। অর্থাৎ, তন্ত্রের এই আত্মগাঢ় দিকটিই প্রধান। এবং যদি তাই হয় তাহলে লোকায়তের সঙ্গে তার সাদৃশ্য বা সঙ্গতি কোথায় ?

উত্তরে বলা যায়, লোকায়ত নামেরও হয়তো এককালে কিছু আত্মগাঢ় তাৎপর্য ছিলো। এ-বিষয়ে প্রাচীন রচনার কিছুকিছু ইংগিত উল্লেখ করা যায়।

প্রাভাকর মীমাংসকদের সমালোচনা করে কুমারিল ভট্ট বলছেন, “প্রায়ৈণৈব হি মীমাংসা লোকে লোকায়তিকৃত। তন্ম আন্তিকপথে কতু'ম্ অয়ম্ যত্নঃ কৃতো ময়া” (বার্তিক : ১০)। অর্থাৎ, লোকে মীমাংসাকে প্রায় লোকায়তেরই সামিল করে তুলেছিলো, আমি তাকে আন্তিক-পথে নিয়ে আসতে যত্নবান হয়েছি। প্রশ্ন হলো, কুমারিল এখানে লোকায়ত-শব্দকে ঠিক কোন অর্থে ব্যবহার করছেন ? আধুনিক বিদ্বানেরা^{১০} বলেন, প্রাভাকর মীমাংসকেরা নিরীশ্বর-বাদী ছিলেন এবং সেই অর্থেই কুমারিল তাঁদের প্রায়-লোকায়তিক বলে বর্ণনা করছেন। কিন্তু আত্মগাঢ় দিকের উপর একান্ত গুরুত্ব আরোপ করবার উৎসাহ ছাড়া পূর্বমীমাংসার কথা ভাবা যায় না—প্রাভাকর এবং তাঁর উভয় সম্প্রদায়ের বেলাতেই এই কথা। অতএব, এমন হওয়া অসম্ভব নয় যে, কুমারিল এখানে লোকায়ত শব্দের সাহায্যে শুধুমাত্র নিরীশ্বরবাদই বোঝাতে চাইছেন না, ঈশ্বর-বিহীন অত্মগাঢ়-পরায়ণতার কথাই উল্লেখ করছেন।

ঈশ্বর-বিশ্বাসহীন হলেও অহরেরা—তথা লোকায়তিকেরা—যে কোনো-না-কোনো প্রকার অত্মগাঢ়-পরায়ণই ছিলো এ-বিষয়ে শ্রীমন্তগবদ্বাদীতার সাক্ষ্যও অগ্রাহ্য করা যায় না। অহর-প্রসঙ্গেই শ্রীভগবান বলছেন,

যজ্ঞন্তে নামযজ্ঞন্তে দন্তেনাবিধিপূর্বকম্ ॥ ১৬.১৭ ॥

অর্থাৎ, সংক্ষেপে, দান্তিক অহরেরা নামেই যজ্ঞ করে থাকে। বলাই বাহুল্য, বেদ-বাক্য রূপেই ঈশ্বর-বিহীন অহরদের যজ্ঞকে বেদপন্থীদের পক্ষ থেকে

নামেমাত্র যজ্ঞ বলে নিন্দা করা স্বাভাবিক। কিন্তু আমাদের আলোচনায় বর্তমানে যে-কথা বিশেষভাবে প্রাসঙ্গিক তা হলো শ্রীধরস্বামীর নির্দেশ অমুসরণ করে আমরা যদি গীতার শ্রীভগবান-বর্ণিত অমুসরমতকে লোকাবৃত-মত বলেই—এবং অতএব ওই অমুসরদের, লোকাবৃতিক বলেই—সনাক্ত করতে সম্মত হই তাহলে আমাদের পক্ষে একথাও স্বীকার করা প্রয়োজন যে, বেদবাহু এবং ঈশ্বরবিহীন হলেও লোকাবৃতর সঙ্গে কোনো-না-কোনো রকম যজ্ঞ কর্মের সম্পর্ক ছিলো। অমুসরদের যজ্ঞ-প্রসঙ্গে আমরা (পৃ. ৫৩৭-৩৮) ঋগ্বেদের একটি চিত্তাকর্ষক সাক্ষ্যও উল্লেখ করেছি। ইন্দ্রকে উদ্দেশ্য করে ঋগ্বেদে বলা হয়েছে : তুমি মায়াসমূহের দ্বারা, বাহারা নিজেদের মুখে স্বধা (অন্নহবিঃ) প্রদান করিত, সেই মায়াবীদিগকে পরাজিত করিয়াছিলে। ভাষ্যে সায়নাচার্য কৌষীতকী ও বাজসনেয়ীর উক্তি উদ্ধৃত করেছেন। কৌষীতকী বলেন, অমুসরেরা অগ্নিকে পরাভূত করিয়া নিজেদেরই হোম করিত। বাজসনেয়ী বলেন, দেবতা ও অমুসরগণ পরস্পর স্পর্ধায়ুক্ত হইল, তাহার পর অমুসরেরা অভিমান ভরে ঠিক করিল, ‘আমরা কাহাকেও হোম করিব না’; অতএব নিজেদের মুখে হবিপ্রদান করিয়া তাহারা ঘুরিয়া বেড়াইতে লাগিল এবং অবমাননা করিল। প্রশ্ন হলো, এখানেও কি অমুসর বলতে লোকাবৃতিকদের—অর্থাৎ, ব্যাপক অর্থে তাত্ত্বিকদেরই—বুঝতে হবে? সে-প্রশ্নের সহজ উত্তর দেওয়া নিশ্চয়ই সম্ভব নয়। কিন্তু তত্ত্বসাধনার পদ্ধতিমাকারের মধ্যে চারটি মকার—মজ, মাংস, মীন, মূত্রা—নিজেদের মুখেই হবিপ্রদানের সঙ্গে তুলনীয় হতে পারে, আপাতদৃষ্টিতে এ-হবি যতোই নিন্দনীয় ও যুগ্ম মনে হোক না কেন!

॥ দুই ॥

এইভাবে মহামহোপাধ্যায় হরপ্রসাদ শাস্ত্রীর সিদ্ধান্ত অবলম্বন করে এবং আরো কিছুকিছু প্রাচীন তথ্যের ইঙ্গিত অমুসরণ করে আমরা লোকাবৃত বলতে প্রধানতই তাত্ত্বিকাদি ধ্যানধারণাকে বোঝবার চেষ্টা করেছি।

কিন্তু আধুনিক কৃতি-বিচারে তত্ত্ব অনেকাংশেই বীভৎস বিকৃতি বলেই প্রতীয়মান হয়। অপরপক্ষে, ভারতীয় সংস্কৃতির ক্ষেত্রে এই তত্ত্বেরই প্রভাব সুবিশাল ও সুগভীর। অতএব প্রশ্ন ওঠে, ওই বীভৎস বিকৃতিই যদি তত্ত্বের আদি-অকৃত্রিম তাৎপর্য হয় তাহলে তা এতো বড়ো একটা দেশকে এতো শতাব্দী ধরে এমন গভীরভাবে কী করে প্রভাবিত করলো? অবশ্যই আধুনিক বিদ্বানদের মধ্যে অনেকে তত্ত্বের উপর জটিল অধ্যাত্মতত্ত্ব আরোপ করে যেন তত্ত্বের নগ্নতা-নিবারণ করতে চেয়েছেন; কিন্তু এ-জাতীয় ব্যাখ্যা আমাদের কাছে কৃত্রিম মনে হয়েছে বলেই আমরা তা গ্রহণ করতে সংকোচ বোধ করেছি।

তার বদলে আমরা সন্দেহ করতে বাধ্য হয়েছি, আধুনিক বিচারের মানদণ্ডে বা এমন বীভৎস বিকৃতি বলেই প্রতীয়মান হয় তারই আদি-তাৎপর্য অস্ত্র কিছু হতে পারে। কিন্তু সমস্তা হলো, সে-আদি-তাৎপর্যের সন্ধান করা যাবে কী করে, কোন পদ্ধতি অবলম্বন করে? আমাদের মনে হয়েছে, অধ্যাপক জর্জ টমসনের সাম্প্রতিক রচনায় এই বাঞ্ছিত পদ্ধতিটির পরিচয় পাওয়া যায়। আমরা তাঁর পদ্ধতিই গ্রহণ করবার চেষ্টা করেছি।

কিন্তু সে-পদ্ধতি অবলম্বনের চেষ্টায় আমাদের আলোচনা অনিবার্হভাবেই নানান দিকে বিকশিত হয়েছে। কেননা, আমরা এমন কয়েকটি প্রশ্ন তুলতে বাধ্য হয়েছি লোকায়তর আলোচনায়—তথা ভারতীয় দর্শনের আলোচনায়—সাধারণত যা তোলা হয় না। ফলে আমাদের প্রাথমিক পরিকল্পনাটিকেই অনেকাংশে সংশোধন করবার প্রয়োজন হয়েছে। প্রাচীন ভারতীয় বস্তুবাদের সংক্ষিপ্ত ইতিহাস রচনা—প্রচেষ্টার পরিবর্তে আমাদের আলোচনা প্রধানত কয়েকটি অনভ্যন্ত সমস্তার সূত্র ধরেই অগ্রসর হতে চেয়েছে। এখানে এ-জাতীয় সমস্তার কিছুকিছু পরিচয় দেবো।

প্রথমত অবশ্যই, যে-গৃহ সস্ত্রদায়গুলিকে সাধারণত ব্যাপক অর্থে তাত্ত্বিক আখ্যা দেওয়া হয় সেগুলির উৎস এবং আদি-তাৎপর্য সংক্রান্ত সমস্তা। তত্ত্বের উৎস-সন্ধানে অগ্রসর হয়ে আমরা মানবসমাজের আদিম পর্যায়ের বিশ্বাস ও ধ্যানধারণার আলোচনায় গিয়ে পড়েছি এবং আমরা এই সিদ্ধান্তে উপনীত হয়েছি যে, কৃষি-আবিষ্কারের প্রাথমিক পর্যায়ে মানবমনের যে প্রাকৃত বিশ্বাস এবং সাধনপদ্ধতির পরিচয় পাওয়া যায় তা থেকেই তত্ত্বের উৎপত্তি হওয়া সম্ভব।

দ্বিতীয়ত প্রশ্ন ওঠে, তত্ত্ব যদি আদিম সমাজেরই স্মারক হয় তাহলে ভারতীয় সংস্কৃতির ক্ষেত্রে এতোদিন ধরে—এমনকি অত্যন্ত সাম্প্রতিক কাল পর্যন্ত—তার প্রভাব এমনভাবে অক্ষুণ্ণ থাকে কী করে? অতএব আমরা ভারতীয় সমাজ-ব্যবহার বৈশিষ্ট্য নিয়েও প্রশ্ন তুলেছি এবং এই বৈশিষ্ট্য বলতে প্রধানত দুটি বিষয়ের আলোচনা উপাধন করেছি।

এক : অসমান উন্নতির নিয়ম বা *law of uneven development*। অর্থাৎ, সমগ্র ভারত জুড়ে সবমাত্রারই উন্নতি একইভাবে এবং সমান তালে ঘটেনি। তাই এমনকি আজকের দিনেও আমাদের দেশের এলাকা-বিশেষে প্রাচীন টাইব্যাল সমাজের পরিচয় অক্ষুণ্ণ আছে—ইম্পিরিয়াল গেজেটিয়ার-এর লেখক একেই *fragments of a prehistoric world*^{১১} বা *remnant to our own day of the Stone Age*^{১২} আখ্যা দিয়েছিলেন।

India thus forms a great museum of races, in which we can study man from his lowest to his highest stages of culture. The specimens are not fossils or dry bones, but living communities...^{১৩}

সাম্প্রতিক ভারত সংক্রান্ত এ-মন্তব্য প্রাচীন-ভারত প্রসঙ্গে নিশ্চয়ই আরো প্রযোজ্য হবে। অতএব, এ-অনুমানে বাধা নেই যে, বহুদিন থেকেই আমাদের দেশে উন্নত ও সভ্য সমাজের পাশাপাশিই প্রাকৃত প্রাচীন সমাজ সহাবস্থান করেছে। অতএব, বিশেষত পুরাকালে এই সহাবস্থানের ফলে প্রাচীন সমাজের প্রাকৃত বিশ্বাস ও আচার-অনুষ্ঠান যে সভ্য সমাজের সংস্কৃতির মধ্যেও সংক্রমিত হবে এতে বিস্ময়ের অবকাশ নেই।

বস্তুত, আধুনিক বিজ্ঞানদের মধ্যে অনেকেই দেখাবার চেষ্টা করেছেন, সামগ্রিকভাবে ভারতীয় সংস্কৃতির একটি প্রধান বৈশিষ্ট্য হলো ভারতীয় আদিবাসীদের ধ্যানধারণা এবং আচার-অনুষ্ঠানের প্রভাব। আধুনিক বিজ্ঞানের সাধারণত এই আদিবাসীদের অনাধ বা আর্ধ-পূর্ব বা আর্ধেক্তর বা ত্র্যবিড়—বা ওই ধরনের কোনো নাম দিয়ে থাকেন। অতএব,

তাদের পরিভাষায় ভারতীয় সংস্কৃতির একটি প্রধান বৈশিষ্ট্য হলো আর্ষতর জাতিদের অবস্থান।

কিন্তু ইতিহাসের বস্তুবাদী ব্যাখ্যার উপর নির্ভর করে অগ্রসর হবার চেষ্টা করেছি বলেই আমাদের কাছে এ-বিষয়ে আরো কিছু সমস্যা উপস্থিত হয়েছে। সাংস্কৃতিক বৈশিষ্ট্য-মাত্রেরই বাস্তব ভিত্তি থাকতে বাধ্য। অতএব, সামগ্রিকভাবে ভারতীয় সংস্কৃতির ক্ষেত্রে যদি ট্রাইব্যাল সংস্কৃতির প্রভাব অমন গভীর হয় তাহলে অহুমান করবার প্রয়োজন হয়ে পড়ে যে, সামগ্রিকভাবে ভারতীয়-সমাজ-ব্যবস্থার মধ্যেও ওই ট্রাইব্যাল-সমাজের বৈশিষ্ট্য অনেকাংশেই অক্ষুণ্ণ থেকেছে। ফলে, ভারতীয় সমাজ-ব্যবস্থার বৈশিষ্ট্য-প্রসঙ্গে আমরা আরো একটি বিষয়ের আলোচনার অবতারণা করেছি।

দুই : বাধাপ্রাপ্ত অর্থনৈতিক বিকাশ ও ট্রাইব্যাল সমাজের অসমাপ্ত বিলোপ। ভারতীয় সংস্কৃতির ক্ষেত্রে ট্রাইব্যাল-পর্ষায়ের বিশ্বাস ও অহুতানের প্রভাব যে এতো ব্যাপক ও গভীর তার ব্যাখ্যায় শুধুমাত্র এটুকু আলোচনাই যথেষ্ট নয় যে, এ-দেশে সভ্য ও প্রাচীন বা ট্রাইব্যাল সমাজ পাশাপাশি অবস্থান করেছে; তাছাড়াও অহুমিত হয় যে, রাষ্ট্রশাসনভুক্ত সভ্য এলাকাতেও বাস্তব ট্রাইব্যাল-সমাজের স্বারক অনেকাংশেই অক্ষুণ্ণ থেকেছে! কীভাবে তা সম্ভব হতে পারে? কোটিল্যের^{১১} সংঘবৃত্ত এবং প্রাচীন বৌদ্ধ শাস্ত্র^{১২} থেকে আমরা এ-প্রশ্নের উত্তর অহুসস্থান করতে পারি। এগুলির সাক্ষ্য অহুসারে অহুমিত হয় যে, সুপ্রাচীন কাল থেকেই রাষ্ট্রশক্তির অধিনায়কদের একটি মূল নীতি ছিলো আশপাশের ট্রাইব্যাল-সমাজগুলিকে আক্রমণ করে তাদের রাষ্ট্রশাসনভুক্ত করা। অতএব, অর্থনৈতিক উন্নতির স্বাভাবিক পরিণাম হিসেবে এই ট্রাইব্যাল-সমাজের মাছুষেরা রাষ্ট্রশাসিত সভ্য-সমাজের আওতায় এসে পড়েনি; তার বদলে বাইরে থেকে আক্রান্ত হয়ে—অতএব কৃত্রিমভাবেই—তারা সভ্যতালিকাতুচ্চ হয়েছে। ফলে তাদের জীবন থেকে মাত্র অসমাপ্তভাবেই বিলুপ্ত হয়েছে ট্রাইব্যাল সমাজের বৈশিষ্ট্য। আমরা গ্রন্থ মধ্যে (পৃ. ২৪২—২৯২) দীর্ঘভাবে ট্রাইব্যাল-সমাজের অসমাপ্ত বিলোপ সংক্রান্ত প্রকল্পটির আলোচনা করেছি এবং তার সাহায্যেই আমরা বোঝবার চেষ্টা করেছি যে, তন্ত্রের উৎসে প্রাচীন পর্ষায়ের প্রাকৃতিক বিশ্বাস এবং ধ্যানধারণার পরিচয় থাকলেও তা সামগ্রিকভাবে ভারতীয় সংস্কৃতিকে এতো দীর্ঘ দিন ধরে ও এমন গভীরভাবে কী করে প্রভাবিত করেছে।

তৃতীয়ত, তন্ত্রের আলোচনায় অগ্রসর হয়ে আমাদের পক্ষে সাংখ্য-দর্শনের উৎস ও আদিরূপ সংক্রান্ত সমস্যাও উত্থাপন করতে হয়েছে। কেননা, তন্ত্রের মতোই সাংখ্য-মতেও প্রকৃতিই প্রধান, জগৎকারণ। এবং তন্ত্রের মতোই সাংখ্য-মতেও এই প্রকৃতি বহুলাংশে নারীরূপে কল্পিত : “বাচ্যবস্তুটিকে জীৱপেই সাংখ্য কল্পনা করিয়াছে। প্রকৃতি পুরুষকে মোহিত করে—যেমন নারী পুরুষকে বশ করে; প্রকৃতির ক্রিয়াও নারীর লাস্ত ও হাস্ত এবং হাব ও ভাবের অহুরূপ কল্পিত হইয়াছে”^{১৩}। অপরপক্ষে অধ্যাপক বেলভেলকার ও রানাডে^{১৪} দেখাচ্ছেন, কালক্রমে সাংখ্যের পুরুষ বলতে যাই বোঝাক না কেন আদিতে তা পুরুষ-মাছুষ-বোধকই ছিলো। যদি তাই হয় তাহলে সাংখ্যের সৃষ্টিতত্ত্ব এবং তন্ত্রের সৃষ্টিতন্ত্রের মধ্যে কোনো বড়ো প্রভেদ নেই। সাংখ্যকারিকার ভাস্ক্রে সৌড়পার^{১৫} বলছেন, যথা জীৱ-পুরুষসংযোগাৎ স্তোত্রোৎপত্তিঞ্চ প্রধানপুরুষসংযোগাৎ সর্গস্তোৎপত্তি। স্বভাবতই সাংখ্যের এই সৃষ্টিতত্ত্ব শ্রীমদ্ভগবদগীতায় শ্রীভগবান-বর্ণিত অহুর-মতের—অতএব শ্রীধরস্বামীর ব্যাখ্যা অহুসারে লোকায়ত-মতেরও—কথা মনে পড়িয়ে দেয়। বস্তুত, সাংখ্যের সঙ্গে লোকায়তের পার্থক্য

যে নেহাডই সামাজ্য, এ-বিষয়ে জৈন লেখকেরা ইতিপূর্বেই আমাদের দৃষ্টি আকর্ষণ করেছেন; অধ্যাপক স্বরেন্দ্রনাথ দাসগুপ্ত^{১০২} দেখাচ্ছেন, শীলাঙ্ক-রচিত শূদ্রকৃতান্তস্বত্বের ভাঙ্গে সাংখ্য ও লোকায়তর মধ্যে বিশেষ কোনো পার্থক্য স্বীকৃত হয়নি। অতএব, তন্ত্র—তথা লোকায়ত—প্রসঙ্গেই আমরা সাংখ্যদর্শনের উৎস ও আদিরূপ সংক্রান্ত বহু মতবাদসম্বন্ধী সমস্তার মধ্যেও প্রবেশ করতে বাধ্য হয়েছি এবং যতো আংশিকভাবেই হোক না কেন, একটি সমাধানেরও সন্ধান করেছি।

চতুর্থত, তন্ত্র ও সাংখ্যের উৎস-সংক্রান্ত সমস্তা যতোই জটিল হোক না কেন, তারই সমাধান-প্রচেষ্টায় আমরা জটিলতর একটি সমস্তার মধ্যে প্রবেশ করতে বাধ্য হয়েছি—প্রাচীন ভারতে মাতৃপ্রধান সমাজ এবং সাম্প্রতিক যুগেও তার স্মারকের সমস্তা। তন্ত্র ও সাংখ্য নারীপ্রধান ধ্যানধারণা বলেই তার মধ্যে মাতৃপ্রধান বা নারীপ্রধান—কিংবা, শ্রীযুক্ত ক্ষিত্তিমোহন সেন-এর^{১০৩} মতে এদেশে যাকে ক্ষেত্রপ্রধান বলা হতো সেই—সমাজ-বাস্তবের প্রতিবিম্ব অল্পম্যে। অতএব এই মাতৃপ্রধান সমাজবাস্তবের পটভূমি ছাড়া তন্ত্র ও সাংখ্যকে সম্যকভাবে বিচার করা যায় না।

বস্তুত, আমরা শেষ পর্যন্ত এই সিদ্ধান্তেই উপনীত হয়েছি যে, লোকায়ত—তথা তন্ত্র ও সাংখ্য সংক্রান্ত অনেক ধারণা যে আজো আমাদের কাছে অস্পষ্ট হয়ে আছে তার প্রধানতম কারণ হলো ভারতে মাতৃপ্রধান সমাজ এবং মাতৃপ্রধান ধ্যানধারণা বিষয়ে ঐতিহাসিক গবেষণা এখনো অসম্পূর্ণ। অবশ্যই, শ্রীযুক্ত রমাপ্রসাদ চন্দকে অহুসরণ করে স্তর জন মার্সাল^{১০৪} মোহেনজোদারোর ধর্মপ্রসঙ্গে এ-বিষয়ে গুরুত্বপূর্ণ মন্তব্য করেছেন। তাছাড়া, উল্টের এরনকেলস^{১০৫} তাঁর ‘মান্দার-রাইট-ইন-ইণ্ডিয়া’ এবং শ্রীযুক্ত দীক্ষিত^{১০৬} তাঁর ‘মান্দার-গডেন’ গ্রন্থে ভারতে মাতৃপ্রধান সমাজ এবং ভারতীয় সংস্কৃতির ক্ষেত্রে তার প্রতিবিম্ব সংক্রান্ত বহু মূল্যবান তথ্য সংগ্রহ করেছেন। কিন্তু মাতৃপ্রধান-প্রসঙ্গে মর্গান, এঙ্গেলস্ এবং বিশেষ করে ব্রিক্সট-এর গবেষণা বিদ্বানমহলে আজো অনাদৃত বলেই এতো অল্প তথ্যের ব্যাখ্যাও অস্পষ্ট ও অসন্তোষজনক হয়ে থেকেছে।

পঞ্চমত, প্রাক-অধ্যাত্মবাদী—এবং সেই অর্থে প্রাকৃত পর্দায়ের বস্তুবাদী—চিন্তাচেতনার সমস্তাও। কেননা, তন্ত্র ও সাংখ্য শুধুমাত্র নারী প্রাধাত্মের পরিচায়ক নয়, প্রাক-অধ্যাত্মবাদী চেতনারও পরিচায়ক। জগৎকারণ ওই প্রধান শুধুই *female principle* নয়, *material principle*ও। অবশ্যই উত্তরকালে তন্ত্রের উপর বিবিধ অধ্যাত্মতত্ত্ব আরোপিত হয়েছে; তবুও তন্ত্রের মূল তত্ত্ব বলতে দেহতত্ত্ব : বাহ্য আছে দেহভাওে ভাই আছে ব্রহ্মাওে। এবং আমরা দেখাবার চেষ্টা করেছি, মানবদেহকেই এইভাবে উপমা হিসেবে গ্রহণ করে বিশ্ব-ব্রহ্মাওকে বোঝবার চেষ্টা করা হয়েছে বলেই তন্ত্রের আদি-অকৃত্রিম রূপটির মধ্যে অধ্যাত্মবাদের অবকাশ নেই। অপরপক্ষে সাংখ্যকেও উত্তরকালে আত্মিক—এমনকি সেন্সর—করে নেবার আয়োজন হয়েছে। কিন্তু বাদ্যধারণের সাংখ্য-গুণ প্রভৃতি সাংখ্যের প্রাচীনতর পরিচয়গুলিকে পরীক্ষা করলে স্পষ্টই বোঝা যায় সাংখ্য-মতের আদিরূপটির মধ্যে অধ্যাত্মতত্ত্বের স্থান থাকা সম্ভব নয়।

অতএব, আদিতে তন্ত্র এবং সাংখ্য উভয়ই প্রাক-অধ্যাত্মবাদী চিন্তাচেতনার—অচেতনকারণবাদের—পরিচায়ক। লোকায়তিক ধ্যানধারণার এই বৈশিষ্ট্যটিকে আমরা কিছুটা পরোক্ষ পদ্ধতি অহুসরণ করে বোঝার চেষ্টা করেছি। প্রশ্ন তুলেছি, অধ্যাত্মবাদ ও চেতনকারণবাদের জগদ্বৃত্তান্ত নিয়ে। আমরা দেখাবার চেষ্টা করেছি, মানবসমাজে

শ্রেণীবিভাগ ফুটে উঠবার ফলেই মানব-চেতনায় অধ্যাত্মবাদের বা চেতনকারণবাদের আবির্ভাব ঘটেছে। অতএব, প্রাক্-বিভক্ত সমাজের স্বাক্ষর বহন করছে বলেই লোকায়তিক ধ্যানধারণা প্রাক্-অধ্যাত্মবাদী হয়ে থেকেছে।

॥ তিন ॥

বলাই বাহুল্য, উপরোক্ত সমস্তগুলি অত্যন্ত জটিল এবং আমাদের পক্ষে কোনোটিরই পূর্ণাঙ্গ সমাধান দেওয়া সম্ভব হয়নি। বস্তুত, পূর্ণাঙ্গ সমাধান দেবার চেষ্টা আমাদের উদ্দেশ্যও ছিলো না। কেননা আমাদের ধারণায় প্রাচীন ভারতীয় সংস্কৃতি সংক্রান্ত গবেষণা আজো অনেকাংশে অসম্পূর্ণ। অতএব বর্তমান পরিস্থিতিতে অগ্রাঙ্ক বিষয়ের মতোই লোকায়ত-সংক্রান্ত সমস্তগুলির পূর্ণাঙ্গ সমাধান-সন্ধান কিছুটা অকাল-প্রচেষ্টা বলে প্রতীয়মান হতে বাধ্য। তার বদলে আমাদের মূখ্য উদ্দেশ্য হওয়া উচিত, এ-বিষয়ে প্রচলিত সিদ্ধান্তগুলির বিচার এবং প্রকৃত সমস্তাবলীর স্বরূপ-নির্ণয়। বর্তমান গ্রন্থে আমরা প্রধানত এই চেষ্টাই করেছি।

তবুও আমরা এমনকি এ-কথাও দাবি করতে পারি না যে, লোকায়ত-সংক্রান্ত সমস্ত প্রাসঙ্গিক সমস্তাই আমাদের পক্ষে উত্থাপন করা সম্ভব হয়েছে। প্রাসঙ্গিক হওয়া সত্ত্বেও আমরা যে-সমস্তগুলি উত্থাপন করতে পারিনি তার মধ্যে প্রধান হলো পালি পুঁথি বর্ণিত ছ'জন নাস্তিকদের নিয়ে সমস্তা। এঁদের নাম : পুরণ কসদপ, মন্ডলি গোশাল, অজিত কেশকম্বলী, পঙ্কু কাস্চায়ন, সঙ্ঘ বেলখিপুত্ত, নিগম্ব নাতপুত্ত। সাধারণত এঁদের,—বিশেষ করে এঁদের মধ্যে প্রথম তিনজনকে—লোকায়তিক বলেই ধরে নেওয়া হয়। অতএব ভূমিকায় আমরা এঁদের মতামতের সামান্য পরিচয় দেবার চেষ্টা করবো এবং আমাদের পক্ষে কেন এঁদের সমস্তা সম্যকভাবে উত্থাপন করা সম্ভব হয়নি তাও ব্যাখ্যা করবার চেষ্টা করবো।

এঁদের কার মতবাদ যে ঠিক কী রকম ছিলো সে-কথা সঠিকভাবে সনাক্ত করা অবশ্যই অত্যন্ত কঠিন। কেননা বিভিন্ন গ্রন্থে এঁদের উপর বিভিন্ন মতামত আরোপিত হতে দেখা যায়। এ-বিষয়ে অধ্যাপক ব্যাসাম্^{১০৭} একটি চিন্তাকর্ষক ছক তৈরি করেছেন। কিন্তু তা সত্ত্বেও তিনি নিজেই স্বীকার করছেন যে, দীর্ঘ-নিকায়র সামান্যফলস্বত্তে এঁদের যে-পরিচয় পাওয়া যায় খুব সম্ভব সেইটাই সবচেয়ে মৌলিক।

সামান্যফলস্বত্তের^{১০৮} আধ্যাত্মিকটি মোটের উপর এই :

বুদ্ধ তখন ১২৫০ জন ভিক্ষু নিয়ে মগধের রাজধানী রাজগহতে অবস্থান করছেন। সে-সময়ে রাজা অজাতসত্তু আধ্যাত্মিক উপদেশের প্রয়োজন বোধ করলেন। প্রশ্ন হলো, কার কাছে এ-উপদেশ পাওয়া সম্ভব? রাজার ছ'জন মন্ত্রী একে একে ওই ছ'জন জ্ঞানীর নাম উল্লেখ করলেন এবং প্রত্যেককেই সুবিখ্যাত, গণাচারিণী, তিথুধারী, সাধুসম্মতো, চিরপরজিতো প্রভৃতি বিশেষণে বিভূষিত করলেন। কিন্তু এঁদের নাম শুনে রাজা কোনো উৎসাহ দেখালেন না। অবশেষে রাজকুমারদের চিকিৎসক জীবক বুদ্ধের নাম প্রস্তাব করলেন। রাজা তাতে সন্মত হলেন এবং বুদ্ধের কাছেই গমন করলেন।

যে-প্রশ্ন রাজার চিন্তকে চকল করেছিলো তা এই : বৈষয়িক ক্রিয়াকর্মের ফলাফল তো স্পষ্টই দেখা যায়; কিন্তু সন্ন্যাসের কোনো স্বফল কি প্রদর্শন করা সম্ভব? রাজা

বুদ্ধকে বললেন, ইতিপূর্বে শ্রমণ ও ব্রাহ্মণদের কাছে তিনি এ-প্রশ্ন করেছেন; কিন্তু কোনো স্বকল পাননি। বুদ্ধ রাজাকে অহরোধ করলেন, উপরোক্ত ছ'জন নাস্তিক এ-প্রশ্নের কী কী উত্তর দিয়েছেন তা খুলে বলতে। উত্তরে রাজা যা বললেন প্রধানত তারই উপর নির্ভর করে আমরা পূরণ-কসপ প্রশ্নের মতামত বোঝবার চেষ্টা করে থাকি।

উত্তরগুলি বিচার করে আধুনিক বিদ্বানেরা^{১০১} সিদ্ধান্ত করছেন যে, এর মধ্যে নিগম্ন নাতপুস্তর মতটি বর্ধমান মহাবীরের মতের সঙ্গে অভিন্ন হওয়াই স্বাভাবিক; অতএব তাঁকে লোকায়তিক না বলে জৈন বলাই বাঞ্ছনীয়। সঞ্জয়ের উত্তর অত্যন্ত দুর্বোধ্য: অধ্যাপক বেণীমাধব বড়ুয়া^{১০২} তাঁকে গ্রীক দার্শনিক ফিরোর শিষ্যদের সঙ্গে তুলনা করেছেন। এই অর্থে সঞ্জয় চূড়ান্ত সন্দেহবাদী—কোনোরকম জ্ঞানের সম্ভাবনাই তিনি স্বীকার করেন না। কিন্তু লোকায়ত বলতে এ-রকম চূড়ান্ত অবিশ্বাসবাদ বোঝবার কোনো কারণ নেই।

অজিত কেশকম্বলীর মতবাদ যে ঠিক কী সে-বিষয়েও অন্তত কিছুটা অস্পষ্টতা আছে। সাম্যজ্ঞানস্বত্ত্বের^{১০৩} বর্ণনা অনুসারে অজিতের মত হলো,

দান যজ্ঞ হোম এবং স্নকৃত ও দ্রুত কর্য সমূহের কোনো ফলবিপাক নাই। ইহলোকও নাই, পরলোকও নাই। মাতা নাই, পিতা নাই, উপপত্তিক কোনো সত্তাও নাই। ইহলোকে সম্মগ-গতো (সম্যক জ্ঞানসম্পন্ন?) কোনো শ্রমণ বা ব্রাহ্মণ নাই,—ধাহারা সম্যক গমন করেন, ধাহারা স্বয়ং অভিন্ন সাক্ষ্য দ্বারা ইহলোক এবং পরলোকগুলিকে অহুধাবন করিতে পারেন এবং নিজেদের জ্ঞান অপরের কাছে বিতরণ করিতেও পারেন।

চারি মহাভূত-বিশিষ্ট পুরুষ যখন মারা যায় তখন তার কাষার পৃথিবী পৃথিবীতে প্রবেশ করে, কাষার জল জলে প্রবেশ করে, কাষার তেজ তেজে প্রবেশ করে, কাষার বায়ু বায়ুতে প্রবেশ করে এবং ইন্দ্রিয়গুলি শূন্নে বিলীন হয়। চারজন শববাহী—এবং শবধার হলো পঞ্চম—তাহার মৃতদেহকে লইয়া যায় এবং সংকারস্থান পৌছোনো পর্যন্ত মাছুষেরা তাহার গোরব কীর্তন করে। তাহার অস্থিগুলি কপোতের গায় হইয়া যায় (পুড়িয়া ছাই হইয়া যায়) এবং তাহার আহুতিগুলি ভস্মে পরিণত হয়। ভিক্ষা অথবা দান—যাহারা এইরূপ তুচ্ছ মিথ্যা প্রলাপ বকে তাহাদিগকে আত্মিক্যবাদী বলা হয়। মৃত্যুর পর মূর্খ ও পণ্ডিতের মধ্যে প্রভেদ ছিল হয় এবং মরণের পর আর কিছুই থাকে না।

অজিতের এই মতটিও অনেকাংশে দুর্বোধ্য। সেই কারণেই এর নানারকম ব্যাখ্যা হয়েছে। যেমন, বুদ্ধবোধ^{১০৪} বলছেন, অজিত পরলোক মানতেন, কিন্তু মাছুষের পক্ষে পরলোক-প্রাপ্তির সম্ভাবনা মানতেন না। এ-ব্যাখ্যা ঠিক হলে অজিতকে লোকায়তিক বলতে বাধা হবে; কিন্তু এ-ব্যাখ্যা ঠিক কিনা সে-বিষয়ে আমরা নিঃসন্দেহ হতে পারি না। অবশ্যই, এ-জাতীয় ব্যাখ্যার অটলতার প্রবেশ না করেও সাম্যজ্ঞানস্বত্ত্বের অপেক্ষাকৃত স্পষ্ট নির্দেশগুলির উপর নির্ভর করে প্রশ্ন তোলা যায়, অজিতকে লোকায়তিক বলে সনাক্ত করা কতোখানি যুক্তিসম্মত হবে? তাঁর মতে দান, যজ্ঞ, হোম, স্নকৃত—সমস্তই নিরর্থক

মাধব চতুর্ভূত-বিশিষ্ট দেহ ছাড়া কিছুই নয়—মৃত্যুর পর এই চতুর্ভূত প্রকৃতিতেই প্রত্যাবর্তন করে, কিছুই বাকি থাকে না। এ-জাতীয় বক্তব্যের সঙ্গে অন্তত মাধববর্ণিত লোকায়ত মতের সাদৃশ্য আছে; কেননা মাধবের বর্ণনা অল্পসারে লোকায়তিকেরা যাগবজ্জকে সম্পূর্ণ নিষ্ফল মনে করেন এবং বলেন, ভাস্কীভূতস্ত দেহস্ত পুনরাগমনঃ কৃতঃ? কিন্তু আমরা আগেই দেখেছি, মাধবের ওই লোকায়ত-বর্ণনা সংশয়াতীত বলে গ্রহণ করাও নিরাপদ নয়। তাছাড়া, সামান্যফলস্বত্ত-বর্ণিত অজিতের মতের সঙ্গে মাধব-বর্ণিত লোকায়ত-মতের সাদৃশ্য আংশিকমাত্র, অজিতের অগ্রাশ্র মন্তব্যের সঙ্গে মাধব-বর্ণিত লোকায়তের মিল নেই। অজিতের মতে ইহলোকও নেই, পরলোকও নেই। মাতা নেই, পিতা নেই এবং তজ্জাত-নয় এমন কোনো সত্তাও নেই। ভ্রমণ নেই, ব্রাহ্মণ নেই; জ্ঞান নেই, জ্ঞানের উপদেশ নেই। দেহাতিরিক্ত সত্তা বলেও কোনো-কিছু নেই; আশানগমনেই সবকিছুর চূড়ান্ত পরিণতি।

এ-জাতীয় মতবাদকে লোকায়তিক না বলে বরং চূড়ান্ত অর্থে সন্দেহবাদ বা *scepticism* আখ্যা দেওয়াই যুক্তিসঙ্গত। বস্তুত, রিস্-ডেভিডস্‌ও^{১৩} অজিতের মতকে লোকায়তিক না বলে *the view of a typical sophist* হিসেবেই ব্যাখ্যা করতে চেয়েছেন।

সামান্যফলস্বত্ত বর্ণিত নাস্তিকদের মধ্যে বাকি থাকে আরো তিনজনের কথা: পুরণ কসপ, মক্খলি গোসাল এবং পকুধ কাক্খায়ন। এঁরা তিনজনেই মোটামুটি একই মতবাদ পোষণ করতেন এমন কথা অস্বাভাবিক করবার অবকাশ আছে:

In certain other passage of the Pali canon the distribution of doctrines among the six teachers is significantly altered, in a way which strongly suggests that the credos ascribed in the *Samanna-phala Sutta* to Makkhali, Purana and Pakudha were aspects of a single body of teaching.^{১৪}

এখন, জৈন পুঁথিপত্র থেকে এই তিনজনের মধ্যে মক্খলি গোসাল-এর মতবাদ এবং সাধন-পদ্ধতি সংক্রান্ত অনেক তথ্য পাওয়া যায়। তার কারণ, মক্খলি গোসাল দীর্ঘদিন ধরে মহাবীরেরই অহুগামী ছিলেন^{১৫} যদিও নানান বিবাদ-বিসংবাদের পর শেষপর্যন্ত মহাবীরের সঙ্গে তাঁর সম্পর্ক সম্পূর্ণ ছিন্ন হয়েছিলো। এই কারণে জৈন লেখকেরা মক্খলিকে হেয় প্রতিপন্ন করতে চেয়েছিলেন এবং এমনকি অনেকাংশে উপহাসের পাত্র হিসেবেই বর্ণনা করেছেন। কিন্তু এই কারণেই জৈন পুঁথিতে—বিশেষত ভগবতীসূত্রে—মক্খলির জীবনী এবং মতামত সংক্রান্ত অনেক তথ্য পাওয়া যায়। তথ্যগুলি অবশ্যই অলৌকিক কাহিনীর আবর্জনা নয় অনেকাংশেই অসম্পষ্ট; তবুও এগুলির মধ্যে থেকে অন্তত কিছুপরিমাণ বাস্তব ঐতিহাসিক সত্য উদ্ধার করা অসম্ভব নয়। অধ্যাপক ব্যাসাম্ প্রধানত এইজাতীয় তথ্যের উপর নির্ভর করেই মক্খলি-প্রতিষ্ঠিত সম্প্রদায়টির পূর্ণাঙ্গ ইতিহাস রচনার চেষ্টা করেছেন। তিনি^{১৬} দেখাচ্ছেন, ষষ্ঠ খৃষ্টপূর্বাব্দে ভারতের উত্তরপূর্ব অঞ্চলে বৌদ্ধ ও জৈন সম্প্রদায়ের মতোই মক্খলি একটি স্বতন্ত্র সম্প্রদায় প্রতিষ্ঠা করেছিলেন। তার নাম আত্মবিক সম্প্রদায়। মৌর্য যুগেই এ-সম্প্রদায়ের চূড়ান্ত সাক্ষ্য ঘটেছিলো। তারপর সম্প্রদায়টি ভেঙে যায়। কিন্তু

অনেক পরে দক্ষিণ ভারতে চোল-রাজাদের আমলে এই আজীবিক সম্প্রদায়েরই পুনর্বিকাশ ঘটে; তারই কলে তামিল ভাষায় লেখা আজীবিকদের গ্রন্থ পাওয়া যায়।

আজীবিক নামটির অর্থ^{১১} অনেকাংশেই অনিশ্চিত; আধুনিক বিদ্বানেরা তার নানারকম ব্যাখ্যা দেবার চেষ্টা করেছেন। আজীবিকদের সাধনপদ্ধতিও^{১২} অনেকাংশে দুর্বোধ্য; কেননা তার মধ্যে নগ্নতা, নাচ, গান—এমনকি হস্ততা কামাচারেরও স্থান ছিলো। কিন্তু আজীবিকদের দার্শনিক মতবাদ অনেকাংশেই স্পষ্ট। তার নাম নিয়তিবাদ। অধ্যাপক ব্যাসাম্^{১৩} এই নিয়তিবাদের নিম্নোক্ত ব্যাখ্যা দিচ্ছেন :

The fundamental principle of Ajivika philosophy was Fate, usually called *Niyati*. Buddhist and Jaina sources agree that Gosala was a rigid determinist, who exalted *Niyati* to the status of the motive factor of the universe and the sole agent of all phenomenal change. This is quite clear in our *locus classicus*, the *Samanna-phala Sutta*...

Fatalism proper finds no place in orthodox Hinduism, Buddhism, or Jainism...The Indian doctrine of *karma*, as it is usually interpreted, provides a rigid framework within which the individual is able to move freely and to act on his own decision...

This doctrine Gosala opposed. For him, belief in free will was a vulgar error. The strong, the forceful, and the courageous, like the weakling, the idler, and the coward, were all completely subject to the one principle which determined all things...

The path of transmigration was rigidly laid out and every soul was fated to run the same course through a period of 8,400,000 *mahakalpas*. This figure is corroborated by independent testimony, and is a measure of the gigantic and weary universe of the Ajivika cosmologists.

আজীবিকদের দার্শনিক তত্ত্ব বলতে যদি প্রধানতই এই হয় তাহলে তাদের লোকায়তিক আখ্যা দেওয়া কতোখানি সঙ্গত হবে ?

অতএব আমরা দেখতে পাচ্ছি, সামান্যকল-স্বস্তে আমরা যে-ছ'জন নাস্তিকের উল্লেখ পাই তাদের কাউকেই নিঃসংশয়ে লোকায়তিক আখ্যা দেওয়া যুক্তিসঙ্গত হবে না।

কিন্তু আমরা গ্রন্থমধ্যে এঁদের কথা আলোচনা যে উপাধি করতে পারিনি তার কারণ সম্পূর্ণ অভ্রম। আসলে এঁদের কথা বৌদ্ধ ও জৈন ধর্মের আদিকল্পের সঙ্গে—এবং বৌদ্ধ-ভারতের পরিস্থিতির সঙ্গে—এমনভাবে জড়িত যে, তার আলোচনা বাদ দিয়ে এঁদের কল্পের কথাই সম্যকভাবে আলোচনা করবার উপায় নেই। কিন্তু নানা কারণে আমাদের পক্ষে এই গ্রন্থে বৌদ্ধ ও জৈন-ধর্মের উৎস সংক্রান্ত সমস্তা তোলা সম্ভব হয়নি। তার মধ্যে প্রধান কারণ অবশ্যই গ্রন্থের কলেবর। লোকায়ত-প্রসঙ্গে অসংখ্য সমস্তাগুলির আলোচনা তুলতে গিয়েই এ-কলেবর রীতিমতো বড়ো হয়ে দাঁড়িয়েছে। তাই প্রাসঙ্গিক হলেও আমরা বৌদ্ধ-ভারতের দার্শনিক পরিস্থিতির কথা তুলতে সমর্থ হইনি।

প্রথম খণ্ড
পটভূমি

প্রথম পরিচ্ছেদ

লোকায়ত-র অর্থবিচার

ভারতীয় দার্শনিক পরিভাষার একটি বৈশিষ্ট্য আছে। বৈশিষ্ট্যটির তাৎপর্য সত্যিই বিস্ময়কর।

আমাদের দেশে জনসাধারণের দর্শন আর বস্তুবাদী দর্শন—এই দুটি কথা বোঝাবার জন্যে দুটি স্বতন্ত্র নামের প্রয়োজন হয় নি। নাম পাওয়া যায় একটিই : লোকায়ত। লোকায়ত মানে জনসাধারণের দর্শন, লোকায়ত মানেই আবার বস্তুবাদী দর্শন। অবশ্যই জনসাধারণের দর্শন যখন বলা হচ্ছে তখন পুরোটাই যেন ঠেস দিয়ে বলবার চেষ্টা : সাধারণ মানুষের বুद्धিটা তেমন সরস নয়, তাই জন্মেই এই মাটির পৃথিবীকেই তারা চরম সত্য মনে করে। তবু ছোটো করবার উৎসাহে বলা হলেও কথাটা ছোটো নয় : জনসাধারণের সঙ্গে বস্তুবাদের সম্পর্ক যে এতো নিবিড় তার ইঙ্গিত আর কোনো দেশের দার্শনিক পরিভাষার মধ্যে টেকে আছে কি না খুবই সন্দেহের কথা। তাই লোকায়ত-দর্শনের আলোচনার শুরুতে এই ইঙ্গিতটিকেই স্পষ্টভাবে বোঝবার চেষ্টা করতে হবে।

‘জনসাধারণের দর্শন’ ও ‘বস্তুবাদী দর্শন’

লোকায়ত বলতে বোঝার সাধারণ লোকের দর্শন, জনসাধারণের দর্শন। লোকেবু আরতো লোকায়তঃ। অর্থাৎ কিনা, সাধারণ লোকের মধ্যে পরিচাপ্ত বলেই এ-দর্শনের ওই রকম নাম। সাধবাচার্যের লেখা সর্বদর্শন-সংগ্রহ বলে সংকৃত পুঁথির ইংরেজী ভূজনা করবার সময় অধ্যাপক কাণ্ডরেল লোকায়ত শব্দকে এই রকমই একটা ব্যুৎপত্তিসহ অর্থে গ্রহণ করবার চেষ্টা করেছেন। তাঁর সে-চেষ্টার সিদ্ধিই প্রাচীনদের সম্বন্ধিতও অভাব দেই। দিব্যাবতার : আমাদের বোধ পুঁথির দ্বিত্ববিশেষ লোকায়ত শব্দের সোজাভুতি এই সর্বই বরা হয়েছে। যেন কোনও ইতিহাসের বস্তু দর্শনলব্ধদের উপর টীকা রচনা করবার সময় ভাববুৎ করেছেন, তারা সাধারণ লোকের মধ্যে

নির্বিচার আচরণ করে তাদেরই বলে লোকায়ত। কিন্তু শুধুমাত্র নাস্তিকদের নজিরই নয়; লোকায়ত বলতে যে জনগণেরই দার্শনিক চেতনা বুঝতে হবে এ-কথা অগ্রণী আন্তিকরাও বারবার স্বীকার করেছেন। স্বয়ং মাধবাচার্য্য বলছেন, এই সম্প্রদায়ের পক্ষে লোকায়ত নামটি বেশ মানানসই হয়েছে, কেননা সাধারণ লোক নীতিকামশাস্ত্র নিয়ে বিভোর হয়ে অর্থ ও কামকেই পরম পুরুষার্থ মনে করে আর তাই আমল দেয় না পরলোকের কথাকে,—ফলে তাদের চার্বাক-মতাম্বুসারী মনে করাই ঠিক। মাধবাচার্য্যের ঢের আগে শঙ্করাচার্য্যও লোকায়তিক ও প্রাকৃতজ্ঞান—এই দুটি শব্দকে একসঙ্গে আর একনিশ্বাসে উল্লেখ করে ইঙ্গিত দিয়েছেন হু'-এর মধ্যে সম্পর্ক কতো ঘনিষ্ঠ।

কিন্তু ওই লোকায়ত নামেরই আরো মানে হয়। লোকায়ত হলো ইহলোক-সংক্রান্ত দর্শন : যারা পরলোক মানে না, আত্মা মানে না, ধর্ম মানে না, মোক্ষ মানে না, তাদেরই বলে লোকায়তিক। তারা মনে করে জল-মাটি-আগুন-হাওয়া দিয়ে গড়া এই মূর্ত পৃথিবীটাই একমাত্র সত্য, আত্মা বলতে দেহ ছাড়া আর কিছুই বোঝায় না। কথার বলি বটে আমার দেহ, যেন আমি আর দেহ দুটো আলাদা কিছু। কিন্তু এ হলো নেহাতই কথার কথা। যেমন কিনা বলা হয় রাহুর মাথা। আসলে রাহু তো আর সত্যিই মাথাটুকু ছাড়া কিছুই নয়।

তাহলে এই মানে অনুসারে লোকায়ত হলো দেহানুবাদ, বস্তুবাদ। ইংরেজী পরিভাষায় যাকে বলে মেটেরিয়ালিস্‌ম্।

অধ্যাপক তুচি* দেখাবার চেষ্টা করেছেন, ব্যুৎপত্তির দিক থেকেও লোকায়ত শব্দ এই রকমই একটা অর্থের ইঙ্গিত দিচ্ছে। অবশ্য বুদ্ধসম্মতি হিসেবে এ-কথার পক্ষে তিনি যে-নজিরটি দিচ্ছেন তা কিছুটা জটিল : বুদ্ধঘোষ* বুদ্ধি আয়ত শব্দটাকে আয়তন অর্থে ব্যবহার করেছেন—আয়তন বলতে বোঝায় ভিত্তি। তাই যে-মতবাদের ভিত্তি হলো এই ইহলোক,—মাটির পৃথিবী,—তাকেই বলে লোকায়ত।

বলাই বাহুল্য, অধ্যাপক তুচির পক্ষে এই অর্থটি প্রতিষ্ঠা করবার প্রচেষ্টা যতোখানিই কষ্টকল্পিত হোক না কেন, লোকায়ত নামটিকে আমরা সাধারণত বস্তুবাদ-সূচক অর্থেই গ্রহণ করে থাকি। লোকায়ত বলতে বস্তুবাদই বোঝায়। আর তা বোঝবার ক্ষেত্রে খুব একটা ঘোরালো প্রমাণের সত্যিই দরকার নেই। কেননা, হরিভক্ত* বস্তুদর্শনসম্বন্ধে লোকায়তমত ব্যাখ্যা করতে গিয়ে বলছেন, লোক বলতে শুধু যেইটুকুই আঁকি না ইঞ্জিরপোচর : এতাবানেবলোকোহয় বারান্নিজিরপোচর। লোকায়ত মনিকায়* কথাটাকে আরো পরিষ্কার করে বলছেন, লোক মানে নিম্নক পদার্থার্থ বা পদার্থসমূহ।

তার নামে, প্রত্যেকে যেটুকু ধরা পড়ে লোকায়ত্তিকরা শুধুমাত্র সেইটুকুকেই সত্যি বলে স্বীকার করেন। তারই নাম লোক। লোকই একমাত্র সত্য।

প্রত্যক্ষ ও প্রবন্ধনার প্রতিবেদক

কিন্তু কেন? যেটুকুকে প্রত্যক্ষভাবে জানা যাচ্ছে সেইটুকু ছাড়া আর কিছুই ওঁরা সত্যি বলে মানতে চাননি কেন? এ-প্রশ্নের জবাব হিসেবে মণিভজ্র দুটি যুক্তি উল্লেখ করছেন, দুটিরই তাৎপর্য গুরুত্বপূর্ণ।

প্রথমত, অবশুই ধর্মের প্রবন্ধনাটা এড়াবার জগ্গে। অজুমান, আগম ইত্যাদি জ্ঞানের তথাকথিত অজ্ঞান উৎসের দোহাই দিয়ে পরবন্ধনপ্রবণ ধর্মহনুধর্তের দল সাধারণ মানুষের মনে স্বর্গাদি প্রাপ্তি সহজে একটা মোহের সঞ্চার করে। এই সংকট থেকে বাঁচতে হলে সাধারণ লোকের পক্ষে প্রত্যক্ষ ছাড়া আর কোনো প্রমাণকে স্বীকার করা নিরাপদ নয়। মণিভজ্রের ভাষায় :

এবম্ অসী অপি ধর্মহনুধর্তাঃ পরবন্ধনপ্রবণা যৎ কিম্চিৎ অজুমানাগমাদিচার্যাম্
আদর্শ্য বার্থম্ মুদ্বজনান্ স্বর্গাদিপ্রাপ্তিলভ্যভোগভোগপ্রলোভনান্ ভব্যাতকক্
গম্যাগম্যাহেরোপাদেশাদিসংকটে পাতয়ন্তি, মুদ্বদ্যাদিকাত্যম্ চ উৎপাদয়ন্তি...১০

দ্বিতীয়ত,—এবং ওই দ্বিতীয় যুক্তিটা আরো বেশি গুরুত্বপূর্ণ,—
লোকায়ত্তিকেরা নাকি বলতেন, অপ্রত্যক্ষকে (অর্থাৎ কি না যা প্রত্যক্ষভাবে জানা যাচ্ছে না তাকেও) যদি সত্যের সম্ভাবনা দিতে হয় তাহলে দরিজ্রের পক্ষে তার দারিত্র্যের কথা ভুলে যাওয়া অসম্ভব নয়, অসম্ভব নয় দাসের পক্ষে দাসত্বের কথা ভুলে যাওয়া। কেননা যে দরিজ্র তার পক্ষে দারিত্র্যটুকুই প্রত্যক্ষ, যে দাস তার কাছে দাসত্বটুকুই প্রত্যক্ষ। কিন্তু যদি অপ্রত্যক্ষকেও অস্তিত্বের সম্ভাবনা দিতে হয় তাহলে দরিজ্রও ‘স্বর্ণরাশির মালিক হয়েছি’ এমন কথা কল্পনা করে নিজের হুহু অবস্থাকে অবহেলায় দলন করতে পারে, দাস মনে করতে পারে সে আর দাস নয়, স্বামী। এক কথায়, এইভাবে দরিজ্র-ধনীভাব ও মেঘ-সেবকতাব সব কিছুই নষ্ট হতে পারে। মণিভজ্রের ভাষায় :

কিঞ্চিৎ অপ্রত্যক্ষম্ অপি অস্তিত্বভাব্যম্ অজুগম্যতে তেৎ জনং অনগরুভম্ এব
ভ্যং, দরিজ্রঃ হি স্বর্ণরাশিঃ যে অস্তি ইতি অনধ্যায়ং হেল্য এব দৌঃস্য দলয়েৎ,

দাসঃ অপি স্বচেতসি স্বামিতাম্ অবলম্ব্য কিংকরতাম্ নিরাহুৰ্য্যং ইতি।...একং ন কচ্চিৎ সেব্য-সেবকতাবঃ দরিদ্রধনিতাবঃ বা ত্ৰাণ।”

তার মানে কি এই যে লোকায়তিকেরা প্রত্যক্ষের উপর এতখানি জোর যে দিতে চেয়েছিলেন তার কারণ তাঁরা মনে করেছিলেন এইভাবেই দরিদ্রকে তার দারিদ্র্য সহজে সচেতন রাখা যাবে, দাসকে সচেতন রাখা যাবে দাসত্ব সহজে? এই প্রশ্নেই মনে পড়ে, অজিত কেশকবলী, মকলি গোসাল, পূর্ণ কস্তূপ প্রমুখ যে-ক’জন দার্শনিককে সাধারণত বস্তাবাদী বা লোকায়তিক বলে স্বীকার করা হয় তাঁরা শুধু যে জীতদাস ছিলেন তাই নয়, দাসত্বের বিরুদ্ধে বিদ্রোহও করেছিলেন। দাসত্ব-চেতনা মন থেকে মুছে গেলে এ-বিদ্রোহ নিশ্চয়ই সম্ভবপর নয়।

অবশ্যই মণিভদ্র কোথা থেকে লোকায়তিকদের এই যুক্তিগুলি সংগ্রহ করেছিলেন তা জানতে পারলে ওই প্রশ্নের জবাব ভালো করে বুঝতে পারা যেতো। কিন্তু তা জানবার কোনো উপায় নেই। কেননা, লোকায়তিকদের লেখা সমস্ত পুঁথিপত্রই বিলুপ্ত হয়েছে।

বিলুপ্ত পুঁথির কথা

কোনো কালে লোকায়তিকদের লেখা পুঁথিপত্র বলতে সত্যিই কি কিছু ছিলো? ছিলো। তার প্রমাণ, ওই বৌদ্ধ পুঁথি দিব্যাবদান। তার প্রমাণ, পতঞ্জলির মহাতান্ত্র্য। খোঁজ করলে হয়তো আরো প্রমাণ পাওয়া যাবে। কিন্তু এ-ছাড়া প্রমাণই বা কম কিসের?

দিব্যাবদানে^{১৭} স্পষ্ট ভাষায় লেখা আছে : লোকায়তং তান্ত্র্য-প্রবচনম্। লোকায়তের উপর এমন কি তান্ত্র্য ছিলো, প্রবচনও ছিলো। কতোদিন আগে ছিলো? কী নাম সেই তান্ত্র্যের? এই ছাড়া প্রশ্নেরও জবাব পাওয়া যায়। কোথা থেকে? পতঞ্জলির মহাতান্ত্র্য থেকে। আধুনিক পণ্ডিতেরা অনুমান করেন, বীতশ্রীষ্ট জন্মাবার অন্তত দেড় শ’ বছর আগে পতঞ্জলি তাঁর এই বিখ্যাত বইটি লিখেছিলেন। আর ওই বইতেই^{১৮} ব্যাকরণের একটি নিয়ম ব্যাখ্যা করার প্রসঙ্গে তিনি লোকায়তের উপর তান্ত্রির নামের বর্ণিকা বা তান্ত্র্যের উল্লেখ করেছেন: বর্ণিকা শব্দ দ্রী লিঙ্গে নাকি বর্ণিকাও বোঝাতে পারে, যেমন, ‘বর্ণিকা তান্ত্রির লোকায়তন্ত, বর্ণিকা তান্ত্রির লোকায়তন্ত’। এর থেকে নিঃসন্দেহেই প্রমাণ হয় যে বীতশ্রীষ্ট জন্মাবার অন্তত দেড় শ’ বছর আগে

পর্বত লোকায়ত-শাস্ত্র নিশ্চয়ই ছিলো, এবং তার উপর অন্তত একটি ভাষ্যও নিশ্চয়ই ছিলো, সে ভাষ্যের নাম ভাণ্ডারি।^{১০}

কিন্তু এই নামটাই টেকে আছে। পুঁথিগুলি বিলুপ্ত হয়েছে।

কেন বিলুপ্ত হলো ? সত্যি বলতে, তেমন জোর গলায় এ-প্রশ্নের কোনো জবাব দেবার উপায় নেই। তবে পণ্ডিত জবাহরলাল নেহেরু^{১১} বলছেন, খুব সম্ভব উত্তরযুগে পুরোহিতদল এবং সনাতন ধর্মে বিশ্বাসীরা ভারতবর্ষে বস্তুবাদীদের অনেক পুঁথিপত্র ইচ্ছে করে নষ্ট করেছিলো। যদি তাই হয় তাহলে নিশ্চয়ই মানতে হবে সেকালেও যে-যুষ্টিমেয় মানুষের হাতে দেশশাসনের ক্ষমতা ছিলো তারাও জনগণের এই দর্শনটি সহজে—অর্থাৎ লোকায়ত বা বস্তুবাদী দর্শন সহজে,—খুব সহনশীলতার পরিচয় দেয় নি। তার মানে, একালের সঙ্গে সেকালের যতো তফাতই থাক না কেন, অন্তত একটা বিষয়ে মিল আছে : জনসাধারণের ধ্যানধারণার বিরুদ্ধে শাসক-সম্প্রদায়ের কঠিন বিধান।

অথচ ওই কথাটিই আবার পণ্ডিত জবাহরলাল নেহেরু মানতে রাজী নন, তাই তাঁর উক্তি অবিরোধী। প্রাচীন ভারতকে আবিষ্কার করতে এগিয়ে তিনি সেকালের যে-ছবিটি আমাদের সামনে তুলে ধরতে চান তার মূল কথা হলো,

I imagine, however, that in spite of the vast mental and cultural differences between the small thinking minority and the unthinking masses there was a bond between them, or, at any rate, there was no obvious gulf. The graded society in which they lived had its mental gradations also and these were accepted and provided for. This led to some kind of social harmony and conflicts were avoided.^{১২}

মোদা কথায়, চিন্তাশীল বলতে সেকালে ছিলো মাত্র যুষ্টিমেয় মানুষ। বাকি মূঢ় জনতার মধ্যে কোনো রকম চিন্তার বালাই ছিলো না। কিন্তু এ-হু'-এর মধ্যে মানসিক ও সাংস্কৃতিক তফাতটা বিরাট হলেও একটা বন্ধনও ছিলো। অন্তত কোনো প্রকট খাদ ছিলো না। ক্রমাহুসারে সাজানো যে-সমাজটিতে তারা বাস করতো সে-সমাজে মানসিক ক্রমাহুসারও ছিলো। সেগুলি স্বীকার করে নেওয়া হয়েছিলো এবং তার জন্তে ব্যবস্থাও রাখা হয়েছিলো। এরই দরুন দেখা দিয়েছিলো একটা সামাজিক সামঞ্জস্য এবং লম্বা হয়েছিলো সংঘাত এড়িয়ে যাওয়া।

চিন্তাটি মনোরম। সন্দেহ নেই। একালের বাস্তবতাও যদি ওই

কার্যনিক অতীতের অমূরূপ হতো—যদি সংঘাত না থাকতো, যদি শুধু সামঞ্জস্যই থাকতো—তাহলে আজকে অনেকে নিশ্চয়ই নিশ্চিন্ত হতে পারতেন। কিন্তু সেকালের ওই সরল-সুন্দর ছবিটি এঁকে পণ্ডিত জবাহরলাল নেহেরু আমাদের মনে যেটুকু নেশা ধরিয়েছিলেন তা তিনিই এক মুহূর্তে ভেঙে দিলেন লোকায়তিকদের লেখা পুঁথিপত্রগুলি ধ্বংস করবার কথা উল্লেখ করে।

বিত্তবাদী

পণ্ডিত জবাহরলাল নেহেরু যাদের মূঢ় জনতা বলে বর্ণনা করছেন তাদেরই দার্শনিক চেতনাটুকু নিয়ে আমরা আলোচনায় প্রবৃত্ত হয়েছি। কেননা, প্রাচীনেরা বারবার লিখে গিয়েছেন যে লোকায়ত বলতে শুধুই বস্তুবাদী দর্শন মনে করা চলবে না, মনে রাখতে হবে এই হলো দেশের জনসাধারণের দর্শন।

অবশ্যই এ-বিষয়ে কোনো সন্দেহ নেই যে মাধবাচার্যই বলুন আর শঙ্করাচার্যই বলুন—লোকায়ত দর্শনকে যখন তাঁরা সাধারণ লোকের দর্শন বলে উল্লেখ করেছেন তখন তাঁদের আসল উদ্দেশ্যটা নিশ্চয়ই জনসাধারণকে তাদের প্রকৃত দার্শনিক ঐতিহ্যের কথা মনে করিয়ে দেওয়া নয়; তাঁর বদলে লোকায়ত-দর্শনকে ওই বলে খাটো করবার বা ছোটো করবার চেষ্টাই।

মূঢ় জনতা। তাদের বোধটা নেহাতই জ্বল, তাই তারা মনে করেছে দেহ ছাড়া আত্মা বলে কিছুই নেই। তাদের দৃষ্টিটা নেহাতই সংকীর্ণ, তাই তারা ইহলোক ছাড়িয়ে পরলোক বা পরকালকে দেখতে পায় নি। তাদের রুচিটা নেহাতই কদম্ব, তাই তারা মনে করেছে অর্থ ও কামই পরম পুরুষার্থ—ধর্ম ও মোক্ষের কথা শুনলে তারা ভয় পেয়েছে, ভেবেছে মাথার হাত বোলাতে এসেছে বুঝি।

কিন্তু লোকায়তিকদের লেখা পুঁথিপত্রগুলি বিলুপ্ত হলেও তাঁদের বিজ্ঞপ্তি করবার জন্তেই বিপক্ষরা তাঁদের সম্বন্ধে যতটুকু টুকরো-টাকরা সংবাদ লিপিবদ্ধ করে গিয়েছেন সেগুলিকে পরীক্ষা করলে সন্দেহ হয়, লোকায়তিকেরা যে-সব বৃত্তিতর্কের অবতারণা করতেন সেগুলির মধ্যে এই রকমের হাবাগোবা বোকাসোকা মনোভাবের পরিচয় ছিলো না। এমন কি, মনে রাখা দরকার, লোকায়তিকদের বর্ণনায় স্বয়ং বুদ্ধঘোষা বিত্তবাদী বলে বিশেষণ ব্যবহার করে গিয়েছেন। অন্ত্যন্ত পালি পুঁথিতেও হয়ত এই কথাই লেখা

আছে।^{১৮} এখন বিতণ্ডা আর বাদ—এই দুটি কথাই যে একসঙ্গে কেমন করে ব্যবহার করা যায় তাই নিয়ে আধুনিক পণ্ডিতেরা খুবই সমস্যায় পড়েন। কেননা, স্মার্টস্‌ত্র^{১৯} অনুসারে বিতণ্ডা মানে হলো নিছক নেতিবাচক তর্ক—একটা মত খণ্ডন করবার জন্তে তর্ক করা হচ্ছে কিন্তু কোনো পান্টা-মত স্থাপন করবার উৎসাহে নয়। আর বাদ বলতে বোঝায় ঠিক এর উল্টো : একটা মত স্থাপন করবার উদ্দেশ্যেই বিরুদ্ধ মত খণ্ডন করবার চেষ্টায় তর্ক। তাই সমস্যা হলো, একই সঙ্গে লোকায়তিকদের সহক্ষে দুটো কথাই কেমন করে মেনে নেওয়া যায় ? একালের পণ্ডিতেরা তাঁদের ওই সমস্যা নিয়ে থাকুন। আমাদের যুক্তির পক্ষে আপাতত যেটা খুবই জরুরী কথা সেটা হলো, লোকায়তিকেরা রীতিমতো ভালো যুক্তিতর্ক করতে জানতেন। তাঁদের যুক্তিতর্কগুলি ছিলো খুবই ধারালো। সে-সব যুক্তিতর্কের কিছুকিছু নমুনা পাবেন মাধবাচার্যের সর্বদর্শনসংগ্রহে,^{২০} আরো নানান বইতে^{২১}। এমনকি, আমরা পরে দেখবো, এ-কথা অসম্মান করবারও অবকাশ রয়েছে যে প্রাচীন ভারতে যুক্তিবিজ্ঞানের ভিত্তি স্থাপন করেন লোকায়তিকেরাই।

তাই চিন্তার জড়তার দরুনই তাঁরা এই জড় জগৎটাকে একমাত্র সত্য মনে করেছেন, এ-কথা বললে তথ্যবলের চেয়েও দেহবলের পরিচয় দেওয়া হবে। লোকায়তিকদের বিপক্ষরাই তাঁদের সহক্ষে যে-সব কথা লিখে গিয়েছেন তা থেকেই বোঝা যায় তাঁরা চিন্তা করতে জানতেন, এবং সে-চিন্তা খুবই তীক্ষ্ণ। লোকায়ত-দর্শনের ধ্বংসস্থূপ থেকে যখন তার পুনর্গঠন করবার চেষ্টা করবো তখন এ-কথার আরো ভালো নজির দেখানো সম্ভব হবে।

কিন্তু সে-সব কথা না হয় আপাতত ছেড়েই দিলাম। আপাতত না হয় মেনেই নিলাম যে জনসাধারণ যুট, প্রাকৃত, উচ্চাঙ্গের চিন্তার অযোগ্য। আর তাই জন্তেই তারা ও-রকম স্থূল কথাবার্তাকেই,—বস্তুবাদকেই,—সত্য বলে মনে করেছে। তাহলেও, অন্তত এটুকু তো মানতেই হবে যে, যে-কোনো কারণেই হোক না কেন, আমাদের দেশে বস্তুবাদী দর্শন আর জনসাধারণের দর্শন—দুটো কথা আলাদা কথা নয়। তার বদলে, একই কথার এপিঠ-ওপিঠ। কেননা, প্রাচীনেরাও বারবার লিখে গিয়েছেন, আর আধুনিক পণ্ডিতেরাও স্বীকার করছেন, লোকায়ত কথার মানে—একটা নয়। জনসাধারণের দর্শন। বস্তুবাদী দর্শন। দুই-ই।

ভারতের ঐতিহ্য

সেকাল থেকে একালের কথায় আসা যাক। একালের কথাটা অপ্রাসঙ্গিক হবে না। কেননা, লোকায়ত দর্শনের পুঁথিপত্রগুলি যতোকাল আগেই বিলুপ্ত হয়ে যাক না কেন, হাজার হোক আমরা তো আজকের দিনেই সেই লোকায়ত দর্শন নিয়ে আলোচনা করতে বসেছি। তাই আজকের দিনে এ-আলোচনার তাৎপর্য কতোখানি সে-কথাও ভেবে দেখা দরকার বই কি।

আজকের দিনে আমরা বারবার শুনতে পাই, বস্তুবাদী দর্শনটার সঙ্গে আমাদের দেশের প্রাচীন সভ্যতার কোনো সম্পর্ক নেই। এ-দর্শন নেহাতই বিদেশী ব্যাপার, পশ্চিমী ব্যাপার—দেশের জমিতে এর কোনো শিকড় ছিলো না। আমাদের দেশের ইতিহাস আলাদা, জীবনের আদর্শ আলাদা,—সব কিছুই অল্প রকমের। পশ্চিমের আদর্শটা হলো বস্তুবাদী আদর্শ, ভোগের আদর্শ,—ভুল আদর্শ। তারই মোহে পড়ে আজকের পশ্চিমী সভ্যতা কী রকম উন্নাদের মতো আত্মনাশের পথে এগিয়ে চলেছে। তার বদলে, আমাদের দেশের আদর্শ হলো ত্যাগের আদর্শ, অধ্যাত্ম-চেতনার আদর্শ। আজ বরং আমাদের দেশের এই আদর্শকেই গ্রহণ করতে পারলে পশ্চিমী সভ্যতা অমন ভয়াবহ ধ্বংসের পথ থেকে কিয়ে আসতে পারবে। কিন্তু তার বদলে আমরা যদি আমাদের নিজস্ব আদর্শটিকে ছেড়ে এই প্রাচ্যের জমিতে ওই পশ্চিমী বস্তুবাদের বীজ বুনতে যাই তাহলে অবশ্যই ঘটবে, জন্মাবে এক বিষবৃক্ষ,—তার ফল আমাদের কল্যাণ করবে না।

এই কথাগুলিই এতোবার, এতোভাবে^{১১}, আমাদের বলা হয়েছে যে শুনতে শুনতে অনেকেই মনে করেছেন, সত্যিই হয়তো বা তাই। সত্যিই বৃষ্টি আমাদের জাতীয় ঐতিহ্যের মধ্যে বস্তুবাদী দর্শনের কোনো স্থান নেই, সত্যিই বৃষ্টি আমাদের দেশের জমিতে শুধু অনাবিল অধ্যাত্মবাদেরই বিকাশ ঘটেছে।

অথচ এতোগুলি কথার মধ্যে একটিও সত্যি কথা নয়।

প্রথমত, পাশ্চাত্য দর্শন যে বস্তুবাদী দর্শন, এই কথাটাই ভুল। আজকের পাশ্চাত্য দেশগুলি যে বস্তুবাদের মোহে পড়েই অমন আত্মনাশের পথে এগিয়ে চলেছে, সে-কথাটা আরো বেশি ভুল। আত্মনাশের আয়োজন যে নেই তা নয় : পৃথিবীর বুক থেকে একটা মহাবুদ্ধের ক্ষত শুকোতে না শুকোতে শোনা যায় আর একটা মহাবুদ্ধের দামামা বেজে উঠছে। কিন্তু তার সঙ্গে বস্তুবাদী দর্শনের সম্পর্কটা কী রকম? ঐকান্তিক বিরোধের সম্পর্কই। কেননা আজকের দিনে ধারা সত্যিই এই মৃত্যুর মহাবজ্রের বড়ো বড়ো বজ্রমান তাঁদের কাছে বস্তুবাদী দর্শনই একটা বিরাট বিভীষিকার মতো। তাই তাঁদের মূখপাত্ররা বস্তুবাদকে হাজারবার খণ্ডন করেও স্বস্তি পান না, আবার নতুন করে

খণ্ডন করবার ক্ষেত্রে উদ্গ্রীব হয়ে ওঠেন^{১০}। এবং বস্তুবাদকে খণ্ডন করে অধ্যাত্মবাদী আর ভাববাদী মতবাদকে রকমারি মুখোশ পরিয়ে রকমারি উপায়ে প্রচার করতেই তাঁরা আজ ব্যস্ত। অবশ্যই, আজকের ইয়োরোপের দার্শনিক পরিস্থিতিকে বিবেচন করবার অবকাশ আমরা এই বইতে পাবো না। বীরা সে-বিষয়ে আলোচনা করেছেন, এবং দেখাচ্ছেন আজকের দিনে স্বাধীন বুদ্ধবাদীরা কী ভাবে বস্তুবাদকে খুলিসাৎ করে তারই ধ্বংসাত্মক উপর অধ্যাত্মবাদ আর ভাববাদকে প্রতিষ্ঠা করতে চায়,—পাদটীকার তাঁদের বই-এর নাম উল্লেখ করেই কান্ত হতে হলো^{১১}।

আমাদের বর্তমান আলোচনায় বিশেষভাবে প্রাসঙ্গিক হলো অপর প্রশ্নটি : ভারতীয় দর্শন সত্যিই কি, অনাবিল অধ্যাত্মবাদী ও ভাববাদী দর্শন ?

কাদের ধ্যানধারণা ?

সম্প্রতি কেন্দ্রীয় সরকারের উদ্যোগে দর্শন-বিষয়ে একটি ছ'খণ্ডের বই প্রকাশিত হয়েছে, তাতে দেশ-বিদেশের নানা দার্শনিক মতবাদ নিয়ে আলোচনা করা হয়েছে। ভূমিকা লিখেছেন স্বয়ং শিক্ষামন্ত্রী মাননীয় মৌলানা আবুল কালাম আজাদ। এই ভূমিকায় তিনি ঘোষণা করেছেন, ভারতীয় চিন্তাধারার বৈশিষ্ট্য হলো বহির্জগতের চেয়ে মাহুকের অধ্যাত্মজগতের প্রতিই অনেক বেশি মনোযোগ দেওয়া।

The characteristic of Indian thought is that it has paid greater attention to the inner world of man than to the outer world.^{১২}

ভারতবর্ষে যে বস্তুবাদী চিন্তাধারার কোনো রকম পরিচয়ই ছিলো না এ-কথা অবশ্য ও-বইতে সরাসরি বলা হয় নি। চার্বাক বা লোকায়ত দর্শন বলে একটা কিছু ছিলো বই কি। এমন কি আলোচ্য গ্রন্থে লোকায়ত দর্শনের ক্ষেত্রে ১০৭৯ পাতার মধ্যে রীতিমতো ৬ পাতা জায়গা ছেড়ে দেওয়া হয়েছে। তবু প্রশ্ন ওঠে, এই লোকায়ত দর্শনের মর্যাদাটা নিয়ে। আমাদের দেশে সত্যের সন্ধানে মাহুকের যে-বিচিত্র অভিযান তার মধ্যে লোকায়ত-দর্শনের তাৎপর্য ঠিক কতোটুকু ? এ-দর্শন কাদের দর্শন ছিলো ?

ভারতীয় দর্শনের যে-কোনো একটি পাঠ্যপুস্তক উঠে দেখতে পারেন। দেখবেন লেখা আছে, লোকায়ত দর্শন ছিলো মাত্র মুন্ডিসের অধঃপাতে-বাওয়া

সুখাবেশীর মনের কথা। নিছক নিজের ভোগবিলাস ছাড়া তারা আর কোমো আদর্শকেই আদর্শ বলে মানতো না। তারা শুধু খি খাবার ভালেই মুরতো,—তা সে খার করেই হোক আর যে করেই হোক।

এ-হেন মতবাদ যে নৈতিক চরিত্রের পতন ঘটাবে, সে-কথা কি আর খুলে বলবার দরকার আছে? তবু দেখবেন, ভারতীয় দর্শনের বেশির ভাগ বইতে লেখা আছে, সেকালের ঋষিরা লোকায়ত দর্শনের এই ভয়াবহ পরিণামটির কথা চোখে আঙুল দিয়ে দেখাবার ব্যাপারেও আলস্তের পরিচয় দেন নি। কেননা, লোকায়ত দর্শনের উৎপত্তি নিয়ে মৈত্রেয়ণ উপনিষদে^{১১} একটি অদ্ভুত গল্প আছে। একবার নাকি অশুরদের সঙ্গে যুদ্ধে দেবতারা কিছুতেই পেরে উঠছিলেন না। তখন দেবগুরু বৃহস্পতি এক কন্দি আঁটলেন। তিনি অশুরগুরু শুক্রের ছদ্মবেশ ধরে অশুরশিবিরে প্রবেশ করে প্রচার করলেন এই বস্তুবাদী মতবাদ। ফলে অশুরদের নৈতিক পতন ঘটলো, আর তারই দরুন তারা দেবতাদের কাছে পরাজিত হলো।

লোকায়ত দর্শনকে দেশের লোকের সামনে এই ভাবে এক ভয়াবহ ব্যাপার বলে প্রচার করবার চেষ্টা শুধু উপনিষদে নয়, পৌরাণিক সাহিত্যেও। কাহিনীটা মোটের উপর একই^{১২}।

অবশ্যই এই কাহিনীর মধ্যে দেবগুরুর নিজস্ব যে-নীতিবোধের পরিচয় পাওয়া যাচ্ছে তা সত্যিই ভালো না মন্দ, সে-প্রশ্নের আলোচনা উপনিষদাদির গকে প্রাসঙ্গিক নয়। কেননা কাহিনীটির মূল উদ্দেশ্য হলো, লোকায়ত দর্শন সম্বন্ধে একটা ভীতি প্রচার করা। শুধুমাত্র এই ভীতিপ্রচারই নয়। এমন কি, সেকালের আইন-কর্তারাও এ-দর্শনের বিরুদ্ধে রীতিমতো আইনগত ব্যবস্থা অবলম্বন করতে চেয়েছিলেন। প্রমাণ মনুষ্মতি। মনু^{১৩} বলেছেন, অতিখিযোগ্য কালেও যদি লোকায়তিকেরা (হৈতুকাঃ = বেদবিরোধিতর্ক-ব্যবহারিণঃ) উপস্থিত হয় তাহলে এমন কি বাক্যদ্বারাও এদের সম্ভাবণ করা চলবে না। লোকায়তিকদের বিরুদ্ধে মনুর আরো নানারকম কঠিন কঠিন বিধান^{১৪} আছে।

তবুও, লোকায়ত নামটির অর্থ বিচার করতে গিয়েই দেখা গেলো, আতঙ্কজনক গল্প প্রচার করে, আইন করে, বই পুড়িয়ে—আরো হাজারো রকম ব্যবস্থা অবলম্বন করে সাধারণ মানুষের মন থেকে সেকালের শাসকেরা এই দর্শনকে সত্যিই সরাতে পারে নি। লোকায়ত দর্শন মানে শুধু বস্তুবাদ নয়, জনগণের দর্শনও। জনসাধারণের সঙ্গে বস্তুবাদী দর্শনের সম্পর্ক যে কতো নিবিড় সে কথা আজো আমাদের দেশে এই নামটির মধ্যোই পরিষ্কার ভাবে টেকে রয়েছে।

তাই এ-কথা বলা মোটেই ঠিক নয় যে ভারতীয় দর্শনের প্রধান বৈশিষ্ট্য

হলো বাস্তব জগৎটাকে ছেড়ে মানুষের অধ্যাত্ম জগৎটির দিকেই মনোযোগ দেবার চেষ্টা।

তার মানে নিশ্চয়ই এই নয় যে ভারতবর্ষে অধ্যাত্মবাদী দর্শনের বিকাশ ঘটে নি। নিশ্চয়ই ঘটেছিলো। কিন্তু সে-দর্শন ছিলো একটি সংকীর্ণ জ্ঞেয় মধ্য আবদ্ধ, দেশের জনসাধারণের সঙ্গে তার নাড়ির যোগ ছিলো না। সেই সংকীর্ণ জ্ঞেয় হাতে দেশের শাসন-কর্মতা ছিলো বলেই ওই অধ্যাত্মবাদী দর্শনের পুঁথিপত্রগুলিকে পুড়িয়ে ফেলবার কোনো কারণ তো ঘটেই নি; বরং এ-জাতীয় দার্শনিক রচনার প্রচার যাতে প্রশস্ত হয় তার ক্ষেত্রেও দেশে নানাবিধ ব্যবস্থা ছিলো। কিন্তু তাই বলে শুধুমাত্র ওই ধরনের পুঁথিপত্রগুলিকেই দেশের দার্শনিক চিন্তাধারার একমাত্র পরিচায়ক মনে করাটা কি ঠিক? যে-সব পুঁথি বিলুপ্ত হয়েছে সেগুলির সাক্ষ্যকেও তো উড়িয়ে দেওয়া উচিত নয়।

আমাদের দেশে অধ্যাত্মবাদী দর্শন যে গুরুতে শুধুমাত্র শাসক-জ্ঞেয় চেষ্টানাতেই প্রতিভাত হয়েছিলো এ-কথা উপনিষদের আখ্যায়িকা অত্যন্ত স্পষ্ট ভাষাতেই বলে গিয়েছেন। প্রমাণ : ছান্দোগ্য-উপনিষদের ষেতকেতু-প্রবাহণ-সংবাদ (৥৫।৩॥)। এখানে উপনিষদের গল্পটির মূল কথাটুকু উল্লেখ করা যাক :

ষেতকেতু আক্কেণ এক সময়ে পাকাল সমিতিতে গিয়েছিলেন। সেখানে প্রবাহণ জৈবলি তাঁকে প্রশ্ন করলেন : হে হুমার, তোমার পিতা তোমাকে উপদেশ দিয়েছেন কি? ষেতকেতু বললেন, নিশ্চয়ই দিয়েছেন। প্রবাহণ তখন ষেতকেতুকে পরলোকতত্ত্ব ও অধ্যাত্মবিভা-সংক্রান্ত পরের পর পাঁচটি প্রশ্ন করলেন। ষেতকেতু একটিরও জবাব দিতে পারলেন না। তখন প্রবাহণ বললেন, তবে কেন বলহিলে যে তুমি উপদ্রষ্ট হয়েছো? কলে মনের দ্বন্দ্বে ষেতকেতু পিতার কাছে কিরে গিয়ে বললেন, সেই রাজত্ববন্ধু আমাকে পাঁচটি প্রশ্ন করেছিলেন, আমি তার একটিরও জবাব দিতে পারি নি। পিতা স্বীকার করলেন, তিনি নিজেরও এ-সব প্রশ্নের উত্তর জানেন না—জানলে নিশ্চয়ই উপদেশ দিতেন।

তারপর গৌতম (ষেতকেতুর পিতা) নিজেই রাজত্ববন্ধু গেলেন। রাজা অভ্যাগতকে সমাদর করলেন। সকালে রাজা সভায় উপস্থিত হলে গৌতমও সেখানে গেলেন। রাজা তাঁকে বললেন, মহত্ত্বসম্বন্ধী বিত্তের বর প্রার্থনা করুন। গৌতম বললেন, মহত্ত্বসম্বন্ধী বিত্ত আপনারই ধাতুক। আপনি আমার হেলের কাছে যে-কথা বলেছিলেন আমাকে তাই বলুন। তখন রাজা বিব্রত হলেন। রাজার আজ্ঞায় গৌতম সেখানে দীর্ঘকাল বাস করলেন। তারপর রাজা তাঁকে বললেন, আপনি যে আমাকে সেই বিষয় জিজ্ঞাসা করেছিলেন—আপনার পুঁথি

পুরাকালে কোনো রাজ্যই এই বিজ্ঞা লাভ করে নি। (এ-বিজ্ঞা কেবলমাত্র ক্ষত্রিয়গণেরই জানা ছিলো)। এই জন্তেই সর্বত্র রাজ্যশাসন করবার ক্ষমতা ক্ষত্রিয়দের হাতেই রয়েছে।

“তন্মাত্র সর্বেষু লোকেষু ক্ষত্রৈশ্চৈব প্রশাসনমভূৎ”—ওই অধ্যাত্মবিজ্ঞার দরুনই সর্বত্র ক্ষত্রিয়দের শাসনক্ষমতা ছিলো। ক্ষত্রিয় বলতে যে সেকালের শাসক-শ্রেণী এ-বিষয়ে নিশ্চয়ই সন্দেহ নেই। প্রশাসন বলতে যে রাজ্য শাসনই বোঝাচ্ছে এ-কথা ডয়সন স্পষ্ট ভাবেই প্রমাণ করেছেন। ভাববাদ বা অধ্যাত্মবাদের সঙ্গে শাসক-শ্রেণীর সম্পর্ক শাসক-শ্রেণীরই সাহিত্যে আর কোথাও এমন স্পষ্টভাবে স্বীকার করা হয়েছে কিনা খুবই সন্দেহের কথা।

তবে দেখা দরকার বিশেষ করে একটি বিষয়ের কথা : অধ্যাত্মবাদের সঙ্গে শাসনক্ষমতার সম্পর্কটা শাসক-শ্রেণীর সাহিত্যে উঠেটা ভাবে প্রতিকূলিত হয়েছে কিনা ? অর্থাৎ, প্রশ্ন হলো, অধ্যাত্মবাদের দরুনই শাসনক্ষমতা, না, শাসনক্ষমতার দরুনই অধ্যাত্মবাদ ? এ-বিষয়ে শেষ পর্যন্ত মীমাংসা যাই হোক না কেন, অন্তত উপনিষদে যেটুকু কথা লেখা রয়েছে সেটুকুকেও কেউই উড়িয়ে দিতে পারবেন না : অধ্যাত্মবাদ শুধুমাত্র শাসক-শ্রেণীর দর্শনই নয়, সেই শ্রেণীর কাছে শাসনের হাতিয়ারও।

অধ্যাত্মবাদের উৎস

অধ্যাত্মবাদী দর্শনের উৎস কেন শুধুমাত্র শাসক-শ্রেণীর মানুষের চেতনার ?—এ-প্রশ্ন পরে তোলা যাবে। আপাতত তার চেয়েও জরুরী প্রশ্ন হলো, বস্তুবাদী দর্শনের সঙ্গে জনসাধারণের নাড়ির যোগটা নিয়ে। এই যোগাযোগ সম্ভব হলো কেমন করে ?

ভারতীয় দর্শনের দলিলপত্র থেকেই এ-প্রশ্নের একটা ভারি আশ্চর্য জবাব পাওয়া যাচ্ছে। খুব মোটা ভাবায় বললে বলা যায়, দেশের সাধারণ মানুষ খেটে খাওয়ার বিশ্বাস হারান নি, তাই।

কিন্তু খেটে খাবার প্রশ্ন উঠছে কেন ? দার্শনিক আলোচনার আসরে এ-ধরনের প্রশ্ন খুবই দুল আর খাপছাড়া শোনায় না কি ?

তবু উপায় নেই। লোকায়ত দর্শনের ধ্বংসভূপ থেকে যে-হুঁচকারটে ভাঙা-চোরা চিহ্ন খুঁজে পাওয়া যাচ্ছে তার থেকেই ও-দর্শনের আসল রূপটিকে চেনবার চেষ্টা করতে হবে। আর এই সব চিহ্নের মধ্যে একটি চিহ্ন সত্যিই ওই খেটে খাবার প্রশ্নই দুলছে।

চিহ্নটা কী রকম?

বার্হম্পত্যসূত্রমঃ, প্রবোধচন্দ্রোদয়ঃ ইত্যাদি পুরোনো কালের একাধিক পুঁথিপত্রে লেখা আছে, লোকায়ত মত অনুসারে বার্তাই হলো একমাত্র বিভা। (অবশ্যই, শুধু বার্তার কথাই নয়, তার সঙ্গে দণ্ডনীতিও।) লোকায়ত দর্শনের রহস্য উদ্ঘাটন করবার ব্যাপারে এই সূত্র সূত্রটি যে কতো জরুরী সে-কথার আমরা বারবার কিয়তে বাধ্য হবো। আপাতত দেখা যাক, এই কথাটি থেকেই খেটে খাবার প্রসঙ্গ কেন উঠতে বাধ্য।

বার্তা মানে কী? কোটিল্যঃ বলছেন, বার্তা মানে হলো কৃষি, পশুপালন আর বাণিজ্য। অবশ্যই, বাণিজ্য বলতে আজকাল আমরা যা বুঝি কোটিল্যের যুগেও,—অর্থাৎ বীণ্ডুক্রীষ্ট জন্মবার প্রায় সোয়া তিন শ’ বছর আগেও,—তাই বোঝাতো কিনা খুবই সন্দেহের কথা। কিন্তু সে-কথা ছেড়ে দিলেও এ-বিষয়ে নিশ্চয়ই কোনো তর্ক উঠবে না যে বার্তা শব্দের মুখ্য অর্থ হলো চাষবাস।

তাহলে, লোকায়তিকদের কাছে চাষবাসের কথাটাই ছিলো সবচেয়ে জরুরী।

এই মনোভাবটির সঙ্গে দেশের শাসকশ্রেণীর মনোভাবটির যে কতোখানি তফাত তা স্পষ্টভাবে মনে রাখা দরকার। মহুঃ বলছেন, ভ্রাক্ষণের পক্ষে কৃষিকাজ নিষিদ্ধ। একবার নয় আধবার নয়, বারবার বলছেন। আর শুধু মহুর আইনই নয়, পুরোনো কালের অজ্ঞান আইনের বইতেও সরাসরি লেখা আছে যে বেদজ্ঞানের সঙ্গে কৃষিকর্মের সঙ্গতি নেই।

জম বা কর্মজীবন সম্বন্ধে শাসক-সমাজের মনোভাবটা এইজাতীয় আইন-কানুন থেকেই আন্দাজ করা যাবে। এবং এইখান থেকে মূলসূত্র পেয়েই আরো একটি কথা বুঝতে পারা যাবে : ওই শাসক সমাজের দার্শনিক চেতনা যখন চূড়ান্ত ভাববাদের রূপ পেলো তখন কেন ঘোষিত হলো যে, যে-কোনো রকম কর্মই প্রকৃত দার্শনিক জ্ঞানের পক্ষে অন্তরায় মাত্রঃ

ওরা কাজ করে

জ্ঞানের সঙ্গে কর্মের সম্পর্ক নিয়ে ভারতীয় দর্শনের ইতিহাসে সুদীর্ঘ আলোচনা হয়েছিলো। তার বিস্তারিত দলিলপত্র সংগ্রহ করা কঠিন নয়। সাধারণভাবে, দর্শনের একটি মূল সমস্যাতে বোধবার জেতে এই দলিলগুলি মহামূল্যবান। দর্শনের ওই মূল সমস্যাটি হলো বস্তুবাদ-বনাম-ভাববাদের সমস্যা : চেতনা আগে না বস্তুজগৎ আগে, চেতনা প্রাথমিক না বস্তু প্রাথমিক? আমাদের

দেশের দার্শনিক পরিভাষার সমস্তাটী অনেক সময় চেতনকারণবাদ-বনাম-অচেতনকারণবাদ হিসেবে দেখা দিয়েছে : চেতনপদার্থকেই বা চৈতন্যস্বরূপ জ্ঞানকেই পরম সত্য বলবো, না, অচেতন পদার্থকেই পরম সত্য বলা হবে ? ... আমাদের দেশের দার্শনিক দলিলগুলিকে বিচার করলে দেখা যায়, ভিত্তানাস্তকদের সঙ্গে স্বাভাবিক কর্মজীবনের যোগসূত্রে যতোই বিচ্ছিন্ন হয়েছে ততোই তাদের চেতনা থেকে বিলুপ্ত হয়েছে বহির্বিষয়ের অমোঘ বাথার্থ্যের কথা। অর্থাৎ কিনা, কর্মকে নীচবৃত্তি মনে করতে পারবার দরুনই মাহুয জীববাদের দিকে আগ্রস হতে পেরেছে। কিন্তু সব মাহুযই তো আর কর্মকে খাটো করতে পারে না। তাহলে যে সমাজ টিকবে না, পৃথিবীর বুক থেকে মাহুযের চিহ্ন মুছে যাবে। অন্ন-উৎপাদনের দায়িত্বটা অন্তত একদল মাহুযকে গ্রহণ করতেই হবে। বস্তুত, যতোকণ না একদল মাহুয ওইভাবে অন্ন উৎপাদনের দায়িত্বটা গুরোগুরি গ্রহণ করতে পারে ততোকণ পর্যন্ত আর একদলের পক্ষে এ-কাজকে হীন, অধমের লক্ষণ বলে মনে করা সম্ভবই নয়। তাই কর্মকে শুধু সেই জ্ঞেয় মাহুযই খাটো করতে পারে যে-জ্ঞেয়ী কিনা কর্মের প্রত্যক্ষ দায়িত্ব থেকে মুক্তি পেয়েছে। আর ঠিক এই কারণেই ভাববাদী বা অধ্যাত্মবাদী ধর্মের সমাজের সব-জ্ঞেয় মাহুযের চেতনাত্তে খুঁজে পাওয়া যায় না। তার বললে পাওয়া যায় শুধু মাত্র সেই জ্ঞেয় চেতনা যে জ্ঞেয়ী কর্মের দায়িত্ব গ্রহণ না করেও অপরের কর্মকলটুকু উপভোগ করবার অধিকার পেয়েছিলো।

এই তথ্যটিকে বোঝবার জন্যে ভারতীয় দর্শনের ইতিহাসে দলিলপত্র একত্র রয়েছে যে অল্প কোনো দেশে তা খুঁজে পাওয়া সম্ভবই নয়। তার কারণ, আমাদের দেশে সমাজ-ইতিহাসের ওই পর্যায়ের বিকাশ—যে-পর্যায় ধীরে ধীরে পরায়জীবী জ্ঞেয় উৎপত্তি—খুবই দীর্ঘদিনস্থায়ী হয়েছিলো। কলে অল্পস্র রচনায় তা প্রতিফলিত হয়েছে। অল্প কোনো দেশে এমনটা হয়েছে কিনা খুবই সন্দেহের কথা। আর সেই কারণেই দলিলগুলি সত্যিই মহামূল্যবান। কেননা, ভারতীয় ইতিহাসে যে-কথা স্পষ্ট ও প্রকট ভাবে দেখতে পাওয়া যাচ্ছে তারই সাহায্যে অত্যন্ত দেশের ইতিহাসে যে-কথা অস্পষ্ট আর আবছা হয়ে গিয়েছে তা দৃষ্টিতে পারবার সুযোগ হতে পারে।

জীববাদের ঠিকর নিয়ে আলোচনা তুলতে হবে। কিন্তু আমাদের বুদ্ধির এই অবস্থার বেটুকু কথা একান্ত প্রাসঙ্গিক সেটুকু হলো, জনসাধারণের ধর্মের আর বহুবাদী ধর্মের এই দুটি কথা আমাদের দেশে কেন দুটো আলাদা নাম পায় নি।

যারা মাটি কায়দে পড়ে ছিলো মাটির পৃথিবীটাকেই তারা সত্যি বলে

মেনেছে। লোকায়তিকদের কাছে বার্তা বা চাষবাসের চেয়ে বড়ো বিজ্ঞা আর কিছুই ছিলো না। আর তাই জন্মেই তাদের চেতনায় এই মূর্ত মাটির পৃথিবীই সবচেয়ে বড়ো সত্যি।

তাই বলহিলাম, খুব মোটা কথায় বললে বলা যায়, দেশের সাধারণ মানুষ খেটে খাওয়ায় বিশ্বাস হারায় নি। আর তাই জন্মেই তারা বস্তুবাদী দর্শনকে অমনভাবে আপন করে নিয়েছিলো।

সত্যিই কী আশ্চর্য ওই ‘লোকায়ত’ নামটি। এই নামের মধ্যেই খেটে খাওয়ার ইতিহাসও খুঁজে পাওয়া অসম্ভব নয়। কেননা, নামটার মূলে রয়েছে দুটি শব্দ : লোক + আয়ত। তার মধ্যে আয়ত কথাটা কী করে পাওয়া সম্ভব তাই ভাবতে ভাবতে অধ্যাপক সুরেন্দ্রনাথ দাসগুপ্ত** বলছেন ‘আ + যৎ + জ’ করে কথাটা সিদ্ধ হওয়া অসম্ভব নয়। এখন ‘আ’ উপসর্গের অর্থ হলো ‘সম্যক ভাবে’। আর ‘যৎ’ ধাতুর মানে হলো চেষ্টা করা, উত্তম করা, কাজ করা। তাই আয়ত বলতে ‘সম্যকভাবে চেষ্টা করবার’ অর্থও বোকাতে পারে বই কি। এই তো গেলো ‘আয়ত’ শব্দের মানে। আর ওই ‘লোক’ বলে কথাটার মানে কী? এই প্রশ্নে মনে রাখা দরকার যে মনিয়ার-উইলিয়াম্স** বলছেন, ‘লোক’ কথাটির সঙ্গে লাতিন শব্দ *lucus* এবং লিথুনিয়ান *laucus* শব্দের তুলনা করা যায়। লিথুনিয়ান শব্দটির মানে, চাষের জমি। আর লাতিন শব্দটির মানে, a clearing of forest—চাষের জন্মে জঙ্গল=সাক্ষ-করা জায়গা। সংস্কৃততেও ‘লোক’ শব্দের আদি ও অকৃত্রিম অর্থের সঙ্গে যে চাষের-জমির সম্পর্ক ছিলো না, এমন কথাও খুব জোর করে বলা যায় না। কেননা মনিয়ার-উইলিয়াম্স-ই বলছেন, শুরুতে লোক শব্দের আগে একটা উ-ধাকডো—উলোক। এই উলোক=উরলোক। এবং তার মানেই হলো জমি, মাঠ ইত্যাদি।

তাই লোকায়ত মানেও যা, বার্তাকেই একমাত্র বিজ্ঞা মনে করাও তাই। একই কথা। কৃষকদের কথা।

ওরা কাজ করে। ওরা মাটির বুকে কসল ফলায়। তাই ওদের চেতনার নাম হলো লোকায়ত।

লোকায়ত-দর্শন আজো বিলুপ্ত হয় নি

বিপ্লবের লেখায় রূপা আর বিক্রপের খোঁরাক যোগাবার মতো ছ’চারটে টুকরো কথা নাকি রেখে এই বার্তা-বাদী সমাজবাদীদের সরস্বতী-স্রোতের পৃথিবী থেকে

বিলুপ্ত করা হয়েছে। কিন্তু ওই বার্তা-নিরত মানুষগুলি? তারা তো আর সত্যিই সেই সঙ্গে দেশ থেকে বিলুপ্ত হয় নি। তাই লোকায়তিক পুঁথিপত্র দেশ থেকে বিলুপ্ত হলেও লোকায়তিক চেতনাটি বিলুপ্ত হবার কথা নয়।

আর সত্যিই তা হয় নি।

এই সত্যটি আবিষ্কার করলেন, মহামহোপাধ্যায় হরপ্রসাদ শাস্ত্রী। তাঁর আবিষ্কার সাম্প্রতিক ভারতভিত্তিক এক প্রকাণ্ড বিষয়।

তিনি,—এবং বোধহয় তাঁর মতো বড়ো ভারতভিত্তিকদের মধ্যে তিনিই প্রথম,—অনুভব করলেন যে শুধুমাত্র লিখিত দলিলের রাজ্যে বাস করে দেশের চিন্তাধারার পুরো পরিচয় পাওয়া যাবে না। শুধু তাই নয়। তাছাড়াও তিনি বুকেছিলেন যে, যে-মুষ্টিমেয় মানুষ সমাজের সদর-মহলকে আশো করে রেখেছেন,—যাঁরা জ্ঞানী, যাঁরা গুণী, যাঁরা বিদ্বান, যাঁরা বিদগ্ধ,—শুধুমাত্র তাঁদের ধ্যানধারণার খবর পেলেই দেশের ধ্যানধারণাগুলিকে পুরোপুরি জানা সম্ভব হবে না। কেননা, দেশের পিছিয়ে-পড়া অঞ্চলগুলিতে এবং সমাজের নিচের তলার মানুষদের মধ্যে আজো বেঁচে রয়েছে এমন সব ধ্যানধারণা যার সঙ্গে উপরতলার আভিজাতিক ধ্যানধারণাগুলির মিল হয় না। এবং মহামহোপাধ্যায়ের পক্ষে যেটা সবচেয়ে আশ্চর্য আবিষ্কার সেটা হলো, দেশের ওই পিছিয়ে-পড়া অঞ্চলগুলিতে, ওই ছোটো জাতের মানুষদের মনে, যে-চেতনা আজো সত্যিই বেঁচে রয়েছে তা আসলে লোকায়তিক চেতনাই। মহামহোপাধ্যায় লিখছেন :

The influence of the Lokayatikas and the Kapalikas is still strong in India. There is a sect and a numerous one too, the followers of which believe that *deha* or the material human body is all that should be cared for, and their religious practices are concerned with the union of men and women and their success (*siddhi*) varies according to the duration of the union. They call themselves *Vaisnavas*, but they do not believe in *Vishnu* or *Krishna* or their incarnations. They believe in *deha*. They have another name *Sahajia*, which is the name of a sect of Buddhists which arose from Mahayana in the last four centuries of their existence in India.*

অর্থাৎ, ভারতবর্ষে আজো লোকায়তিক আর কাপালিকদের প্রভাব খুব প্রবল। আজো এমন অনেক সম্প্রদায় টেক্কা রয়েছে যার অঙ্গশাস্ত্রীরা মনে করে দেহই হলো একমাত্র সত্য; তাদের ধর্মে স্ত্রী-পুরুষের মিলনই একমাত্র অমৃত্যু এবং তাদের মতে সিদ্ধি নির্ভর করছে এই মিলনের দীর্ঘস্থায়িত্বের উপর।

তারা নিজেদের বৈক্য বললে; কিন্তু বিষ্ণু বা কৃষ্ণ বা তাঁর কোনো অবতার তারা মানে না। তারা বিশ্বাস করে শুধু দেহতে। তাদের আর একটা নাম হলো সহজিয়া, ভারতবর্ষে শেখ চার শতাব্দী ধরে মহাবান বৌদ্ধদের যে-অতিথি ছিলো তার থেকেই এ-নামের সম্প্রদায় দেখা দিয়েছিলো।

মহামহোপাধ্যায়-এর এই শেষ মন্তব্যটি স্পষ্টভাবে বোঝা গেলো না। তিনি বলছেন, লোকায়ত মত-ই আজো নানান নামের অন্তরালে, নানান সম্প্রদায় হিসেবে, আমাদের দেশে টেকে রয়েছে। তার মধ্যে একটির নাম হলো সহজিয়া। আবার, সেই সঙ্গেই তিনি বলছেন, এই সহজিয়া নামটাই মহাবানী বৌদ্ধদের একটি সম্প্রদায়ের নাম। এ-কথা কেমনভাবে সম্ভব হতে পারে? কিংবা, যদি সত্যিই তাই হয় তাহলে বৌদ্ধদের সঙ্গে লোকায়তিকদের সম্পর্কটা ঠিক কী রকম? মহামহোপাধ্যায়ের মন্তব্য থেকে এই জাতীয় নানান প্রশ্ন ওঠে।

কিন্তু এ-সব প্রশ্নের চেয়ে ঢের আকস্মিক মনে হবে ওইভাবে একনিশ্বেসে লোকায়তিকদের নামের সঙ্গে কাপালিকদের নাম উল্লেখ করা। শুধু তাই নয়, মহামহোপাধ্যায় বলছেন, লোকায়তিক সম্প্রদায়গুলি যে-ভাবে আজো আমাদের দেশে টেকে আছে, তারা শুধুই যে দেহতত্ত্বে আত্মবান তাই নয়, তাদের আর একটি পরিচয় হলো কামসাধনা : স্ত্রী-পুরুষে মিলন।

তার মানে, খুব ব্যাপকভাবে আমরা যে-মতবাদগুলিকে বলি তান্ত্রিক মতবাদ। বামাচার।

কিন্তু বস্তুবাদের সঙ্গে এই বামাচারের সম্পর্ক কী? এ-প্রশ্নকে এড়িয়ে যাবার উপায় নেই। কেননা, মহামহোপাধ্যায় যে ওইভাবে বামাচারী কাপালিকদের সঙ্গে লোকায়তিকদের এক করে দিচ্ছেন তার পেছনে রয়েছে পুরোনো পুঁথির নজির। পুরোনো পুঁথিতে লেখা আছে, লোকায়ত আর কাপালিক একই।^{৩২} এ-নজিরকে উড়িয়ে দেওয়া যায় না।

বামাচার-এর তাৎপর্য

তাহলে লোকায়ত দর্শন নিয়ে আলোচনা করতে হলে নানান রকমের প্রশ্ন না ফুলে উপায় নেই। প্রথমত, বিপদের লেখার লোকায়তিকদের সবকিছু যে সব ছোটো ছোটো বিচ্ছিন্ন সংবাদ পাওয়া যাচ্ছে শুধুমাত্র সেগুলি থেকেই লোকায়ত দর্শনের বিনুগু রূপটিকে বুঝে শাবার আশা নেই। পুঁথির গতি

পেরিয়ে দেশের মানুষদের দিকেও চেয়ে দেখতে হবে—বিশেষ করে সেই সব মানুষদের, যারা চাষ করে। কেননা, তাদের মধ্যে লোকায়ত দর্শন আজো বেঁচে রয়েছে,—যদিও সমাজের সদরমহলের বিদগ্ধ পুঁথিপত্রের আসরে কোনো এককালে তার যে-স্থান ছিলো সে-স্থান আজ আর নেই।

এইভাবে লোকায়ত-দর্শনের উৎস সন্ধানে বেরলে দেখা যায় বামাচারী মতামত ও আচার-আচরণের সঙ্গে তার ঘনিষ্ঠ যোগাযোগ। আর ঠিক এইখানটিতে এসেই যেন ঠেকে যেতে হয়। কেননা, আমাদের আজকালকার শিক্ষিত ও মার্জিত রুচিবোধের কাছে ওই সব মতবাদ ও আচরণের মতো কদর ও বিকৃত ব্যাপার আর কিছুই হতে পারে না।

তাহলে উপায়? আমাদের আধুনিক রুচিবোধের খাতিরে লোকায়তের উৎস অনুসন্ধানটাকে কি ছেড়ে দিতে হবে?

অবশ্য, আর একটা সম্ভাবনাও বাকি থাকে। এমন তো হতেই পারে যে আমাদের রুচিবোধ, নীতিবোধ নেহাতই একালের ব্যাপার। অর্থাৎ কিনা, সমাজ-বিকাশের উন্নততর পর্যায়ের অবদান। অপরপক্ষে, বামাচারী মতাদর্শ সেকালের ব্যাপার। যদিও আজকের দিনেও তা টেকে রয়েছে তবুও তা অনেকাংশেই আজকের পৃথিবীরই আনাচে-কানাচে আদিম মানুষদের পক্ষে টেকে থাকবার মতোই। তার মানে এ-ধরনের ধ্যানধারণার উৎস সমাজ-বিকাশের অনেক পিছিয়ে-পড়া পর্যায়ের মধ্যে। একালের রুচিবোধ ও নীতিবোধকে সেকালের পক্ষেও সত্য বলে মনে করবার কোনো কারণ নেই। আর যদি তাই হয় তাহলে এমনটা হওয়া সত্যিই অসম্ভব নয় যে, যে-উদ্দেশ্য থেকে সমাজের ওই পিছিয়ে-পড়া পর্যায়ে বামাচারী ধ্যানধারণার জন্ম হয়েছিলো তা বুঝতে পারা যাবে না শুধুমাত্র আধুনিক কালের লাম্পট্য-ব্যবহারকে মনে রাখলে।

কিন্তু এই বামাচারী ধ্যানধারণাগুলির উৎস সন্ধান করা যাবে কী ভাবে? কোন সূত্রে এগিয়ে?

সিদ্ধান্তের অন্তরালে

খবর পাওয়া গেলো, তাত্ত্বিক সাহিত্যের আসর জমিয়ে রয়েছেন খোদ গণেশ বা গণপতি। তত্ত্বরাজ্যে তাঁর এমনই খ্যাতি যে অষ্টশতাব্দের মহিমা না জুটলেও অন্তত পঞ্চাশটি চিন্তাকর্ষক নাম তাঁর নিশ্চয়ই জুটেছিলো।

তাই আশা হলো, সিদ্ধিনাতার শরণাগর হলে হয়তো তত্ত্ব-রহস্যও বুঝতে পারা অসম্ভব হবে না।

আর সত্যিই যেন সিদ্ধিনাতা! আপনি যদি গণপতির পদচিহ্ন অনুসরণ করে এগোতে থাকেন তাহলে সেকালের ভারতবর্ষের কতো অপল্পপ দৃষ্টই না দেখতে পাবেন—দেখতে পাবেন কতো সব আশ্চর্য-মামুদ, কতোই না তাদের আশ্চর্য বিশ্বাস।

এমনকি, ভারতীয়-দর্শনের অনেক জটিল রহস্যের কিনারা পাবার চেষ্টাকে এই গণপতিই হয়তো শেষ পর্যন্ত সফল করতে পারেন।

শুধুমাত্র সংকীর্ণ অর্থে লোকায়তিক বা চার্বাক দর্শনের সমস্তার কথাই বলছি না। বামাচারী ধ্যানধারণার উৎস নিয়ে সমস্তাটুকুও নয়। সিদ্ধিনাতার শরণাগর হলে ভারতীয় দর্শনের আরো অনেক জটিল প্রশ্নের কিনারা হতে পারে।

ব্যক্তিগতভাবে আমার কাছে বিশেষ করে দুটি বিষয় সবচেয়ে বিস্ময়কর মনে হয়েছে।

প্রথমত, লোকায়তিকদের সঙ্গে সাংখ্য-দর্শনের সম্পর্ক।

দ্বিতীয়ত, লোকায়তের সঙ্গে বৈদিক ঐতিহ্যের সম্পর্ক।

বিষয় দুটি কেন অতো বিস্ময়কর মনে হয়েছে এখানে তার সামান্য পরিচয় দেবার চেষ্টা করা যায়।

লোকায়ত ও সাংখ্য

এক : সাংখ্য। সাংখ্য-দর্শনের মূল কথাগুলি সামগ্রিকভাবে ভারতীয় চিন্তা-ধারাকে কতোখানি প্রভাবিত করেছে সে-কথা ভারতীয় দর্শনের হাজ-মাজেই অবগত আছেন। কিন্তু এর জন্মবৃত্তান্ত আজো অস্পষ্ট—বেলভেকার^{১১}, রানাডে^{১২}, জনস্টন^{১৩} প্রমুখ আধুনিক পণ্ডিতেরা সে-বৃত্তান্তের সন্ধানে এগিয়ে শেষ পর্যন্ত কী রকম যেন দিশেহারা হয়ে গিয়েছেন,—খুব জোর গলায় কোনো কথা বলতে পারছেন না। তার প্রধান কারণ হলো, এ-বিষয়ে প্রাচীন পুঁথিপত্রের কয়েকটি মূল্যবান নির্দেশকে এঁরা সকলেই অগ্রাহ্য করছেন। একটি নির্দেশ পাণ্ডুরা যাক্কে, জৈনদের লেখা থেকে। সূত্র-কৃতান্ত-সূত্র^{১৪} নামের জৈন পুঁথিতে লোকায়ত নাস্তিকদের ঠিক পরেই সাংখ্য মতের আলোচনা তোলা হয়েছে এবং সেই প্রসঙ্গেই ভাস্কর্য-শীলাঙ্ক^{১৫} বলছেন, লোকায়ত ও সাংখ্যের মধ্যে খুব কিছু তফাত নেই।

কথাটা উড়িয়ে দেবার মতো নয়। কেমনা এই নিরীশ্বর-প্রধানকারণবাদের সঙ্গে পরের যুগে ঈশ্বরতত্ত্ব জুড়ে দিয়ে একে যতোই আভিত্তিক সাজাবার চেষ্টা করা হোক না কেন, আদি অকৃত্রিম অবস্থায় এর সঙ্গে অধ্যাত্মবাদের সম্পর্ক যে ছিলোই না এ-কথা আশা করি ভারতীয় দর্শনের হাজিমাতেই স্বীকার করবেন। মূল সাংখ্যের সঙ্গে লোকায়তিকদের বনিষ্ঠতার কথা পুরোনো কালেরই আরো কিছু কিছু বইতে স্পষ্টভাবে রয়েছে। সেগুলির আলোচনা পরে তোলা হবে।

অপাতত যে-কথা হচ্ছিলো : সিদ্ধিদাতা গণেশই আমাদের মনে করিয়ে দেন, আজ আমরা ব্যাপক অর্থে যে-সব ধ্যানধারণাকে বামাচারী বলে উল্লেখ করে থাকি তার সঙ্গে মৌলিক সাংখ্যের সম্পর্ক ছিলো কি না তা ভালো করে ভেবে দেখা দরকার।

প্রথমে দেখা যাক, তাত্ত্বিক শক্তিবাদের সঙ্গে সিদ্ধিদাতার সম্পর্কটা কী রকম?

গোপীনাথ রাও-এর^{১০} ‘এলিমেন্টস অব হিন্দু আইকনোগ্রাফি’-র পাতা ৩৬৮-এই চোখে পড়বে ভারতবর্ষের কতো জায়গার কতো দেবালয়ে আজো গণেশকে দেখতে পাওয়া যায় এক নগ্ন নারীমূর্তির সঙ্গে মৈথুনরত অবস্থায়। এই মূর্তিগুলির নাম শক্তি-গণপতি। অবশ্যই আজকের দিনে আমি-আপনি গণেশকে ওই অবস্থায় দেখে চোখ নামিয়ে নেবো, কিন্তু ধারা ওই মূর্তি রচনা করেছিলেন তাঁদের মনে আধুনিক যুগের, আধুনিক সমাজের, রুচিবোধ বা নীতিবোধ নিশ্চয়ই ছিলো না। কেননা তাহলে তাঁরা এ-জাতীয় মূর্তিকে অন্তত দেবালয়ে স্থান দিতে পারতেন না। তাই প্রাচীন কালের,—অর্থাৎ কিনা, সমাজবিকাশের অতি প্রাচীন স্তরের—ধ্যানধারণাগুলিকে বুঝতে হলে এই শক্তি-গণপতির সাক্ষ্যকেও তো সত্যিই উড়িয়ে দেওয়া হবে না। শক্তিকে ওইভাবে আঁকড়ে ধরে গণপতি যেন বলছেন : এই হলো সৃষ্টির মূলতত্ত্ব,—সৃষ্টিরহস্ত যদি জানতে চাও তাহলে এই শক্তিকে চেনো।

সৃষ্টির মূলে শক্তি। নারী। প্রকৃতি। কিন্তু প্রশ্ন হচ্ছে, ওই শক্তির সঙ্গে সাংখ্যের প্রকৃতির কি কোনো মিল নেই? আপনি বলবেন, সাংখ্যের প্রকৃতি মেহাতাই অমূর্ত দার্শনিক ধারণামাত্র, আমাদের দেশের মানুষ তাকে কখনোই তাত্ত্বিক শক্তির মতো মূর্ত নারীমূর্তি হিসেবে কল্পনা করেনি।

কিন্তু আজকের দিনে এ-কথাও আপনি খুব জোর গলায় বলতে পারবেন না। কেননা, সিদ্ধ আর ইরাবতীর কিনারা থেকে হাজার করে বহুরূপ পুরোনো খুলো সরিয়ে সম্প্রতি মানানসই নারীমূর্তি পাওয়া গিয়েছে। এবং অন্তত স্তর জন মার্সেল^{১১} তো সাবি করছেন, এগুলিকে

প্রকৃতিসৃষ্টি বলেই সনাক্ত করতে হবে। তাছাড়া মনে রাখবেন, ভারতবর্ষে প্রত্নতত্ত্বমূলক কাজ যতোখানি হওয়া দরকার তার তুলনায় কিছুই যেন হয় নি। তাই কোনখানে মাটির তলায় যে কোন ধরনের সাক্ষী পা চাকা দিয়ে রয়েছে তার হদিস সত্যি আমরা জানি না। দেশে যে ঠিক কী সেই এ-কথা বলবার আগে কিছুটা হুঁশিয়ার হওয়া দরকার।

লোকায়ত ও বৈদিক ঐতিহ্য

হুই : লোকায়তিক চেতনার সঙ্গে বৈদিক ঐতিহ্যের সম্পর্ক। সিদ্ধিদাতাকে অমুসরণ করতে করতেই এ-বিষয়ে যে-তথ্য পাওয়া যায় তা সত্যিই পরমাস্তর্ভব। কথাটা একটু খুলেই বলি।

বৈদিক ঐতিহ্য অতি প্রাচীন। উত্তর যুগে যাঁরা এ-ঐতিহ্যের বাহক বলে নিজেদের পরিচয় দিলেন তাঁরা লোকায়তিক চিন্তাধারা সম্বন্ধে মূগ্ধ-বিষেবে মুগ্ধ। এবং লোকায়তিকদের পক্ষ থেকেও বৈদিক যাগযজ্ঞের বিরুদ্ধে যে বিদ্রূপ তাও কম তীক্ষ্ণ নয়। উত্তরকালের এই পরিস্থিতি দেখে মনে হয় লোকায়তের সঙ্গে বৈদিক ঐতিহ্যের কোনো সম্পর্কই নেই। কিংবা বা একই কথা, সম্পর্কটা নেহাতই অহিনকুলের মতো।

কিন্তু সিদ্ধিদাতার পদচিহ্ন অমুসরণ করে এগোতে এগোতে দেখা গেলো, উত্তরকালের এই পরিস্থিতিটা সনাতন নয়,—নিছক উত্তরকালেরই ব্যাপার। তার মানে, স্মৃতির অভীতে লোকায়তিক চিন্তাধারার সঙ্গে বৈদিক ঐতিহ্যের বিরোধ ছিলো কিনা তা একান্তই সন্দেহের কথা। কেননা, বৈদিক সাহিত্যের মধ্যেই লোকায়তিক ধ্যানধারণার রাশিরাশি চিহ্ন থেকে গিয়েছে। তার মানে, বৈদিক চিন্তাধারারও একটা ইতিহাস আছে। এবং সে-ইতিহাস দেখলে বোঝা যায় উত্তর যুগে এ-ঐতিহ্যের বাহকেরা যে-সব ধ্যানধারণাকে ভূগার চোখে দেখতে শিখেছিলেন, আদিকালে তাঁদেরই পূর্বপুরুষেরা ওই সব ধ্যানধারণাকেই সত্য বলে মনে করেছেন।

সহিত্য, ব্রাহ্মণ, উপনিষদ নামের যে সাহিত্যরাশি তা রাতারাতি রচিত হয় নি, অনেক যুগ সময় লেগেছিলো,—ঠিক যে কতো শতাব্দী তার নিখুঁত হিসেব দেবার মতো ঐতিহাসিক গবেষণা এখনো বাকি আছে। কিন্তু সন-তারিখের হিসেব নিয়ে সুনিশ্চিত হতে না পারলেও অন্তত এটুকু কথা জোর গলায় বলবার মতো দলিল রয়েছে যে ওই কয়েক শতাব্দী ধরে বৈদিক যাজুর্বেদে একই রকমের সমাজ-ব্যবস্থার বাল করেন মি। তাঁদের সমাজজীবনে অনেক অদলবদল হয়েছে এবং সেই

অদলবদলের পরিণাম হিসেবেই তাঁদের ধ্যানধারণাতেও অনেক রকম মৌলিক পরিবর্তন ঘটেছে। এইভাবে বদলাতে বদলাতে বৈদিক ঐতিহ্য শেষ পর্যন্ত উপনিষদের অধ্যাত্মবাদের রূপ পেলো, এবং তারো অনেক পরের যুগে শঙ্করাচার্য প্রমুখ দার্শনিকেরা নিজেদের চূড়ান্ত ভাববাদী দর্শনকে পেশ করার সময় প্রচার করার আশপাশে চেষ্টা করলেন যে তাঁদের ভাববাদটা নিছক ঔপনিষদিক বা বৈদান্তিক চিন্তাই। বেদের শেষে জুড়ে দেওয়া হয়েছিলো বলেই উপনিষদের আর একটি নাম বেদান্ত। এবং, শঙ্কর প্রমুখ দার্শনিকদের রচনা সাধারণভাবে দেশে এই ধারণাই সৃষ্টি করেছে যে বৈদিক সাহিত্যের আগাগোড়াই বুদ্ধি ওই রকমের নিটোল অধ্যাত্মবাদ ও ভাববাদ।

সিদ্ধিদাতা কিন্তু এই ধারণাটিকে সন্দেহ করতে শেখান। কেননা, গণপতিকে দেখতে পাবেন খোদ সংহিতাসাহিত্যের মধ্যেই। ঋগ্বেদ^{১৮}-এ পাবেন। যজুর্বেদ^{১৯}-এ পাবেন। এবং, যেটা আরো বিস্ময়কর ব্যাপার, ঋগ্বেদ^{২০}-এ দেখবেন স্বয়ং বৃহস্পতির সঙ্গে গণপতির কোনো তফাত নেই। কথাটা জরুরী। কেননা, লোকায়ত দর্শনের আদিগুরু বলে ধীর খ্যাতি তাঁর নামও বৃহস্পতিই।

আপত্তি উঠবে, নামে কী এসে যায়? ঋগ্বেদের ওই বৃহস্পতির সঙ্গে লোকায়ত-দর্শনের সত্যিই কোনো সম্পর্ক আছে কিনা তা খুবই সন্দেহের কথা। অন্তত কোনো রকম বাস্তব সম্পর্ক আছে ঐতিহাসিকভাবে প্রমাণিত হয় নি।

তা অবশ্য হয় নি। কিন্তু এতোদিন ধরে দেশে যে-ঐতিহ্যটা চলে আসছে তাকেও এক কথায় উড়িয়ে দেওয়া তো যায় না।

তাছাড়া, কথা হলো বৈদিক ঐতিহ্যের সঙ্গে লোকায়তিক ধ্যানধারণার সম্পর্ক শুধুমাত্র ওই নামটিকে আশ্রয় করেই নেই। বস্তুবাদী চেতনার,—এমনকি ওই বামাচারী চেতনারও,—অজস্র স্মারক বৈদিক সাহিত্যে ছড়ানো রয়েছে। এতো অজস্র যে সেগুলিকে খুঁজে পাবার জন্তে খুব বড়োসড়ো বেদজ্ঞ পণ্ডিত হবারও প্রয়োজন নেই। এই বই-এর দ্বিতীয় শরিচ্ছেদেই এ-ধরনের কিছু কিছু বিশ্লেষণ করার চেষ্টা করেছি।

ভাবাজ্ঞান ও হিন্দুশাস্ত্র

অথচ, আশ্চর্যের ব্যাপার বলতে হবে, দেশবিশেষের এতো বড়ো বড়ো সংস্কৃতজ্ঞরা বৈদিক সাহিত্যের সঙ্গে অমন নিবিড়ভাবে পরিচিত হওয়া সত্ত্বেও

এই জাতীয় চিন্তাগুলির তাৎপর্য নিয়ে বিশেষ কোনো আলোচনাই তোলেন নি। অল্পমানে মনে হয়, তার আসল কারণ হলো তাঁরা একালের ধ্যানধারণাকেই একমাত্র সম্বল করে বৈদিক-সাহিত্য পাঠ করেছেন। কলে, ওই স্মারকগুলির, —বিশেষ করে বামাচারের স্মারকগুলির,—কোনো রকম তাৎপর্য নির্ণয় করা তাঁদের পক্ষে সম্ভব হয় নি : অনেক ক্ষেত্রেই তাঁরা বৈদিক সাহিত্যের শুধু শব্দ-রাশিই গ্রহণ করেছেন। কেননা, বৈদিক সাহিত্য আর বাই হোক একালের ব্যাপার নয়। তাই শুধুমাত্র একালের ধ্যানধারণার সাহায্য নিলেই বৈদিক শব্দরাশি সম্বন্ধে হাজার স্পষ্ট জ্ঞান থাকা সত্ত্বেও বৈদিক চিন্তাজগতের পুরো ধরনটা পাওয়া সম্ভব হবে না। আর্থার এ্যাডেলন, ওরফে স্তর জন উড্রুক*, তত্ত্ব-প্রসঙ্গেই বলেছিলেন, শুধুমাত্র ভাষাজ্ঞানের সাহায্যে হিন্দুশাস্ত্র বুঝতে পারা যাবে না, ভাষাজ্ঞান ছাড়াও আরো কিছুর দরকার আছে :

...more is required for the understanding of a Hindu Shastra than linguistic talent, however great.

বলাই বাহুল্য, ভাষাজ্ঞানকে কোনো ভাবে ছোটো করবার চেষ্টায় তাঁর এই উক্তি উদ্ভূত করছি না। বস্তুত, ভারতীয় পুঁথিপত্র বোঝবার ব্যাপারে দেশ-বিদেশের দিকপাল বিদ্বানরা গত কয়েক শতাব্দী ধরে যে অসামান্য পরিশ্রম এবং অতুলনীয় প্রতিভার পরিচয় দিয়েছেন তার উপর নির্ভর করতে না পারলে আজ আমরা অনেকাংশেই অন্ধ হয়ে থাকতাম। কিন্তু প্রাচীনরাই বলেছেন, বেদবেদান্তের প্রকৃত তাৎপর্য হ্রদয়ঙ্গম করবার পথে শব্দার্থরাশি-গ্রহণ প্রথম সোপান হলেও সব নয়*, তারপর আরো কিছুর দরকার পড়ে।

বৈদিক সাহিত্য বিচারে এ-কথা যে কতখানি গুরুত্বপূর্ণ তা আমরা প্রতিপদেই দেখতে পাবো। আর সেই সঙ্গে দেখতে পাবো, ঠিক কোন অর্থে কথাটা সত্যি। কেননা, প্রাচীনরা যে-অর্থে কথাটা বলতেন তা ঠিক নয়।

এখানে অবশ্যই সব কথা আলোচনা করা যাবে না : বাক্যজ্ঞান-জ্ঞান ছাড়াও প্রাচীন পুঁথিপত্রকে বোঝবার ক্ষম্তে আরো কী প্রয়োজন, শুধুমাত্র তার ইঙ্গিতটুকু দেওয়া যায়।

কিসের প্রয়োজন? একটি বৈজ্ঞানিক পদ্ধতির। তাই সমস্তা হলো, কোথা থেকে তা পাওয়া যাবে?

সমস্তাটা যদি কেবল আমাদের দেশের পুরোনো পুঁথিপত্রের তাৎপর্য বোঝবার সমস্তা হতো তাহলে না হয় অল্প কথা ছিলো। কিন্তু তা নয়। যে-কোনো দেশেরই পুরোনো কালের পুঁথিপত্র বোঝবার ব্যাপারে সমস্তা ওঠে,

এবং মানবজাতির অভিজ্ঞতাটা বেহেতু সবদেশেই মোটের উপর এক ধরনের সেইহেতু সব দেশের বেলাতেই এ-সমস্তা মোটামুটি একই।

সমস্তাটা মোটের ওপর সমান বলে এমন তো হতেই পারে যে আমাদের দেশের পুরোনো পুঁথিপত্রগুলিকে বোঝবার জন্যে অন্য কোনো দেশের পুঁথিপত্র নিয়ে আলোচনা খুবই জরুরী হবে। কেননা যদি কোনো বৈজ্ঞানিক পদ্ধতির সাহায্যে অন্য কোনো দেশের পুরোনো দলিল নিয়ে আলোচনা সার্থক হয়ে থাকে তাহলে সেই পদ্ধতির প্রয়োগ করেই প্রাচীন ভারতীয় চিন্তাধারার অনেক ছর্বোধ্য বিষয় আমরা হয়তো বুঝতে পারবো।

আর এইদিক থেকেই আমার সবচেয়ে বড়ো ঋণ অধ্যাপক জর্জ টমসনের কাছে। যদিও তিনি ভারততত্ত্ববিদ নন, সংস্কৃতজ্ঞ নন,—গ্রীক ও লাতিন সাহিত্যে বিশেষজ্ঞ। বস্তুত আজকের পৃথিবীতে তাঁর মতো বড়ো গ্রীকতত্ত্ববিদ খুব কমই আছেন।

বৈদিক সাহিত্য নিয়ে আমরা যে-সব সমস্তার সম্মুখীন হই অধ্যাপক জর্জ টমসন গ্রীক সাহিত্য নিয়েও মোটের উপর তার অনুরূপ সমস্তার মুখোমুখি হয়েছিলেন। এবং শেষ পর্যন্ত কোন পদ্ধতির সাহায্যে তিনি এ-সব সমস্তার সমাধান খুঁজে পেয়েছেন তার আলোচনা দ্বিতীয় পরিচ্ছেদেই করেছি। কেননা, এই পদ্ধতির কথাটাই আমার কাছে সবচেয়ে বেশি গুরুত্বপূর্ণ মনে হয়েছে। এবং আমার স্থির বিশ্বাস, একালের ওই গ্রীকতত্ত্ববিদের অভিজ্ঞতা থেকে ভারততত্ত্ববিদেরাও যদি লাভবান হতে রাজী হন তাহলে ভারততত্ত্বের আলোচনাতেও যুগান্তর আসবে। ব্যক্তিগত সামর্থ্যের সীমাবদ্ধতা সত্ত্বে সচেতন হয়েও আমি যে প্রাচীন পুঁথিপত্রের নানান রকম ছর্বোধ্য কথাবার্তার অর্থ নির্ণয়ে সাহসী হয়েছি তা প্রধানত এই পদ্ধতির সাহসেই।

কিন্তু যে-কথা হচ্ছিলো : বৈদিক সাহিত্যে লোকায়ত্তিক চেতনা এবং এমন কি বামাচারী ধ্যানধারণার স্মারক নিয়ে কথা। এ-ধরনের স্মারক যে অজ্ঞান রয়েছে তার প্রমাণ হলো বৈদিক সাহিত্যেই, নমুনা দেখা যাবে পরের পরিচ্ছেদে। অথচ, উত্তরকালে আমাদের দেশে বৈদিক ও লোকায়ত্তিক ঐতিহ্য এমনই বিরুদ্ধ হয়েছে যে খোদ বৈদিক সাহিত্যেই এ-জাতীয় স্মারক শব্দের মধ্যে কুতের মতো মনে হতে পারে। এমন ব্যাপার কী করে সম্ভবপর হলো ?

মানুষ আর মানুষের ধ্যানধারণা

আপনি যদি মানুষের কথা বাদ দিয়ে মানুষের ধ্যানধারণাগুলিকে বোকবার চেষ্টা করেন তাহলে এ-সমস্তার, এবং এই জাতীয় আরো অনেক সমস্তার, কোনোদিনই কোনো রকম কিনারা খুঁজে পাবেন না।

আপনি যদি মানুষের কথা মনে রেখে মানুষের ধ্যানধারণাগুলিকে বুঝতে রাজী হন তাহলে এ-সমস্তার, এবং এই রকম আরো অনেক সমস্তার, কিনারা খুঁজে পাবেন।

তাহলে শুরুতেই ঠিক করা দরকার, কোন পথে এগোবার চেষ্টা করবো।

আমাদের দেশে অনেকদিন ধরেই বলা হয়েছে, বেদ অপৌরুষেয়। অর্থাৎ কিনা, কোনো মানুষের রচনা নয়। এই কথা যে ঠিক নয় আশা করি তা খুব বড়ো করে আলোচনা করবার দরকার নেই। আধুনিক পণ্ডিতেরা নিশ্চয়ই একমত হয়ে বলবেন, এটা নেহাতই সেকলে কুসংস্কার। কেননা খ্রীষ্টান পৃথিবীতেও আজকাল যে-রকম মেরী মাতার বিগ্ৰহ গর্ভধারণের বিশ্বয়কর কাহিনীতে বিশ্বাস ক্ষয়ে গিয়েছে হিন্দু পৃথিবীতেও সেই রকম বেদের অপৌরুষে বিশ্বাস শুকিয়ে যাচ্ছে।

কিন্তু ওই একই কুসংস্কার কী ভাবে অশ্রু মূর্তিতে আজকের দিনেও অনেক বিশ্বাসের দৃষ্টি আচ্ছন্ন করে রেখেছে তা ভালো করে দেখা দরকার।

কেউ কেউ মনে করেন, ধ্যানধারণার আলোচনায় শুধুমাত্র ধ্যানধারণার কথাটুকুই প্রাসঙ্গিক। তাই যাদের মাথায় এই ধ্যানধারণাগুলি এসেছিলো তারা কী খেতো, কী পরতো, কেমনভাবে বাঁচতো, অস্ত্রাস্ত্র মানুষদের কোন চোখে দেখতো,—এই জাতীয় প্রশ্ন তোলা অবাস্তব। যারা আজো এ-কথা বলেন তাঁরা আসলে ওই পুরোনো কুসংস্কারেরই এক আধুনিক সংস্করণে আত্মবান। কেননা ধ্যানধারণাগুলিকে এই চোখে দেখতে গেলে শেষ পর্যন্ত স্বীকার করতেই হবে ওগুলি যেন স্বয়ম্ভু, নিরালম্ব—আকাশে কোটা ফুলের মতো। কিন্তু আকাশকুসুমটা ঠাট্টার কথা, বাস্তবের বর্ণনা নয়। কেননা আকাশে সত্যিই ফুল কোটে না। তেমনি, আসমান থেকে ধ্যানধারণার জন্ম হয় না, শুধুমাত্র মানুষের মাথাতেই ধ্যানধারণার বিকাশ হয়। এবং সেগুলির উৎস রয়েছে মানুষের পারিপার্শ্বিক। ধ্যানধারণার আলোচনা তাই যাদের ধ্যানধারণা তাদের কথা এবং তাদের মূর্ত পারিপার্শ্বিকের কথা বাদ দিয়ে পূর্ণাঙ্গ হতে পারে না।

ধ্যানধারণাগুলিকে খিলানের সঙ্গে তুলনা করা হয়। খিলান শূন্যে ভর করে থাকতে পারে না, তার অস্ত্রে ভিত্তিস্তম্ভ প্রয়োজন। এই ভিত্তিস্তম্ভ হলো মানুষের মূর্ত সমাজজীবন। ধ্যানধারণাকে এইভাবে বোঝবার চেষ্টার নাম দেওয়া হয় ইতিহাসের বস্তুবাদী ব্যাখ্যা^{১০}। আজকের দিনে অবশ্য নানা কারণে এবং নানাভাবে এই ব্যাখ্যাকে ভুল বলে প্রতিপন্ন করবার চেষ্টা করা হয়।

অথচ, এ-ব্যাখ্যাকে অস্বীকার করাও যা বেদকে অপৌরুষেয় মনে করাও তাই। একই কুসংস্কার, শুধু রূপের তফাত—একটা সেকেলে, অপরটা একেলে। কিন্তু ছ’-এরই মূল কথাটা হলো মানুষকে বাদ দিয়েও মানুষের ধ্যানধারণাকে বোঝা সম্ভবপর—ধ্যানধারণাগুলো যেন স্বয়ং, গগনকুম্বের মতো।

দ্বিতীয়ত, ইতিহাসের বস্তুবাদী ব্যাখ্যাকে সত্য বলে মেনে অগ্রসর না হলে ভারতীয় দর্শনের নানা দুর্য্যোগ সমস্যার কোনো কিনারা করার চেষ্টাই অসম্ভব। কেন? তা বলবার অবকাশ পাবো পুরো বইটি জুড়েই। আপাতত, বৈদিক সাহিত্যে লোকায়ত ও বামাচারী চিন্তাধারার বিশ্বয়কর স্মারকগুলির প্রসঙ্গে কথাটা যতোটুকু ওঠে শুধু সেইটুকুর উল্লেখ করা যায়।

ধর্মবিশ্বাসের আগে

আপাত দৃষ্টিতে দেখলে এই স্মারকগুলিকে যতো বিশ্বয়করই মনে হোক না কেন, ইতিহাসের বস্তুবাদী ব্যাখ্যায় আস্থা নিয়ে অগ্রসর হলে আর তেমন বিশ্বয়কর মনে হয় না। কেননা, ওই বৈদিক ধ্যানধারণার মতোই লোকায়তিক ও বামাচারী ধ্যানধারণাগুলিও সত্যিই অপৌরুষেয় নয়—সমাজ-বিকাশের একটি নির্দিষ্ট স্তরে মানুষের মাথায় এগুলি দেখা দিয়েছিলো। বামাচারের রূপাই বিশেষ করে বলি। আধুনিক চোখে দেখলে মনে হয়, শুধুমাত্র বীভৎস কামবিকার। কিন্তু সমাজ-ব্যবহার ঠিক কোন পর্যায়ে এগুলির উৎস তা যদি খুঁজে পাওয়া সম্ভবপর হয় তাহলে আর এগুলিকে কামবিকার বা লাম্পট্য-ব্যবহার বলে মনে করবার কোনো অবকাশই থাকে না। কেননা, সমাজ-ব্যবহার পরিপ্রেক্ষিতে দেখলে বোঝা যায় এগুলি সেই সমাজের মানুষের কাছে শুধুই যে উদ্দেশ্যমূলক তাই নয়, বাচা-সরার সমস্যার সঙ্গে অত্যন্ত ঘনিষ্ঠভাবে যুক্ত। সমাজ-বিকাশের সেই পর্যায় থেকে

এগুলিকে উপড়ে যদি আজকের সমাজে, কিংবা সমাজ-বিকাশের কোনো পরবর্তী পর্যায়ের আবহাওয়ায়, নিয়ে আসবার চেষ্টা করা যায় তাহলে অবশ্যই ওই আদি-গুরুদের দিকটা মরে যাবে, মুছে যাবে—যা ছিলো উদ্দেশ্যমূলক তাই হয়ে পড়াবে উদ্দেশ্য-বিরোধী কামবিকার। অর্থাৎ কিনা ধ্যানধারণাগুলি বিপরীতে পরিণত হবে। যেমনটা হয়েছে তন্ত্রশাস্ত্রের অধিকাংশ লিখিত পুঁথিপত্রের বেলায়। কিন্তু ওই বামাচারী ধ্যানধারণাগুলির উৎস সমাজ-বিকাশের যে-পর্যায়ে তা লেখার হরক আবিষ্কার হবার আগেকার পর্যায়। তাই বামাচারকে বোঝবার জন্তে তন্ত্রশাস্ত্রের লিখিত পুঁথিপত্রগুলিকে একমাত্র সম্বল মনে করলে আধুনিক গবেষক ভুল করবেন।

আরো কথা আছে। সমাজ-বিকাশের সেই প্রাচীন পর্যায়টির কথা সম্প্রতিভাবে মনে রাখলে বোঝা যায়, সে-অবস্থায় মানুষের মাধ্যম ভাববাদী বা অধ্যাত্মবাদী চিন্তাধারা জন্মাবার অবকাশই পায় নি। হয়তো, সেই স্তরের চিন্তাধারাকে কোনো রকম দার্শনিক সংজ্ঞা দিতে যাওয়া ভুল হবে। কেননা, এ-চেতনা বহুলাংশেই অস্পষ্ট ও অব্যক্ত। এই স্তরের চেতনায় বাস্তব প্রকৃতির বাস্তব নিয়মকানুন সম্বন্ধে মানুষের প্রকৃত জ্ঞান নেহাতই তুচ্ছ ও অকিঞ্চিৎ : জ্ঞানের ওই দৈন্ত সে-অবস্থার মানুষের বাস্তব দৈন্তেরই অনুরূপ। সমান করণ। তবুও, যেটা হলো আসলে জরুরী কথা, এ-অবস্থায় মানুষের চেতনায় ভাববাদী বা অধ্যাত্মবাদী চিন্তাধারার জন্মই সম্ভবপর হয় নি। মানুষ তখনো দেবতার পায়ে মাথা কুটতে শেখে নি, পরলোকতত্ত্বের আলোয়ান ভুলে সংসারকে অসার মনে করবার অবকাশ পায় নি, অবসর পায় নি ছুনিয়াটা মনগড়া কিনা তাই নিয়ে মাথা ঘামাবার। তাই যতো মুক, যতো অস্পষ্ট, যতো অব্যক্তই হোক না কেন,—সমাজ-বিকাশের এই স্তরে মানুষের চেতনাটা লোকায়তিকই, দেহাত্মবাদীই।

কিন্তু, সমাজ-বিকাশের এ-রকম কোনো পর্যায়ের কথা কি সত্যিই বাস্তব? এ-রকম কোনো পর্যায়ের কথা কি সত্যিই জানা গিয়েছে?

গিয়েছে। কেননা, পুরো পৃথিবীর বুক জুড়ে সমস্ত মানুষই সমান তালে উন্নত হতে পারে নি। আজো পৃথিবীর অনাচে-কানাচে নানা জায়গায় মানুষের দল আদিম দশাতেই পড়ে রয়েছে। এবং তাদের দিকে দেখলে বোঝা যায় তাদের মাধ্যম ঈশ্বরের ধারণা জন্মায় নি, তারা প্রার্থনা করতে শেখে নি,—এক কথায় তারা এখনো অধ্যাত্মবাদ ও ভাববাদী চিন্তাধারার পরিচয় পায় নি।

Religion is characterised by belief in God and the practice of prayer or sacrifice. The lowest savages known to us have no

gods and know nothing of prayer or sacrifice. Similarly whenever we can penetrate the prehistory of civilised peoples we reach a level at which again there are no gods and no prayer or sacrifice.*

ধর্মের লক্ষণ হলো ঈশ্বরে বিশ্বাস এবং উপাসনা ও বলিদান-মূলক ক্রিয়াকাণ্ড। যে-সব মানবমূলকে সবচেয়ে আদিম অবস্থায় থাকতে দেখা গিয়েছে তাদের কোনো ঈশ্বর নেই এবং তারা প্রার্থনা বা বলিদানের কথা কিছুই জানে না। তেমনি, সভ্য মানবদের প্রাক-ইতিহাস পর্যন্ত বখনই পৌঁছোনো যায় তখন আমরা এমন এক স্তরে পৌঁছই যেখানে ঈশ্বর নেই, উপাসনা নেই, বলিদান নেই।

ভারতীয় ধ্যানধারণার ইতিহাসে যদি লোকায়তিক চেতনার উৎস সন্ধান করা যায় তাহলে শেষ পর্যন্ত সমাজ-বিকাশের একটি এই রকম স্তরেই গিয়ে পৌঁছতে হয়। তার সাক্ষী স্বয়ং সিদ্ধিলাভা গণেশ।

তার মানে নিশ্চয়ই এই নয় যে ভারতবর্ষের ইতিহাসে লোকায়তিক চিন্তাধারা চিরকালই ওই রকম মুক, অব্যক্ত ও অচেতন অবস্থায় পড়েছিলো। বস্তুত, ওই রকমই একটা অক্ষুট ও অচেতন দেহভঙ্গ হিসেবে তার জন্ম হলেও ভারতীয় দর্শনের আলোচনায় দেখা যায়, কোনো একটা যুগে এই লোকায়তিক চেতনাই রীতিমতো সচেতন বস্তুবাদী দর্শনে পরিণত হয়। পুঁথি লেখা হয়েছিলো, ভাষ্য রচনা হয়েছিলো এবং তার যে-সব ভাঙাচোরা টুকরো আজো পাওয়া যাচ্ছে তা দেখে বোঝা যায় লোকায়তিকদের যুক্তিভরক একটা যুগে কী রকম শানানো-সবল হয়ে উঠেছিলো। কী করে যে তা সম্ভবপর হয়েছিলো তা আজো আমরা পুরোপুরি জানতে পারি নি। প্রাচীন ভারতের ইতিহাস-সংক্রান্ত মৌলিক গবেষণা আজো অনেক বাকি আছে।

কিন্তু তার আগে, যে-প্রসঙ্গ থেকে এতো কথা উঠেছে সেটুকুর আলোচনা সেরে নেবার চেষ্টা করা যাক।

বৈদিক ঐতিহ্যের সঙ্গে লোকায়তিক ঐতিহ্যের তফাতটা উত্তর যুগে এতো প্রকট হওয়া সত্ত্বেও বৈদিক সাহিত্যের মধ্যে বামাচারী ও এমনকি লোকায়তিক চেতনার এতো অভ্যন্তরীণ ক্রিয়াকলাপ চোখে পড়তে রয়েছে ?

তার কারণ নিশ্চয়ই লোকায়তিক ধ্যানধারণাও যে-রকম আকাশ থেকে জন্মায় নি, উত্তর যুগের বৈদিক অধ্যাত্মবাদ ও তাববাদী ধ্যানধারণাও সেই রকমই আকাশ থেকে জন্মায় নি। উভয়ের উৎসই হলো সমাজ-বিকাশের নির্দিষ্ট পর্যায়ের মধ্যে। এখন, সমাজ-বিকাশের যে-সব বিভিন্ন পর্যায় সেগুলির মধ্যে বাধাধারা সম্পর্ক আছে : কোন পর্যায় আগের এবং কোন পর্যায়

পরের, শুধু এইটুকুই সুনির্দিষ্ট ও অপরিবর্তনীয় নয়, এমন কি কোনো দেশের কোনো মানুষই আগের পর্যায়কে লঙ্ঘন করে একেবারে পরের পর্যায়ে উঠে যেতে পারে নি। তার মানে, পশুর রাজ্য পিছনে ফেলে এগিয়ে চলতে চলতে মানুষ যে শেষ পর্যন্ত সভ্যতার আওতায় এসে পৌঁছলো তা একটি নির্দিষ্ট পথ ধরে এগিয়েই, কয়েকটি নির্দিষ্ট ধাপ পেরিয়েই। এই দিক থেকে সব দেশের মানুষের অভিজ্ঞতাই মোটের উপর এক রকমের। তাই আজকের দিনেও পৃথিবীর পিছিয়ে-পড়া মানুষেরা যে-অবস্থায় পড়ে রয়েছে সেই দিকে চেয়ে দেখলে এগিয়ে-যাওয়া মানুষের দল তাদের বিন্দুত অতীতটাকে খুঁজে পাবে। কেননা, এগিয়ে-যাওয়া মানুষেরাও এককালে ঠিক ওই রকমেরই পিছিয়ে-পড়া পর্যায়ে ছিলো—সে-পর্যায় না পেরিয়ে একেবারে সরাসরি উন্নত পর্যায়ে উঠে আসা কোনো দেশের বা কোনো জাতের মানুষের পক্ষে সম্ভবপর হয় নি।

এ-কথা স্পষ্টভাবে প্রমাণ করলেন লুইস্ হেনরি মর্গান। তাঁর ‘প্রাচীন সমাজ’ নামের বই শুধুই যে বিশ্বের জ্ঞানভাণ্ডারে অমূল্য সম্পদ তাই নয়, যে-কোনো দেশের প্রাচীন পুঁথিপত্রের প্রকৃত তাৎপর্য-নির্ণয়ে অপরিহার্য হাতিয়ারও।

মানুষের ধ্যানধারণার সঙ্গে সমাজ-বিকাশের পর্যায়-বিশেষের অজাঙ্গি সম্পর্কের কথা এবং এই পর্যায়-পরম্পরায় অনিবার্য ধারাবাহিকতার কথা মনে রাখলে বৈদিক সাহিত্যে বামাচারী ও লোকায়তিক ধ্যানধারণার স্মারকগুলি দেখে খুব বেশি বিস্ময়ের অবকাশ থাকবে না। কেননা, সমাজ-বিকাশের যে-পর্যায়ে লোকায়তিক ও বামাচারী ধ্যানধারণার উৎস, বৈদিক মানুষেরাও এককালে তার মধ্যে দিয়েই অগ্রসর হয়েছিলেন এবং সে-পর্যায়কে পিছনে ফেলে এলেও তাঁদের সাহিত্য থেকে তার স্মৃতি সম্পূর্ণভাবে মুছে যায় নি। এই স্মৃতি হিসেবেই সে-পর্যায়ের ধ্যানধারণার অনেক চিহ্ন বৈদিক সাহিত্যে টেকে গিয়েছে। তার মানে, বৈদিক ঐতিহ্যের বাহকরা উত্তর যুগে যে-সব ধ্যানধারণাকে অমন ঘৃণার চোখে দেখতে লিখেছিলেন, এককালে তাঁদের নিজেদের মনেই—অর্থাৎ তাঁদেরই পূর্বপুরুষদের মনে—সেগুলি চরম সত্যের মর্যাদা পেতো।

আর্থ-অনার্থ মতবাদের সংকট

আর ঠিক এই কথাটিকে স্পষ্টভাবে চেষ্টার পথে বির ঘটার আনুসঙ্গিক পণ্ডিত মহোদয় অভ্যন্তর ব্যাপকভাবে প্রচলিত একটি মতবাদ। মতবাদটি

হলো, আর্থ-অনার্থ বা আর্থ-জাবিড়-সংক্রান্ত মতবাদ : অনার্যদের এই দেশে প্রবেশ করবার পর শিক্ষিত ও সংস্কৃত আর্থদের চিন্তাধারার মধ্যে কিছু কিছু অসংস্কৃত অনার্য-বিশ্বাস প্রবেশ করেছিলো। কী করে করলো? তাই নিয়ে অবশ্য নানা মুনির নানা মত। ক্রিতিমোহন সেন^{১১} বলছেন, এ হলো করুণাময়ের লীলা। পণ্ডিত জবাহরলাল নেহেরু^{১২} বলছেন, এর কারণ হলো আগন্তুক আর্থদের অসীম সহনশীলতা। এ. বি. কীথ^{১৩} অতো ব্যাখ্যা দেবার চেষ্টাই করছেন না, শুধু ঘোষণা করছেন যে স্থানীয় অসভ্য মানুষদের নানান ধ্যানধারণা আর্থদের ধ্যানধারণার রাজ্যে 'সেঁদিয়ে' গিয়েছিলো।

এখন এই আর্থ-অনার্থ মতবাদ যে শেষ পর্যন্ত ধোপে কতোখানি টেকবে তা খুব সুনিশ্চিতভাবে বলা যায় না। এককালে বিদগ্ধ সমাজ এ-মতবাদ নিয়ে যতোখানি উৎসাহ দেখিয়েছিলো আজকের দিনে তার তুলনায় উৎসাহ অনেক কমছে^{১৪}। এমনকি অনেক ক্ষেত্রেই দেখা যায় পণ্ডিতমহলের ঝোঁকটা দিক বদল করছে : এককালে ঝোঁক ছিলো যা কিছু উন্নত ধরনের চিন্তা তাকেই আর্থ আখ্যা দেবার, একালে যেন তথাকথিত জাবিড়দের প্রতিই জ্ঞান ও পক্ষপাতটা বেশি^{১৫}।

অবশ্যই আমাদের পক্ষে এ-জাতীয় তর্কবিতর্কের মধ্যে প্রবেশ করবার সুযোগ হবে না, প্রয়োজনও নেই। আমাদের পক্ষে যেটুকু কথা প্রাসঙ্গিক সেটুকু হলো ভবিষ্যতে এই আর্থ-অনার্থ মতবাদের কপালে বাই থাকুক না কেন বর্তমানে এ-মতবাদ সত্য নির্ণয় প্রচেষ্টায় যে বাধা সৃষ্টি করতে পারে সে-সম্বন্ধে সচেতন হওয়া। আসলে আর্থই বলুন, বৈদিক মানুষই বলুন, বা যাই বলুন না কেন—তাদের নিজেরদেরও একটা অসভ্য অতীত ছিলো, এবং সে-অতীতের নানান স্মারক পরের যুগের বৈদিক সাহিত্যেও টেকে থাকতে বাধ্য; তাই সেগুলিকে নির্বিচারে অনার্থ বা জাবিড়দের কাছ থেকে গৃহীত মনে করা চলবে না। অর্থাৎ কিনা, এই আর্থ-অনার্থ মতবাদ সত্যই হোক আর ভ্রান্তই হোক—তারই মোহে আমরা যেন বৈদিক মানুষদেরই নিজস্ব অতীতটার সন্ধান প্রচেষ্টায় উদাসীন না হই।

সমাজবিকাশের ধারা

লোকায়তিক ধ্যানধারণার উৎস-সম্বন্ধে অগ্রসর হয়ে আমরা সমাজ-বিকাশের কোনো এক প্রাক-সত্য পর্যায়ে গিয়ে পড়েছি। কিন্তু সে-কথার

তাৎপর্য ঠিক কী? তার মানে কি এই যে প্রাচীন সমাজের সেই মানুষেরা বুদ্ধিবুদ্ধির দিক থেকে এমনই খাটো বা নিকৃষ্ট ধরনের ছিলো যে অধ্যাত্মবাদী চিন্তাধারার মহিমাটা তারা বুঝতেই পারে নি? এক কথায় প্রশ্ন হলো,— এর কারণটা কি এই যে তাদের মগজের গড়নটাই বাজে রকমের ছিলো, তাই তারা ইহলোক ছাড়া আর কিছুই সত্যি বলে ভাবতে পারেনি? তাদের লোকায়ত্তিক চেতনাটা কি শুধুই স্থূলবুদ্ধির পরিচায়ক?

তা নয়। আসল কারণটা মগজের গড়ন নয়, সমাজের গড়ন। সমাজের গড়নটা বদলেছে বলেই মানুষের মাথায় এক ধরনের ধ্যানধারণার বদলে আর এক ধরনের ধ্যানধারণার উদয় হয়েছে।

আধুনিক বিজ্ঞান** অনুসারে গত হাজার তিন-চার বছরের মধ্যে মাপ বা গড়ন কোনো দিক থেকেই মানুষের স্নায়ুতন্ত্রের খুব উল্লেখযোগ্য কোনো পরিবর্তন ঘটে নি। তবুও তার চিন্তাচেতনায় আকাশ-পাতাল তকাত দেখা দিয়েছে। কী করে তা সম্ভব হলো? তার কারণ, যদিও মানুষের চিন্তাচেতনা তার স্নায়ুতন্ত্রের উপরই নির্ভরশীল, তবুও এই স্নায়ুতন্ত্রের উপরই পারিপার্শ্বিকের যে-অবিরাম ঘাত-প্রতিঘাত চলেছে তার কথা বাদ দিয়ে স্নায়ুতন্ত্রের স্বরূপটাই বুঝতে পারা সম্ভব নয়। এ-কথায় বীদের মনে সন্দেহ আছে তাঁরা পাভুলডের** রচনাবলী থেকে প্রমাণগুলি দেখে নেবেন।

লোকায়ত্তিক ধ্যানধারণাকে পিছনে ফেলে মানুষ যে এককালে অধ্যাত্মবাদী ও ভাববাদী ধ্যানধারণার আওতায় এসে পৌঁছেছিলো তার আসল কারণ তার স্নায়ুতন্ত্রে কোনো রকম আকস্মিক পরিবর্তন নয়,— আসলে তার সমাজ-সংগঠনের ক্ষেত্রে এক আমূল পরিবর্তন। অধ্যাত্মবাদের জন্মবৃত্তান্ত জানতে হলে এই পরিবর্তনটাকে ভালো করে বোঝা দরকার।

মানবসমাজের ইতিহাসটা একবার আগাগোড়া দেখবার চেষ্টা করা যাক।

আজ পর্যন্ত মানবসমাজের যে-ইতিহাস তাকে আমরা মোটের উপর তিনটি পর্বায়ে ভাগ করতে পারি :

এক : আদিম প্রাক-বিভক্ত সমাজ

দুই : বর্তমান শ্রেণী-সমাজ

তিন : আগামী কালের শ্রেণীহীন সমাজ

প্রাক-বিভক্ত সমাজটাকে বলা হয় আদিম সাম্যসমাজ। তার কারণ, এ-সমাজে ব্যক্তিগত সম্পত্তির পরিচয় নেই, পরিচয় নেই রাষ্ট্রব্যবস্থার। শোষক নেই, শোষিত নেই, শাসক নেই, শাসিত নেই। সবাই স্বাধীন, সবাই

সমান, মানুষে-মানুষে সত্যিই ভাই-ভাই ভাব। এ-রকম সমাজ যে কল্পনা নয়, বাস্তব—তার প্রমাণ? প্রমাণ হলো, আজো পৃথিবীর নানান জায়গায় এ-রকম সমাজ সত্যিই রয়েছে, তাই সে-সমাজ স্বচক্ষে দেখা যায়। লুইস্ হেনরি মর্গান এ-সমাজ সম্বন্ধে প্রত্যক্ষ বৈজ্ঞানিক জ্ঞান পাবার জন্যেই জীবনের বেশির ভাগ সময়টাই এ-হেন সমাজের মধ্যে কাটিয়েছিলেন। শুধু তাই নয়, এ-কথাও তিনি স্পষ্টভাবে প্রমাণ করলেন যে পৃথিবীর যে-কোনো দেশের মানুষ আজ সভ্যতার যতো উচ্চ-স্তরেই পৌঁছোক না কেন, কোনো এক অস্পষ্ট অতীতে তারাও এই সমাজেই বাস করেছিলো।

এ-হেন প্রাচীন সমাজ সাম্যের ভিত্তিতে প্রতিষ্ঠিত হতে বাধ্য কেন? কেননা, এ-অবস্থায় মানুষের উৎপাদন-শক্তি এতো অল্প হত যে সকলে মিলে প্রাণপণ পরিশ্রম করে দলের সকলের জন্তে কোনোমতে নিছক প্রাণ-ধারণের উপাদানগুলি প্রকৃতির কাছ থেকে সংগ্রহ করতে পারে। হাতিয়ার যদি উন্নত হয় তাহলে একজন মানুষের পক্ষে প্রচুর পরিমাণে জিনিস উৎপাদন করা সম্ভব। কিন্তু হাতিয়ার বখন স্থূল ও প্রাকৃত তখন একজন মানুষ প্রাণপাত পরিশ্রম করে যেটুকু জিনিস উৎপাদন করতে পারে তাই দিয়ে কোনোমতে শুধু নিজেকে বাঁচানো সম্ভব। এ-অবস্থায় মানুষের শ্রম উদ্ভূত সৃষ্টি করতে শেখে নি, তাই এ-সমাজে উদ্ভূতজীবী বলে কোনো শ্রেণীর আবির্ভাবও সম্ভব নয়। মানুষের সঙ্গে মানুষের সমানে-সমান সম্পর্ক। শুধু তাই নয়। এ-অবস্থায় কারুর পক্ষে একাএকা বাঁচবার চেষ্টাও অসম্ভব: প্রকৃতিরাজ্যে বিন্দু-বিপর্যয়ের অস্ত্র নেই, স্থূল হাতিয়ার হাতে দুর্বল মানুষদের একমাত্র ভরসা হলো সংখ্যা। মানুষের চেতনারও তাই ঝোঁকটা একের উপরে নয়, ব্যক্তির উপরে নয়, ব্যক্তির উপরে নয়। তার বদলে, পুরো দলের উপর, সকলের উপর, সমষ্টির উপর। সমষ্টির চেষ্টাতেই মানুষের পক্ষে এ-অবস্থায় বাঁচা সম্ভবপর। তাই শ্রমে অংশ গ্রহণ করবার দিক থেকে সকলের সঙ্গে সকলে সমান, শ্রমের ফল ভোগ করবার দিক থেকেও সকলের সঙ্গে সকলে সমান।

কিন্তু মানুষের উৎপাদন-কৌশল চিরকাল একই অবস্থায় টেকে থাকে নি। প্রকৃতির সঙ্গে সংগ্রাম করতে করতেই মানুষের হাতিয়ার শানিত হয়েছে, উন্নত হয়েছে। এবং এইভাবে উন্নত হতে হতে একটা অবস্থায় পৌঁছে দেখা গেলো মানুষকে কোনোমতে টায়েট্টুরে বাঁচিয়ে রাখবার পক্ষে যতোটুকু দরকার তার চেয়েও বেশি জিনিস মানুষ উৎপাদন করতে পারছে। এই অবস্থাতেই প্রথম দেখা দিলো শ্রম-বিভাগ: কিছু কিছু মানুষ শুধুমাত্র কারিগরির কাজ নিয়ে থাকবে, অন্য-উৎপাদনের প্রত্যক্ষ দায়িত্বটা আর তাদের নিজেদের উপর থাকবে না, কেননা বাকি মানুষের উৎপন্ন অল্পের উদ্ভূত অংশটুকু থেকে তাদের খাবার বোধান-দেওয়া হবে। এই অববিভাগের

দরুনই মানুষের উৎপাদন-কৌশল দ্রুত উন্নত হতে লাগলো, কেননা, আর উৎপাদনের প্রত্যক্ষ দায়িত্ব থেকে যারা মুক্তি পেলো তারা উন্নততর উৎপাদন-যন্ত্র উৎপাদনে আত্মনিয়োগ করতে পারলো।

তারপর এইভাবে এগোতে এগোতে মানুষ এসে পৌঁছলো একেবারে নতুন ধরনের এক অবস্থায়। জমবিভাগের এমন এক নতুন পর্যায় দেখা দিলো যার সঙ্গে আগেকার জমবিভাগের গুণগত ও মৌলিক প্রভেদ। নতুন পরিস্থিতিটা কী রকম? একদিকে উৎপাদন-কর্মের সংগঠক আর একদিকে যারা বাস্তবিকই উৎপাদন করবে তারা। যারা সংগঠক তারা নিজেরা উৎপাদন-কাজে অংশগ্রহণ করবে না, নিজেরা পরিশ্রম করবে না, গভর খাটাবে না। তার বদলে তারা মাথা খাটাবে—সংগঠনের জন্তে শুধু মাথা খাটানোরই প্রয়োজন।

এই সংগঠকশ্রেণী থেকেই ক্রমশ দেখা দিলো পুরোহিত-শ্রেণী^{১৭}। শুরুতেই তারা নিশ্চয়ই উৎপাদনের উপায়গুলির মালিক হয়ে বসে নি : তার বদলে তাদের দায়িত্ব ছিলো উৎপাদন কাজের তদারক করা এবং উৎপাদনের ওই উপায়গুলির রক্ষণাবেক্ষণ করা—মাথা খাটিয়ে, ভেবেচিন্তে, পুরো সমাজের উৎপাদন কাজটির পরিচালনা করা। এ-দায়িত্ব তাদের স্বভাবতই অনেকখানি কর্তৃত্বের অধিকারী করেছিলো। কর্তৃত্বশক্তি না থাকলে পুরো সমাজটার কাজকর্ম পরিচালনা করা সম্ভবপর নয়।

এই কর্তৃত্বশক্তির প্রভাবেই কিন্তু তারা শেষ পর্যন্ত আর উৎপাদন কাজের পরিচালক রইলো না, উৎপাদনের উপায়গুলির শুধুমাত্র রক্ষক রইলো না। তারা ক্রমশই এগুলির মালিক হয়ে দাঁড়ালো। আর এইভাবেই আদিম প্রাক-বিভক্ত সাম্যসমাজ ভেঙে গিয়ে দেখা দিলো নতুন ধরনের সমাজ, শ্রেণীবিভক্ত সমাজ। একদিকে মালিক-শ্রেণী,—তারা মাথা ঘামাবে, কিন্তু গভর খাটাবে না। অপর দিকে জমিক-শ্রেণী,—তারা শুধু গভর খাটাবে, কিন্তু মাথা ঘামাবার সুযোগ-সুবিধে তাদের জন্তে নয়^{১৮}।

অর্থাৎ কিনা, সমাজে শ্রেণীবিভাগ দেখা দেবার দরুন শুধুই যে মালিকে-জমিকে তকাত দেখা দিলো তাই নয়, তারই অনিবার্হ অঙ্গ হিসেবে দেখা দিলো জমের সঙ্গে চিন্তার বিচ্ছেদ, গভর খাটানোর সঙ্গে মাথা খাটানোর বিচ্ছেদ, কায়িক জমের সঙ্গে মানসিক জমের বিচ্ছেদ।

আর এই তথ্যটুকু মনে না রাখলে অধ্যাত্মবাদী ও ভাববাদী ধ্যানধারণার জয়কাহিনী সত্যই বুঝতে পারা যাবে না। এঙ্গেলস^{১৯} বলছেন :

With each generation, labour itself became different, more perfect, more diversified. Agriculture was added to hunting and cattle breeding, then spinning, weaving, metal-working, pottery

and navigation. Along with trade and industry, there appeared finally art and science. From tribes there developed nations and states. Law and politics arose, and with them the fantastic reflection of human things in human mind : religion. *In the face of all these creations which appeared in the first place to be products of the mind, and which seemed to dominate human society, the more modest productions of the working hand retreated into the background, the more so since the mind that plans the labour-process already at a very early stage of development of society...was able to have the labour that had been planned carried out by other hands than its own.* All merit for the swift advance of civilization was ascribed to the mind, to the development and activity of the brain. Men became accustomed to explain their actions from their thoughts, instead of from their needs—(which in any case are reflected and come to consciousness in the mind)—and so there arose in the course of time that idealistic outlook on the world which, especially since the decline of the ancient world, has dominated men's minds.

অর্থাৎ, বংশপরম্পরায় শ্রমের রূপান্তর হতে লাগলো ; শ্রম আরো নিখুঁত আরো বিচিত্র হয়ে উঠতে লাগলো । শিকার ও পশুপালনের সঙ্গে সংযুক্ত হলো কৃষি ; তারপর স্ত্রীতোকাটা, কাপড় বোনা, ধাতুর কাজ, মৃৎশিল্প, নৌচালনা । বাদ্যযন্ত্র ও শিল্পের সঙ্গে শেখ পর্বত আবির্ভাব হলো চাকরলা ও বিজ্ঞানের । গোষ্ঠী বদলে দেখা দিলো জাতি ও রাষ্ট্র । আইন এবং রাজনীতির আবির্ভাব হলো, আর সেই সঙ্গে মানব-মনে মানব-ব্যাপারেরই কাল্পনিক প্রতিবিম্ব : ধর্ম । এইসব সৃষ্টির পাশে,—যেগুলি কিনা মুখ্যত মনের সৃষ্টি বলেই প্রতীয়মান হয়েছিলো এবং মানবসমাজ নিয়ন্ত্রণে যেগুলির প্রভাবই সবচেয়ে বেশি মনে হয়েছিলো,—মানবহাতের অপেক্ষাকৃত সাধাসিধে কীর্তিগুলি পিছিয়ে পড়তে লাগলো, এবং ততোই বেশি পিছিয়ে পড়তে লাগলো যতোই কিনা যে-মন শ্রমের পরিকল্পনা করেছে সেই মনই নিজের হাত ছাড়াও অপরের হাতের সাহায্যে এই পরিকল্পিত শ্রমকে সফল করিয়ে নিতে শিখেছে—সমাজবিকাশের খুব পুরোনো পর্বায় থেকেই এ-ব্যবহার সূত্রপাত হয়েছে । সভ্যতার দ্রুত অগ্রগতির সমস্ত কৃতিত্ব গিয়ে পড়তে লাগলো মনের উপর, মগজের বিকাশ ও ক্রিয়ার উপর । প্রয়োজনের দিক থেকে চিন্তার ব্যাখ্যা করবার বদলে মানুষ ধ্যানধারণা দিয়েই চিন্তার ব্যাখ্যা করতে শিখলো (শেখ পর্বত যদিও প্রয়োজনই ধ্যানধারণা হিসেবে মনের উপর প্রতিবিম্বিত হয়েছে ও চেতনার ধরা দিয়েছে) ;—এইভাবেই কালক্রমে প্রকৃতি সম্বন্ধে ভাববাদী দৃষ্টিভঙ্গির জন্ম হলো, এবং বিশেষ করে প্রাচীন যুগ শেখ হবার পর থেকে এই দৃষ্টিভঙ্গিই মানুষমনকে আচ্ছন্ন করে রেখেছে ।

ভাববাদ ও অধ্যাত্মবাদের জন্মকাহিনী আর কোথাও এর চেয়ে স্পষ্ট ভাবে বিশ্লেষণ করা হয়েছে কিনা খুবই সন্দেহের কথা। এবং, ভবিষ্যতে “দ্বিজ” নামের পরিচ্ছেদে আমরা দেখতে পাবো ভারতীয় দর্শনের দলিলপত্র কতো অত্রান্তভাবে এই কথাগুলিই প্রমাণিত করে: আমাদের দেশে সমাজের সদরমহল থেকে কায়িক জ্রমের মর্যাদা যতোই মুছে গিয়েছে ততোই মানুষের চেতনায় জন্ম হয়েছে ভাববাদী ও অধ্যাত্মবাদী ধ্যানধারণার।

তাই এ-কথা মনে করলে ভুল করা হবে যে সমাজে জ্ঞেয়বিভাগ দেখা দেবার আগে পর্যন্ত মানুষের মাথায় অধ্যাত্মবাদী বা ভাববাদী ধ্যানধারণার আবির্ভাব হবার কোনো অবকাশ ছিলো। জ্রম বা কর্ম বস্তুতন্ত্র। শঙ্করাচার্যের** সমস্ত বিরুদ্ধ যুক্তি সত্ত্বেও তাই। এ-কথা পরে প্রতিপন্ন করবার অবকাশ পাবো। আপাতত, যে-প্রশ্ন সবচেয়ে প্রাসঙ্গিক সেটা হলো আদিম সাম্যসমাজের—প্রাক-বিভক্ত সমাজের—মানুষদের ধ্যানধারণার কথা।

যে-সমাজে উৎপাদন-কর্মের সঙ্গে,—জ্রমের সঙ্গে,—সমস্ত মানুষেরই প্রত্যক্ষ বোগাবোগ সে-সমাজের চিন্তাচেতনাটা,—যতোই মুক ও অক্ষুট হোক না কেন,—প্রাক-অধ্যাত্মবাদী, অতএব লোকায়তিকই হওয়া স্বাভাবিক নয় কি? ভারতীয় দর্শনের দলিলপত্র তো তাই-ই প্রমাণ করতে চায়। কিন্তু এখানে সমস্ত দলিল পেশ করবার অবকাশ নেই। তার বদলে সমস্তাটাকে আর একদিক থেকে দেখবার চেষ্টা করা যাক।

মানুষের উৎপাদন পদ্ধতির উন্নতিই তাকে আদিম প্রাক-বিভক্ত সমাজ থেকে জ্ঞেয়সমাজের আওতায় নিয়ে এসেছিলো। কিন্তু উৎপাদন পদ্ধতির উন্নতি সেইখানেই শেষ হয় নি। এই উন্নতিই মানুষকে জ্ঞেয়সমাজের কাঠামোর মধ্যেই একের পর এক পর্যায় পার করে এগিয়ে নিয়ে চলেছে: দাস-সমাজ, সামন্ত-সমাজ, ধনতান্ত্রিক-সমাজ। ধনতান্ত্রিক-সমাজের পূর্ণ বিকাশই জ্ঞেয়সমাজের শেষ সীমানা। কেননা, এই অবস্থায় পৌঁছে মানুষ দেখছে তার উৎপাদন শক্তি এমন অবিদ্বাস্ত হয়ে উঠেছে যে জ্ঞেয়সমাজের কাঠামোর মধ্যে একে আর কিছুতেই ধরে রাখা সম্ভব নয়। মানুষের উৎপাদন শক্তি যেন বিজ্ঞোহী হয়ে উঠেছে মানুষে-মানুষে বর্তমান সম্পর্কের বিরুদ্ধে, জ্ঞেয়-সম্পর্কের বিরুদ্ধে**। আজকের দিনে ধনতান্ত্রিক সমাজে যে সংকট প্রকট হয়েছে তার সমাধান আগামীকালের জ্ঞেয়হীন সমাজে। এই জ্ঞেয়হীন সমাজের কথা আজ আর স্বপ্নকথা নয়, পৃথিবীর এক তৃতীয়াংশ মানুষ আজ সচেতনভাবে সেইদিকে এগিয়ে চলেছে।

এই হলো মানব ইতিহাসের তিনটি মূল স্তর: অতীতের প্রাক-বিভক্ত সমাজ, বর্তমানের জ্ঞেয়বিভক্ত সমাজ, আগামীকালের জ্ঞেয়হীন সমাজ।

অতীতের সেই প্রাক-বিভক্ত সমাজের সঙ্গে আগামীকালের জ্ঞেয়হীন

সমাজের সম্পর্কটা কী রকম? আজকের মানুষ কি খ্রীস্টসমাজের আলার :
 যন্ত্রণার অতিষ্ঠ হয়ে অতীতের প্রাক-বিভক্ত সমাজে কিরে যেতে চাইবে
 নাকি?

—দাও কিরে সে-অরণ্য, লও এ-নগর?

নিশ্চয়ই নয়।

আদিম সাম্যসমাজের আসল ভিত্তি ছিলো দারিদ্র্যের। সবাই সমান,
 কেননা, সবাই সমান গরিব। আর সবাই সমান গরিব, কেননা, উৎপাদনের
 পদ্ধতি তখন এমনই করুণ যে সবাই মিলে প্রাণপাত পরিশ্রম করে কোনোমতে
 সবাইকে টায়ে-টুয়ে বাঁচিয়ে রাখতে পারে।

আগামীকালের সাম্যসমাজের ভিত্তিতে প্রাচুর্য। কেননা, গত কয়েক
 হাজার বছরের অক্লান্ত চেষ্টায় মানুষ তার উৎপাদন শক্তিকে এমন অবিখ্যাত্ত
 ভাবে বাড়িয়ে কেলেছে যে তারই সাহায্যে আজ অভাবনীয় ধনসম্পদ
 সৃষ্টি করা সম্ভব। তা সত্ত্বেও আজকের দিনে মানুষের দুঃখদৈন্ত ঘুচে
 না। তার কারণ ওই ধনসম্পদ আজ মানুষের অভাবমোচনে নিযুক্ত নয়। লাভে
 বিক্রি করবার জন্তেই এগুলি তৈরি করা হয়। তার বদলে, মানুষের অভাব
 মোচনের উদ্দেশ্য নিয়ে বৈজ্ঞানিক পরিকল্পনা অনুসারে এই অবিখ্যাত্ত উৎপাদন
 শক্তিকে কাজে লাগালে আজ যার-যা-দরকার তাই পাওয়া সম্ভব
 হবে। অভাব বলে কথাটিকে মানুষ ভুলে যাবে।

দ্বিতীয় পরিচ্ছেদে, পদ্ধতি নিয়ে আলোচনা তোলবার সময় আমরা
 দেখবো, ঠিক এই প্রসঙ্গেই কার্ল মার্কস বলছেন, finding what is
 newest in what is oldest,—যা কিনা সবচেয়ে পুরোনো তারই মধ্যে
 যা সবচেয়ে নতুন তাকে দেখতে পাওয়া। সবচেয়ে নতুন মানে?—ব্যক্তিগত
 সম্পত্তির অভাব, খ্রীশীশোবণের অভাব। সবচেয়ে পুরোনোর মধ্যেও—
 আদিম সাম্যসমাজেও—তাই-ই চোখে পড়ে।

কার্ল মার্কস-ই প্রথম প্রমাণ করলেন, মানুষের ধ্যানধারণার চরম উৎস
 হলো তার সমাজ-ব্যবস্থায়। আর তাই, সমাজ-বিকাশ সম্বন্ধে যে-কথা
 ধ্যানধারণার ইতিহাস সম্বন্ধেও তাই হওয়াই শুধু স্বাভাবিক নয়,
 অনিবার্যও।

তার মানে?

আগামীকালের সাম্যসমাজ অতীতের সাম্যসমাজটার দিকে কিরে
 যাবার চেষ্টা নয়। কিন্তু তবুও অতীত যুগের সেই সম্মান-সহজ সম্পর্কটাকে
 কিরে পাবার চেষ্টা- নিশ্চয়ই : অভাবের ভিত্তিতে নহে, প্রাচুর্যের ভিত্তিতে ;
 নিচুস্তরে নেমে গিয়ে নয়, অতীত যুগের সমান সম্পর্কটাকে উচ্চস্তরে তুলে
 এনে। বর্গান^{৩৭} বলছেন :

It will be a revival, in a higher form, of the liberty, equality and fraternity of the ancient gentes.

অর্থাৎ, সেই প্রাচীন সমাজের গোষ্ঠীগুলিতে যে সাম্য, মৈত্রী ও স্বাধীনতা ছিলো আগামী কালের সমাজে, উচ্চতর পর্যায়ে, তার পুনরাবির্ভাব হবে।

দার্শনিক ধ্যানধারণার আলোচনায় ফিরে আসা যাক।

মানুষের কথা বাদ দিয়ে মানুষের ধ্যানধারণাকে বোঝবার অবকাশ যদি সত্যিই থাকতো তাহলে দর্শনের ইতিহাস প্রসঙ্গে সমাজ ইতিহাসের এই বহিঃরেখার অবতারণা অপ্রাসঙ্গিক হতো। কিন্তু অবাস্তব নয়। ধ্যানধারণার কথা জানতে গেলে যাদের মাধ্যম ধ্যানধারণার আবির্ভাব হয়েছে তাদের কথাও জানা দরকার।

শ্রেণীবিভক্ত সমাজের গণ্ডি ছেড়ে আজকের মানুষ শ্রেণীহীন সমাজের দিকে এগিয়ে যাবার সময় সচেতনভাবে অধ্যাত্মবাদী ও ভাববাদী ধ্যানধারণাকে পরিত্যাগ করে বস্তুবাদী দর্শনে প্রতিষ্ঠা খুঁজছে। ওই শ্রেণীহীন সমাজের ভিত্তিতে কায়িক শ্রম ও মানসিক শ্রম,—কর্ম আর জ্ঞান,—দু’এর ভিতরকার হারানো সম্পর্ক আবার ফিরে আসবে, আর সেই সঙ্গেই দূর হবে ভাববাদীর বাস্তব ভিত্তি। মানুষ আর অধ্যাত্মবাদের আলেয়ায় ভুলে প্রবন্ধনার জলাভূমিতে গিয়ে ডুবে মরবে না, ভাববাদের কথায় মোহগ্রস্ত হয়ে অবাস্তবের পায়ে মাথা কুটতে কুটতে বাস্তব স্মৃষ্টিখণ্ডলোকে ভুলে থাকবে না। তার বদলে, বাস্তব হুনিয়াকে একমাত্র সত্য বলে জেনে দিনের পর দিন একে এমন ভাবে বদল করে চলবে যাতে মানুষের সামনে খুলে যায় প্রকৃত কল্যাণের অসীম দিগন্ত।

আর এই দিক থেকে ভারতীয় দর্শনের দলিলপত্রগুলিকে সত্যিই পরমাস্ফর্য মনে হয়। কেননা, সেগুলি থেকে আমরা স্পষ্টই দেখতে পাই, সমাজ ইতিহাসের আবর্তনের সঙ্গে দার্শনিক চেতনার আবর্তনটি কতটা ঘনিষ্ঠ ভাবে সংযুক্ত : কেননা, প্রাক-বিভক্ত সমাজের ধ্যানধারণা যে প্রাক-অধ্যাত্মবাদীই এ-কথা ভারতীয় দার্শনিক পুঁথিপত্রের মধ্যে স্পষ্টভাবে পরিস্ফুট দেখতে পাওয়া যায়।

আগামীকালের নিঃশ্রেণীক সমাজের মধ্যে অভীতের সাম্যসম্পর্কে অনেক উন্নত পর্যায়ে ভুলে আনবার পরিচয় ; আগামীকালের বৈজ্ঞানিক বস্তুবাদও সেই রকমই প্রাক-বিভক্ত সমাজের লোকায়তিক চেতনাকেই উচ্চতর পর্যায়ে ফিরিয়ে আনবে,—অবশ্যই মুক ও অচেতন দেহতত্ত্ব হিসেবে নয়, সচেতন ও সমৃদ্ধ বস্তুবাদী দর্শন হিসেবে।

জানি, সমাজ-ইতিহাসের সঙ্গে দর্শনের ইতিহাসকে এইভাবে মিলিয়ে

বোঝবার চেষ্টার বিরুদ্ধে নানা রকম আপত্তি উঠবে। বিশেষত এই কারণে উঠবে যে শ্রেণীসমাজের কাঠামোর মধ্যেই বস্তুবাদী চিন্তাধারার বিকাশ ঐতিহাসিক ভাবে ঘটেছে। ভবিষ্যতে এই আপত্তি নিয়ে আলোচনা-তোলবার অবকাশ পাবে। আপাতত, লোকায়ত-দর্শনের আলোচনায় এগিয়ে যে-অভিজ্ঞতাটিকে খুবই বিশ্বয়কর মনে হয়েছে সেটুকুই বর্ণনা করা যাক।

ভাববাদী চিন্তার জন্মবৃত্তান্ত এসঙ্গে ইতিপূর্বে এঙ্গেলস্-এর যে-উক্তিটি উদ্ধৃত করেছি তার থেকেই একটি সমস্তার সূত্রপাত হয় : সমাজের সদর-মহল থেকে অমনিরত মানুষগুলির মর্যাদা ক্ষোয়া যাবার দরুনই যদি ভাববাদী ও অধ্যাত্মবাদী ধ্যানধারণার জন্ম হয় তাহলে প্রাগ-বিভক্ত সমাজের,—যৌথ ঞ্চের ভিত্তিতে প্রতিষ্ঠিত সমাজের—মানুষদের মাথায় নিশ্চয়ই ভাববাদী বা অধ্যাত্মবাদী ধ্যানধারণা বিকশিত হবার কোনো অবকাশই ছিলো না। আর তা যদি না থাকে তাহলে সে-পর্যায়ের ধ্যানধারণাগুলি বস্তুবাদী হওয়াই সম্ভবপর,—এ-বস্তুবাদ যতো মুক ও অব্যক্তই হোক না কেন। কেননা, সাম্প্রতিক দার্শনিকদের হাজার রকম বাস্তব বিরুদ্ধতা সত্ত্বেও মানতেই হবে, ভাববাদ বা অধ্যাত্মবাদের একমাত্র পান্টা-চেতনা হলো বস্তুবাদ।

লোকায়তিক চেতনার উৎস সন্ধানে এগিয়ে দেখা গেলো, সত্যিই তাই। নানান দিক থেকে এ-বস্তুবাদের দারিদ্ৰ্য্য অসহ ও এমন কি অভাবনীয়। তবুও এ-চেতনা প্রাক-অধ্যাত্মবাদী, কেননা, এর উৎসে প্রাগ-বিভক্ত যৌথ ঞ্চের সমাজ।

প্রয়োজন

এই পরিচ্ছেদ শেষ করবার আগে আর মাত্র হু'-একটা কথা তোলা দরকার।

আমাদের দেশে বহুদিন ধরেই প্রথা চলে আসছে, দার্শনিক আলোচনার শুরুতে চারটি কথা খুব খোলাখুলিভাবে বলে নেওয়া : অধিকার, বিষয়, স্বত্ব, প্রয়োজন। বিষয় ও স্বত্বের কথা কিছুটা বলা হয়েছে। প্রয়োজন ও অধিকারীর কথাও তোলা দরকার।

লোকায়ত দর্শন নিয়ে আলোচনার প্রয়োজনটা কী? প্রয়োজনের এসজ নিশ্চয়ই স্থান-কাল নিরপেক্ষ হতে পারে না। তাই, প্রশ্নটা হবে, আজকের দিনে আমাদের দেশে লোকায়ত দর্শনের চর্চার কী প্রয়োজন?

দেশের বাস্তব পরিস্থিতির কথা থেকেই শুরু করা দরকার।

সাধারণ মানুষ,—বারা কাজ করে, আমাদের দেশে সে-শ্রেণীর

মানুষের ধ্যানধারণারই নাম লোকায়তিক,—তারা নানা রকম সমস্তার দুর্গিতে পড়ে শেষ পর্যন্ত সমাজতান্ত্রিক সমাধানের দিকে অগ্রসর হতে চেয়েছে। ফলে, অধ্যাত্মবাদী ও ভাববাদী ধ্যানধারণা বর্জন করে তারা চাইছে বৈজ্ঞানিক বস্তুবাদের কাছ থেকেই পথনির্দেশ পেতে। কিন্তু সেই সঙ্গেই শোনা যায় আর একদল বলছেন, এ সবই শুধু বিদেশ থেকে আমদানি করা মতবাদ। আমাদের জাতীয় ঐতিহ্যের সঙ্গে সাম্যবাদেরও সম্পর্ক নেই, বস্তুবাদেরও নয়।

সাধারণ মানুষের পক্ষে তাই আজ ভেবে দেখা প্রয়োজন, এই আপত্তিগুলি সত্যি কিনা। প্রয়োজনটা শুধুমাত্র জ্ঞানের খাতিরে নয়। জীবনের তাগিদেও।

সাম্যসমাজের সঙ্গে সম্পর্ক নেই এমন অতীত কোনো দেশের বা কোনো জাতিরই হতে পারে না। তার কারণ, আগেই বলা হয়েছে, পুত্র রাজ্য পিছনে কেলে এগিয়ে আসবার পথটা পৃথিবীর সব-দেশের সব-মানুষের পক্ষেই এক। আজকের দিনের যে-কোনো জাতি সভ্যতার যতো উঁচু শিখরেই পৌঁছুক না কেন, এককালে তাকে আদিম সাম্য-সমাজেই বাস করতে হয়েছে। এদিক থেকে অজ্ঞাত দেশের সঙ্গে আমাদের দেশের তফাত প্রধানত দুটো। প্রথমত, আমাদের দেশের আনাচে-কানাচে আজো নানান রকম মানুষ সেই পিছিয়ে-পড়া অবস্থায় টিকে আছে, এ-ঘটনা পৃথিবীর সমস্ত দেশে দেখা যায় না। দ্বিতীয়ত, আমাদের দেশের উন্নত ও সংস্কৃত মানুষদের রচনাতেও এমন অনেক চিহ্ন থেকে গিয়েছে যেগুলিকে এই আদিম সাম্যসমাজের স্মারক ছাড়া আর কিছুই বলা যায় না।

কিন্তু বস্তুবাদ? বস্তুবাদের কথা তো আগেই তুলেছি। এমন কথা একবার নয়, বহুবার বহুভাবে বলা হয়েছে যে আমাদের দেশের ঐতিহ্যটা বিস্তৃত অধ্যাত্মবাদ—এ-দেশে অধ্যাত্মবাদী চিন্তা যেন ভৈলধারার মতোই অবিস্মৃত।

কিন্তু এ-কথা কি ঠিক? উত্তরটা নিশ্চয়ই নির্ভর করবে, দেশের ঐতিহ্য বলতে ঠিক কী বোঝায়, এই প্রশ্নের উপর। কার চিন্তাধারা,—কোন জ্ঞানীর মানুষের? যদি শৌখিক-জ্ঞানীর চেতনাকেই দেশের একমাত্র দার্শনিক ঐতিহ্য বলে মনে করেন তাহলে মানতেই হবে দেশের ঐতিহ্যে বস্তুবাদী চেতনার কোনো স্থান ছিলো না। কিন্তু সাধারণ, মানুষ কোন ধরনের ধ্যানধারণার বিশ্বাস করেছে?—এ-প্রশ্ন যদি দেশের দার্শনিক ঐতিহ্য নির্ণয় করার সময় প্রাসঙ্গিক হয় তাহলে মানতেই হবে বস্তুবাদী চেতনা আমাদের দেশের দার্শনিক ঐতিহ্যে গুরুত্বপূর্ণ স্থান অধিকার করেছিলো।

কেমনা, সাধারণ মানুষ ভাববাদে বিশ্বাস করে নি, বিশ্বাস করেছে সেহান্নবাদেই, বস্তুবাদেই। প্রমাণ, প্রাচীনদের অজস্র উক্তি। তাঁরা বলেছেন,— বারবার বলেছেন,—লোকায়ত মানে হলো সাধারণ মানুষের দর্শন, আর এই দর্শন অল্পসারে মূর্ত জড় জগৎটাই একমাত্র সত্য : আত্মা নেই, ঈশ্বর নেই, পরলোক নেই, পুরুষার্ধ বলেতে শুধু অর্থ ও কাম।

তাই দেশের সাধারণ মানুষ যদি তাদের নিজেদের দার্শনিক ঐতিহ্যটি চিনতে চায় তাহলে লোকায়ত দর্শনের আলোচনা বাদ দিয়ে চলবে কী করে ?

কিন্তু লোকায়ত দর্শন নিয়ে আলোচনার প্রয়োজন শুধুমাত্র এই নয় যে দেশের জনসাধারণ নিজেদের দার্শনিক ঐতিহ্যটিকে স্পষ্টভাবে জানতে ও চিনতে পারবে। প্রয়োজন আরো আছে। আরো একটি বড়ো প্রয়োজন হলো আজকের দিনে ওই লোকায়তিক চিন্তাধারার সংকীর্ণতাকে স্পষ্টভাবে জানতে হবে, এবং তাকে বৈজ্ঞানিক বস্তুবাদের পর্যায়ে তুলে আনবার চেষ্টা করতে হবে।

যেমন ধরুন, আদিম সাম্যবাদের নজিরের উপর আধুনিক সাম্যবাদী অত্যাধিকারি জোর দেন কেন ? তা কি এই কারণে যে আজকের দিনে সেই সাম্যসমাজে ফিরে যাবার কোনো তাগিদ আছে ? নিশ্চয়ই নয়। তার বদলে আসল প্রয়োজন হলো, বিরুদ্ধ-প্রচারকে খণ্ডন করে এইটুকুই দেখানো যে ব্যক্তিগত-সম্পত্তি, রাষ্ট্রব্যবস্থা ইত্যাদি সনাতন নয়। মানুষের ইতিহাসে একটা সময় ছিলো যখন এগুলির জন্মই হয়নি। মানুষের ইতিহাসে এমন একটা সময় আসছে যখন এগুলির কোনো প্রয়োজন থাকবে না।

আমেরিকার নৃতত্ত্ববিদ লুইস হেনরী মর্গানকে কেউই অবশ্য সাম্যবাদের প্রচারক বলবেন না। তার বদলে তাঁকে বৈজ্ঞানিক নৃতত্ত্বের প্রবর্তকই বলতে হবে। কিন্তু ভূয়োদর্শনের প্রভাবে তিনি কী স্পষ্টভাবেই না এই সত্যকে উপলব্ধি করতে পেরেছিলেন* :

A mere property career is not the final destiny of mankind if progress is to be the law of the future as it has been of the past. The time which has passed away since civilization began is but a fragment of the past duration of man's existence and but a fragment of the ages yet to come. The dissolution of society bids fair to become the termination of a career of which property is the end and aim because such a career contains the elements of self-destruction.

অর্থাৎ, অতীতের মতোই ভবিষ্যতেও যদি প্রগতির নিয়মই সত্য হয় তাহলে

মানতেই হবে যে ব্যক্তিগত সম্পত্তিই মানুষের চরম নিয়তি হতে পারে না। সভ্যতার শুরু থেকে যেটুকু সময় কেটেছে তা মানুষের পুরো অতীতটার তুলনায় যে-রকম চোখের পলক সেই রকমই চোখের পলক হলো পুরো ভবিষ্যৎটার তুলনায়। যে-সমাজের একমাত্র উদ্দেশ্য শুধু সম্পত্তিই তার শেষ ধনিয়ে এসেছে; কেননা, সে-উদ্দেশ্যের মধ্যে রয়েছে আত্মনাশের বীজ।

ব্যক্তিগত সম্পত্তি সনাতন নয়—আদিম সমাজের দিকে চেয়ে দেখলে এই কথাটি আমরা স্পষ্ট ভাবে জানতে পারি। জানতে পারবার দরকার আছে। সেইদিকে পিছু হটবার জন্তে নিশ্চয়ই নয়, ব্যক্তিগত সম্পত্তির প্রভাবমুক্ত আগামীকালের সমাজ-ব্যবস্থার দিকে এগিয়ে চলবার জন্তেই।

আমাদের দেশের লোকায়তিক চিন্তার সঙ্গে পরিচিত হবার প্রয়োজনও প্রায় অমূল্য। এই পরিচয়ের ভিত্তিতেই আমরা বুঝতে পারবো যে ভাববাদী ও অধ্যাত্মবাদী চিন্তার ঐতিহ্যই দেশের একমাত্র দার্শনিক ঐতিহ্য নয়। কিন্তু তাই বলে, ওই লোকায়তিক ধ্যানধারণার দিকে পিছু হটবার কোনো ভাগিদাই থাকতে পারে না। মনে রাখতে হবে, উৎপাদন-পদ্ধতির এক অতি অল্পমাত্র পর্যায়ে এই ধ্যানধারণার জন্ম হয়েছিলো। মনে রাখতে হবে, সে অবস্থায় প্রকৃতির সঙ্গে মানুষের যেটুকু সম্যক পরিচয় তা অতি নগণ্য। তাই, বৈজ্ঞানিক তথ্যের দিক থেকে এই লোকায়ত-দর্শনের একেবারেই দীনহীন দশা। প্রকৃতি সহজে যে সংবাদ লোকায়তিকেরা উদ্ধার করতে পারেন নি, সেটুকুকে কল্পনা দিয়ে পূরণ করে নেবার চেষ্টা ছাড়া তাঁদের পক্ষে আর কোনো উপায় ছিলো না। এই রকমই একটা কল্পনা থেকে বামাচারী বিশ্বাসের জন্ম। এবং, ওই অবস্থায় প্রকৃতি সহজে জ্ঞানের দৈন্ত যে কী ভয়াবহ তা ওই বামাচারী বিশ্বাস থেকেই প্রমাণ হয়।

আজকের দিনে বৈজ্ঞানিক তথ্যে সমৃদ্ধ যে-বস্তুবাদের দিকে মানুষ এগিয়ে বাবে তার তাৎপর্যের সঙ্গে নিশ্চয়ই অতীতের ওই লোকায়তিক চেতনার কোনো তুলনাই হয় না। তাই সেদিকে ফেরা নয়, বস্তুবাদী চেতনাকেই উন্নত পর্যায়ে নিয়ে আসা—এই প্রয়োজনটির কথা মনে রেখে লোকায়ত দর্শনের আলোচনা করতে হবে।

অধিকারী

প্রয়োজন ছাড়াও অধিকারীর কথা।

লোকায়ত-দর্শনের আলোচনার কি অধিকার-ভেদের কথা সত্যিই

ভোলা উচিত? প্রশ্নটাকে সোজাসুজি এইভাবে পাড়লে নিশ্চয়ই জবাব দেবার অসুবিধে হবে। কিন্তু এই প্রশ্নেই একটি কথা উত্থাপন করবার অবকাশ পাওয়া যায়। কথাটা জরুরী।

লোকায়ত-দর্শনের আলোচনায় আমরা যতোই অগ্রসর হবো ততোই স্পষ্ট থেকে স্পষ্টতর ভাবে দেখতে পাবো যে আলোচনার অনেক দলিলই সমাজ-বিকাশের এমন এক পর্যায়ে সঞ্চে জড়িত যে-পর্যায়ে ব্যক্তিগত সম্পত্তি বা রাষ্ট্রব্যবস্থার আবির্ভাব হয় নি। তাই ব্যক্তিগত সম্পত্তি বা রাষ্ট্রব্যবস্থা অনাদি, সনাতন—এ-রকম কোনো ধারণা নিয়ে এগোলে দলিলগুলির তাৎপর্য চোখে পড়া কঠিন হবে। সাম্প্রতিক যুগে আমাদের দেশে এবং বিদেশেও, দিকপাল ভারততত্ত্ববিদ তো বড়ো কম জ্ঞান নি। এবং, দলিলপত্র বলতে আমরা যেটুকু সংগ্রহ করেছি তার সবটুকুর সঙ্গেই তাঁদেরও পরিচয় ছিলো। কিন্তু তবুও ব্যক্তিগত-সম্পত্তিকে তাঁরা সনাতন মনে করেছেন আর এই কুসংস্কারের দরুনই তাঁদের দৃষ্টি সীমাবদ্ধ ও সংকীর্ণ হয়েছে। ফলে দলিলগুলি চোখের সামনে থাকলেও সেগুলির প্রকৃত তাৎপর্য দেখতে পাওয়া তাঁদের পক্ষে সম্ভব হয় নি। কার্ল মার্কস^১ এক জায়গায় এই সীমাবদ্ধতার উল্লেখ করেই বলেছেন,

Owing to a certain judicial blindness even the best intelligences absolutely fail to see the things which lie in front of their noses.

একরকমের আইনগত অন্ধতার দরুনই এমন কি সবচেয়ে উচুদের বুদ্ধিমানেরও একেবারে নাকের গোড়ায় বা রয়েছে তা মোটেই দেখতে পান না।

মার্কস-এর কথায় পরে কিরতে হবে। আপাতত শুধু এইটুকুই বলা দরকার যে মানব সমাজে বা কিনা নিছক আধুনিক যুগের অবদান সেইটুকুকে সনাতন বলে ভুল করলে প্রাচীন ভারতীয় পুঁথিপত্রের অনেক তাৎপর্যই চোখে পড়বে না। ব্যক্তিগত সম্পত্তিকে যিনি চিরন্তন মনে করেন তিনি লোকায়ত দর্শনের প্রকৃত তাৎপর্য কোনোদিনই বুঝতে পারবেন কিনা সন্দেহ।

দ্বিতীয় পরিচ্ছেদ

পদ্ধতি-প্রসঙ্গে

লোকায়ত দর্শনের আলোচনায় যে-পদ্ধতি অনুসরণ করেছি তার জন্তে আমি একান্তভাবেই অধ্যাপক জর্জ টমসনের কাছে স্বীকৃতি চাই। তাঁর নাম আমাদের পণ্ডিতমহলে মোটেই সুপরিচিত নয়, তাই শুরুতে আমি তাঁর সামান্য পরিচয় দেবার চেষ্টা করবো।

অধ্যাপক জর্জ টমসন

অবশ্যই, তিনি ভারতভূবিদ নন, বর্তমানে বার্মিংহাম বিশ্ববিদ্যালয়ে গ্রীক-এর অধ্যাপক। প্রাচীন গ্রীক বিষয়ে ব্যুৎপত্তির দিক থেকে আজকের ইয়োরোপে তাঁর সমকক্ষ পণ্ডিত সত্যিই মুষ্টিমেয়। এ-কথা যারা অধ্যাপক টমসনের সবচেয়ে বড়ো নিম্নক তাঁরাও নিঃসংকোচে স্বীকার করেন। কিন্তু শুধু এইটুকু বললে তাঁর সম্বন্ধে কিছুই বলা হয় না।

কেননা, অধ্যাপক জীবনের প্রথমার্ধেই তিনি প্রাচীন গ্রীকতত্ত্বে অসামান্য ব্যুৎপত্তির পরিচয় দিয়েছিলেন। তখনই তিনি প্রাচীন গ্রীক পুঁথিপত্রের উপর যে-সব টীকাভাষ্য রচনা করেছিলেন সেগুলি বিদ্বৎ সমাজে প্রামাণ্য বলে স্বীকৃত হয়েছিলো। অথচ, এমন প্রামাণ্য রচনার স্রষ্টা হয়েও উদ্ভ্র-জীবনে তিনি অনুভব করলেন, প্রাচীন পুঁথিপত্রগুলিকে সত্যিই ঠিকমতো বোঝা যাচ্ছে না। ইয়োরোপে বছরদিন ধরে গ্রীক-বিষয়ে উচ্চাঙ্গের গবেষণা হওয়া সত্ত্বেও সে-যুগের পুঁথিপত্রগুলির প্রকৃত তাৎপৰ্য উদ্ধার করার সবচেয়ে মৌলিক কাজটি তখনো বাকি থেকে গিয়েছে। এই চেতনা তীব্র থেকে তীব্রতর হতে হতে শেষ পর্যন্ত তাঁর জীবনে এক গভীর সংকটের রূপ নেয়। দিনের পর দিন তিনি অন্বেষণ করে চলেেন এমন কোনো পদ্ধতির দ্বারা সাহায্যে ওই হুদুর অতীতকে সন্মতভাবে চিন্তিত পারা সম্ভব হবে। শেষ পর্যন্ত সে-পদ্ধতি তিনি খুঁজে পেলেন। প্রাচীন গ্রীস তাঁর সামনে একেবারে নতুন আলোর উজ্জ্বল হয়ে উঠলো।

এ-বিশ্বয় বড়ো কম নয়। তাঁর ওই আবিষ্কারের কাহিনী তাঁর মুখেই শুনেছিলাম।

সে-রাতটার কথা আমি কোনোদিন ভুলবো না। চোখ বন্ধ করলে পুরো দৃশ্যটি আজো স্পষ্ট দেখতে পাই।

রাত এতো গভীর হয়েছে যে কর্মমুখর বার্মিংহাম শহর নিস্তব্ধ, নিরুন্ম। আগুনের সামনে পা-ছটো এগিয়ে দিয়ে অধ্যাপক টম্‌সন কথা বলে চলেছেন। কথা বলতে বলতে একজন মানুষ কী ভয়ই না হয়ে যেতে পারেন। অথচ কল্পনা নয়, কবিত্ব নয়—বিজ্ঞানের ধারালো বিশ্লেষণ। যেন ছুই আর-ছুই মিলে চার হচ্ছে, তারই হিসেব। এতো স্বচ্ছ, এতো তীক্ষ্ণ তাঁর প্রত্যেকটি কথা যে শুনতে শুনতে মনে হয় মাথার ভিতর একটার পর একটা কপাট খুলে যাচ্ছে। যে-সব কথার মানে থাকতে পারে বলে আগে কোনোদিনই ভাবতে পারি নি,—ভাববার মতো চিন্তার সঙ্গতি ছিলো না,—সে-সব কথার সহজ তাৎপর্যটা তিনি যেন একেবারে চোখের সামনে তুলে ধরেন। বলেন, এই দিক থেকে ভেবে দেখো, দেখবে এতোটুকুও অস্পষ্ট নয়।

কথায় কথায় নিজের অভিজ্ঞতার কথাও তুললেন। নিজেকে বাদ দিয়ে নিজের অভিজ্ঞতাটিকে মানুষ কতো স্পষ্ট ভাবেই না বর্ণনা করতে পারে।

প্রাচীন পুঁথিপত্রের যা লেখা আছে তার মানে হয়, প্রতিটি কথার মানে হয়। সে-তাৎপর্য উদ্ধার করা সম্ভব,—এবং উদ্ধার বলতে একালের ধ্যানধারণাকে সেকালের লেখার ওপর চাপিয়ে দিয়ে আত্মপ্রবন্ধনা করা নয়। তার বদলে কোনো-না-কোনো বৈজ্ঞানিক পদ্ধতি নিশ্চয়ই পাওয়া যাবে, যার সাহায্যে বুঝতে পারবো সেকালের মানুষ ঠিক কেন, ঠিক কী ভেবে, সেকালের ওই সব পুঁথিপত্র রচনা করেছিলো। এই চেতনাই ক্রমশ তাঁর ব্যক্তিগত সমস্তার পুরো বোলো আনা হয়ে পড়ালো।

সে যেন এক চরম সংকট। গ্রীক সাহিত্যের ঠিক যে-বিষয়টি সম্বন্ধেই তাঁর তখন অমন খ্যাতি সেই বিষয়টিরই প্রকৃত তাৎপর্য কিনা খুঁজে পাওয়া যাচ্ছে না। বিষয়টি হলো, একাইলাসের নাটক। অধ্যাপক টম্‌সন বলতে লাগলেন, একটা এম্পার-ওম্পার না-হলেই নয়। শেষ পর্যন্ত ঠিক করলাম, হয় একাইলাস বুঝবো আর না হয় তো ছেড়ে দেবো। এমন সময় হাতে এলো একটি বই, ক্রিস্টোকার কড্‌ওয়েল-এর ‘ইলিউশন্স এ্যান্ড রিয়ারলিটি’।

মনে হলো, অকূলে কূল পাওয়া যাচ্ছে। কডুওয়েল-এর বই আমাকে এগিয়ে নিয়ে গেলো মার্সবাস-এর দিকে। পড়লাম এঙ্গেলস্-এর 'দি ওরিজিন অব্ দি ক্যামিলি'—'পরিবার, ব্যক্তিগত সম্পত্তি ও রাষ্ট্রের উৎপত্তি'। এঙ্গেলস্-এর বই আমাকে পৌঁছে দিলো মর্গান-এর 'এলেন্ট সোসাইটি' বা 'প্রাচীন সমাজ' পর্যন্ত। কূল পেলাম। একাইলাস্ আর ছাড়তে হলো না।

এর পর গ্রীক বিষয়ে তিনি যে-ছটি বই লিখেছেন বিশ্বের জ্ঞান-ভাণ্ডারে তা অমূল্য সম্পদ হয়ে থাকবে। বই ছটির নাম : 'একাইলাস্ এ্যাণ্ড এথেন্স' এবং 'স্টাডিস্ ইন্ এলেন্ট গ্রীক সোসাইটি'।

অবশ্যই, মর্গান নিজে গ্রীক সাহিত্যে সুপণ্ডিত ছিলেন। কিন্তু 'প্রাচীন সমাজ' বলে তাঁর ওই বই-এর প্রধান আলোচনাটা আমেরিকার আদিবাসীদের নিয়ে। আদিবাসী-সংক্রান্ত এই গবেষণা কেমন ভাবে আজকের দিনে একজন খ্রৈষ্ট গ্রীকভাববিদের হাতে গ্রীক সাহিত্য-জগতের ভোরণবার উদ্ঘাটন করার চাবিকাঠি যুগিয়েছে সে-অভিজ্ঞতার কথা শুনতে শুনতে বিস্ময়ে স্তম্ভিত হতে হয়। তাঁর দিকে চেয়ে দেখলে আপনার মনে হতো, সেকালের গ্রীক-সমাজ তিনি স্বচক্ষে দেখতে পাচ্ছেন, দেখতে পাচ্ছেন সে-সমাজের প্রতিটি ঘাত-প্রতিঘাত, টাল-বেটাল। আর তারই আবর্তে পড়ে তখনকার জনৈক নাট্যকার কেন এক নির্দিষ্ট মতাদর্শে মেতে উঠলেন,—অন্ত কোনো রকম রচনা কেন তাঁর পক্ষে সম্ভবপর হলো না,—অধ্যাপক টম্‌সনের মুখে সে-কথা শুনলে আপনার মনে হতো, তিনি কথা বলছেন না—ছবি আঁকছেন। এমনই নির্মল, এমনই প্রত্যক্ষ তাঁর অমুদ্রিত!

আমার জীবনে এর চেয়ে বড়ো বিস্ময় সত্যিই ঘটেনি।

বিস্ময় শুধু এই কারণে নয় যে এ-মুগের একজন খ্রৈষ্ট মনীষীর মুখ থেকে তাঁর এই অসামান্য অভিজ্ঞতার কথাটা শুনতে পেরেছিলাম। আরো বড়ো বিস্ময় এই কারণে যে আমার নিজের কাছে প্রাচীন ভারতীয় দর্শন নিয়ে যেগুলি ছিলো সবচেয়ে কঠিন আর সবচেয়ে জটিল সমস্যা তাঁর ওই উপলব্ধি আমাকে সেগুলির সমাধান খোঁজবার পথ দেখিয়ে দিলো।

সেদিন রাতে মনে হয়েছিলো, কাঁচের একটা কুঁচো খুঁজতে এ-মেশে,—এতোদূরে,—এসেছিলাম। তার বদলে পেয়ে গেলাম একেবারে হীরের ইকরো। এ-হীরে জীবনভোর আমার সমস্ত প্রচেষ্টার মূলধন হতে পারবে।

পদ্ধতি-প্রসঙ্গে

মর্গান-এর মূলসূত্র অনুসরণ করে কী ভাবে প্রাচীন পুঁথিপত্রগুলির প্রকৃত তাৎপর্য উদ্ধার করা সম্ভব তার নির্দেশ পাওয়া যায় অধ্যাপক জর্জ টমসনের সাম্প্রতিক গ্রন্থাবলী থেকে। তাঁরই পদ্ধতি অনুসরণ করে লোকায়ত-দর্শনের কয়েকটি সমস্যা নিয়ে আমি এই আলোচনার খসড়া তৈরি করেছি। বলাই বাহুল্য, প্রাচীন গ্রীক সাহিত্যে তাঁর অসামান্য পাণ্ডিত্যের তুলনায় প্রাচীন ভারতীয় সাহিত্য সম্বন্ধে আমার জ্ঞান নেহাতই নগণ্য। এদিক থেকে আমার সম্বল হলো পূর্বগামী ভারততত্ত্ববিদদের মৌলিক গবেষণা। মণৌ বজ্র-সমুৎকীর্ণে সূত্রশ্লেষান্তি মে গতিঃ। কালিদাসের কাছে এ-কথা অতিরঞ্জিত বিনয় হোক আর নাই হোক, আমার কাছে নিহক আত্মোপলব্ধি।

তবু সাহসী যে হয়েছি তার একটা গুরুত্বপূর্ণ কারণ আছে। একটি সংকীর্ণ ক্ষেত্রে, এবং প্রাচীন পুঁথিপত্রের সঙ্গে অনেক সময় পরোক্ষ পরিচয়ের ভিত্তিতেই, আমি এই পদ্ধতির প্রয়োগ নিয়ে যে-পরীক্ষা করেছি তার পিছনে প্রধান উৎসাহ অবশ্যই পদ্ধতিটির সম্ভাবনা সম্বন্ধে দক্ষতর বিদ্বানদের দৃষ্টি আকর্ষণ করা। আমাদের বিদ্বৎ-সমাজে এ-পদ্ধতি সুপরিচিত নয়। অথচ, এর সম্ভাবনা যেন সীমাহীন। যোগ্যতর বিদ্বান বিস্তৃততর ক্ষেত্রে এর প্রয়োগ করে প্রাচীন ভারতীয় সংস্কৃতির সবচেয়ে হ্রস্বোদ্য কোণ-গুলিকেও উজ্জ্বল আলোর উদ্ভাসিত করতে পারবেন। শুধু তাই নয়। সামগ্রিক ভাবে মানবজাতির ইতিহাস রচনায় প্রাচীন ভারতীয় পুঁথিপত্রগুলির সাক্ষ্য অসামান্য গুরুত্বপূর্ণ। তার কারণ, মানবজাতির অগ্রগতি-পথের একটি বিশেষ স্তরের নিখিত দলিলপত্র ভারতবর্ষে এমন ভাবে টিকে আছে যা একমাত্র চীন ছাড়া আর কোনো দেশে খুঁজে পাওয়া যায় কিনা খুবই সন্দেহের কথা। তাই অন্তান্ত দেশের ইতিহাসে যে-কথা আবছা আর অস্পষ্ট হয়ে এসেছে সেগুলিকে বোঝা যেতে পারে ভারতীয় ইতিহাসে আজো বা স্পষ্ট ভাবে বেঁচে রয়েছে তারই সাহায্যে।

বলাই বাহুল্য, লোকায়ত-দর্শনের এই আলোচনায় যদি কোনো ভুল-ত্রুটি ঘটে থাকে তাহলেই প্রমাণ হবে না পদ্ধতিটি ভ্রান্ত। কেননা, পদ্ধতির কলপ্রসূতা ছাড়াও প্রয়োগ-পট্টির কথা রয়েছে। তবু, আত্মশক্তি সম্বন্ধে মনে কোনো মোহকে প্রজ্জ্বল না দিয়েও এটুকু ভেবেছি যে, ভুলের ভয়ে জড়োসড়ো হয়ে থাকলে আমরা কোনোদিনই সত্যে পৌঁছতে পারবো না। এ-বিষয়ে অধ্যাপক টমসনেরই একটি উক্তি মনেপড়ে :

We cannot reach truth unless we risk error.

হঠকারিতার বরাত্তর নয়, অশেষীর কাছে আশাসবাণী।

অধ্যাপক টমসনের পদ্ধতিটি ঠিক কী এই পরিচ্ছেদে তার পরিচয় দিতে চাই। তার আগে দেখা দরকার লোকায়ত-দর্শন প্রসঙ্গে সত্যিই এমন সমস্যা ওঠে যার সমাধান পাবার ক্ষেত্রে একটি কোনো বৈজ্ঞানিক পদ্ধতির প্রয়োজন আছে।

লোকায়ত-প্রসঙ্গে মহামহোপাধ্যায় হরপ্রসাদ শাস্ত্রী

লোকায়তিকদের নিয়ে কী এমন সমস্যা উঠছে যে সমাধানের খোঁজে এইভাবে কালাপানি পার হতে হবে ?

আমাদের যুগের একজন শ্রেষ্ঠ ভারততত্ত্ববিদের রচনা থেকেই আলোচনা শুরু করা যাক।

মহামহোপাধ্যায় হরপ্রসাদ শাস্ত্রী ‘লোকায়ত’* নামে ইংরেজীতে একটি ছোট্ট প্রবন্ধ লিখেছিলেন। ১৯২৫-এ ঢাকা বিশ্ববিদ্যালয়ের পক্ষ থেকে প্রবন্ধটি স্বতন্ত্র পুস্তিকা আকারে প্রকাশিত হয়। এই প্রবন্ধে তিনি প্রাচীন পুঁথিপত্র থেকে লোকায়তিকদের সম্বন্ধে এমন কয়েকটি উক্তি সংগ্রহ করেন যার সঙ্গে লোকায়ত-দর্শন সংক্রান্ত আমাদের সাধারণ ধারণার সঙ্গতি খুঁজে পাওয়া সহজ নয়। এ-জাতীয় তথ্য তাই ভারতীয় দর্শনের হাজার কাছে সমস্যা সৃষ্টি না করে পারে না। আপাতদৃষ্টিতে হয়তো সে-সমস্যাকে তুচ্ছ মনে হবে ; কিন্তু ভেবে দেখলে দেখা যায়, তা নয়।

সমস্যা যে ওঠে এ-বিষয়ে তিনি নিজেও সচেতন। বস্তুত, সে-সমস্যার সমাধান দেবার চেষ্টা তিনি নিজেই করেছেন। তাছাড়া, তাঁর ওই ছোট্ট পুস্তিকাটির ভিত্তিতেই জীবন্ত দক্ষিণারঞ্জন শাস্ত্রী ‘ভারতীয় বস্তুবাদ, ইন্দ্রিয়ানুভূতিবাদ ও ভোগবাদ’* নামের ইংরেজী বইতে লোকায়তিকদের সম্বন্ধে কিছু কিছু সিদ্ধান্তে পৌঁছবার চেষ্টা করেছেন। কিন্তু একটুখানি এদিক-ওদিক তাকালেই,—অর্থাৎ কিনা, ভারতবর্ষের অস্তিত্ব কিছুকিছু প্রাচীন পুঁথিপত্রের সাক্ষ্য গ্রহণ করলেই,—বোঝা যায় এ-জাতীয় সিদ্ধান্ত জিজ্ঞাসু মনকে সত্যিই সন্তুষ্ট করতে পারে না। সমাধান হিসেবে স্বীকৃত হওয়ার বদলে এ-জাতীয় সিদ্ধান্ত কিছু কিছু নতুন সমস্যারই সৃষ্টি করে।

মহামহোপাধ্যায় লোকায়তিকদের সম্বন্ধে কী রকম তথ্য সংগ্রহ করেছেন ? তার থেকে কোন ধরনের সমস্যা সৃষ্টি হয় ? সে-সমস্যার সমাধান হিসেবে তিনি, বা তাঁকে অনুসরণ করে জীবন্ত দক্ষিণারঞ্জন শাস্ত্রী, যা বলছেন তা কেন সম্ভাবজনক মনে হয় না ?

অধ্যাপকের বর্ণনা থেকেই শুরু করা যাক।

প্রথমত, বার্ষিকতাপত্র-এর সাক্ষ্য। স্বয়ং বৃহস্পতির নামের সঙ্গে জড়িত এই পুঁথির সঙ্গে আধুনিক পণ্ডিতমহলের পরিচয় খুব বেশি দিনকার নয়। সম্প্রতি কালে ডক্টর এক. ডব্লিউ. টমাস এটি সংগ্রহ করেন এবং তাঁরই লেখা দীর্ঘ ভূমিকা ও ইংরেজী তর্জমা সম্বলিত হয়ে ১৯২১-এ পাঞ্জাব থেকে এটি প্রথম ছাপানো হয়। ভূমিকায় ডক্টর টমাস আলোচনা করেছেন, পুঁথিকে যে-অবস্থায় আমরা পাচ্ছি তার কোনো কোনো অংশ যেমনই প্রাচীন আবার কোনো কোনো অংশ তেমনি অর্বাচীন। ডক্টর টমাসের মতে, প্রাচীনতম অংশগুলিতে লোকায়ত্ত-দর্শনের আদি ও অকৃত্রিম রূপটি খুঁজে পাওয়া যায়। কিন্তু মহামহোপাধ্যায় বলছেন, পুঁথির যে-অংশগুলিকে ডক্টর টমাস অর্বাচীন মনে করেন তার সাক্ষ্যও কম মূল্যবান নয়।

এখানে পুঁথির স্তর-বিচার করবার চেষ্টা করলে আলোচনা অনেকখানি বিক্ষিপ্ত হবার সম্ভাবনা। তাই, সে-আলোচনা মূলতবী রেখে দেখা যাক, পুঁথির ঠিক কোন সাক্ষ্যের দিকে মহামহোপাধ্যায় আমাদের দৃষ্টি আকর্ষণ করতে চান।

এই পুঁথির দ্বিতীয় অধ্যায়ে পরের পর দুটি সূত্রে,—তাই মহামহোপাধ্যায়ের ভাষায়, যেন এক-নিশ্বাসে,—লোকায়ত্তিক এবং কাপালিকদের সম্বন্ধে দুটি কথা বলা হয়েছে :

সর্বথা লোকায়ত্তিকমেব শাস্ত্রমর্থসাধনকালে ॥ ২ ॥

কাপালিকমেব কাম সাধনে ॥ ২ ॥ ৬

—অর্থাৎ, অর্থসাধনকালে সর্বত্র লোকায়ত্তিকই হলো শাস্ত্র, কামসাধনে সর্বত্র কাপালিকই শাস্ত্র।

মহামহোপাধ্যায় বলছেন, এই ভাবে এক-নিশ্বাসে দুটি কথা বলা থেকেই বোঝা যায় কথা দুটি আলাদা নয়। অর্থাৎ, লোকায়ত্তিক ও কাপালিক আলাদা নয়। তাঁর এই উক্তির পক্ষে অবশ্যই আরো একটি প্রমাণ দেখানো যায়। বৃহস্পতি-সূত্রের লেখক যদি সত্যিই স্বীকার করেন যে কামসাধনার শাস্ত্র বলতে একমাত্র কাপালিকই, তাহলে তাঁর পক্ষে লোকায়ত্তিকদের সঙ্গে কাপালিকদের কোনো বড়ো রকমের তফাত স্বীকার করা সম্ভব হবে না। কেননা, মাধবাচার্য প্রমুখ সমস্ত লেখকের মতেই, লোকায়ত্তিকেরা পুরুষাৰ্হ বলতে স্বীকার করেন শুধু অর্থ এবং কাম। আর, যদি তাই হয় তাহলে কাপালিক বা কামসাধনশাস্ত্র লোকায়ত্তের সঙ্গে অতিরিক্ত হবারই কথা।

কিন্তু লোকায়ত্তের সঙ্গে কাপালিকের অভিন্নতা প্রমাণ করবার জন্তে বৃহস্পতি-সূত্রের সাক্ষ্যই একমাত্র নয়। শাস্ত্রী মহাশয় আরো একটি সাক্ষ্যের কথা তুলছেন এবং এই দ্বিতীয় সাক্ষ্যের সনতারিখ সম্বন্ধেও স্পষ্ট মত ব্যক্ত করছেন।

হরিভট্ট ছিলেন অধুনানিক খ্রীষ্টীয় অষ্টম শতাব্দীর জৈন লেখক। তাঁর লেখা বড়দর্শনসমুচ্চয়-এর উল্লেখ প্রথম পরিচ্ছেদে করা হয়েছে। এ-বইতে তিনি লোকায়ত্তমতের ব্যাখ্যা করেছেন এবং সেই প্রসঙ্গেই তাঁর টীকাকার গুণরত্ন লোকায়তিকদের সম্বন্ধে অনেক কিছু বিস্ময়কর তথ্য দিয়েছেন। অবশ্যই, মহামহোপাধ্যায় তাঁর প্রবন্ধে গুণরত্নের কথাগুলির বিস্তৃত বিবরণ বা বিশ্লেষণ দেন নি। সে-আলোচনায় আমরা পরে ফিরবো। আপাতত, গুণরত্নের মন্তব্যের ঠিক যতোটুকু মহামহোপাধ্যায় নিজে উল্লেখ করছেন ততোটুকুর উপরই দৃষ্টি নিবদ্ধ রাখা যাক।

মহামহোপাধ্যায় বলছেন, যদিও বৃহস্পতির রচনায় লোকায়তিক ও কাপালিকদের কথা স্বতন্ত্র ভাবে উল্লেখিত হয়েছে তবুও গুণরত্নের মতে এ-দু'-এর মধ্যে কোনোই তফাত নেই^{১০}। মহামহোপাধ্যায়ের হিসেবে গুণরত্ন ছিলেন খ্রীষ্টীয় পঞ্চদশ শতাব্দীর লেখক। এবং মহামহোপাধ্যায় বলছেন, তাঁর লেখা পড়লে স্পষ্টই বোঝা যায় যে তাঁর সময়েও লোকায়তিক সম্প্রদায় দেশ থেকে বিলুপ্ত হয় নি। কথাটি বিশেষ করে উল্লেখ করলাম এই কারণে যে মহামহোপাধ্যায়ের নিজের লেখা সম্বন্ধেও একই কথা প্রযোজ্য। অর্থাৎ, তাঁর ধারণায় তাঁর নিজের যুগেও অন্তত বাংলা দেশে নামাস্তরের আড়ালে লোকায়তিকের দল সত্যিই টিকে রয়েছে। এই চিন্তাকর্ষক ও গুরুত্বপূর্ণ মন্তব্যের আলোচনায় আমরা একটু পরেই ফিরবো। আপাতত, কাপালিকদের কথাটা ভালো করে দেখে নেওয়া যাক। কেননা, গুণরত্ন লোকায়তিকদের সঙ্গে এদের অভিন্নতা উল্লেখ করেই ক্রান্ত নন, লোকায়তিকদের এমন বর্ণনা দিচ্ছেন যা ওই কাপালিকদের বর্ণনার সঙ্গে ছবছ মিলে যায় : লোকায়তিকেরা নাকি গায়ে ভস্ম মাখে, মদ খায়, মাংস খায়, তারা মিথুনাশক্ত ও যোগী^{১১}।

সর্বশেষ বিশেষণটিই সবচেয়ে চিন্তাকর্ষক। লোকায়তিকদের সম্বন্ধে আমাদের যেটুকু সাধারণ ধারণা তার সঙ্গে আর বাই হোক যোগী শব্দটা কিছুতেই খাপ খায় না। অথচ পুঁথিতে লেখা রয়েছে,—কথাটাকে তো একেবারে উড়িয়ে দেওয়াও চলবে না। তাহলে পুঁথিতে যা লেখা রয়েছে তাকে গুরুত্ব দিতে হলে শুধু লোকায়ত্ত নয়, 'যোগী' সম্বন্ধেও আমাদের সাধারণ ধারণাকে শুধরে নেবার জন্তে প্রস্তুত থাকতে হবে। কিন্তু শুধরে যে নেবো তা তো দলিল-মন্তাবিজের উপর নির্ভর করেই। অবশ্যই, দলিলের অভাব নেই। আমরা যতোই অপ্রসন্ন হবো ততোই দেখতে পাবো ভারতীয়

দর্শন সম্বন্ধে বহুদিন ধরে প্রচলিত আমাদের সাধারণ ধারণার সঙ্গে খাপ-খায় না। এমনভাবে দলিল রয়েছে রাশি রাশি। কিন্তু শুধু দলিল থাকলেই হয় না। দলিলগুলির প্রকৃত অর্থ নির্ণয় করার জন্যে একটা কোনো অশ্রান্ত বৈজ্ঞানিক পদ্ধতিরও প্রয়োজন। আমি বলতে চাই, সে-পদ্ধতির সন্ধান পাওয়া বাচ্ছে অধ্যাপক জর্জ টমসনের গ্রন্থাবলী থেকে। উক্ত পদ্ধতির সাহায্যে লোকায়ত ও যোগী উভয় শব্দকেই কী রকম নতুন আলোয় দেখা সম্ভব তার আলোচনা পরে তুলবো। আপাতত, শুধু এইটুকুই দেখাতে চাইছি যে ভারতীয় দর্শন সম্বন্ধে আমাদের সাধারণ যে সব ধারণা তাই নিয়ে সন্তুষ্ট থাকে কোনো কাজের কথা নয়। কেননা, তাহলে ভারতীয় দর্শনের পুঁথিপত্রগুলিতেই যা লেখা আছে তাও অস্বীকার করা দরকার।

লোকায়ত ও কাপালিক

যোগীর কথা ছেড়ে দিলেও কাপালিক নামটিকেই দেখুন না। প্রাচীনেরা বলছেন, লোকায়ত আর কাপালিক একই কথা। কিন্তু আমাদের মনে কাপালিক ও লোকায়ত সম্বন্ধে যেটুকু সাধারণ ধারণা তার সঙ্গে একধার কোনো রকম সঙ্গতি কি খুঁজে পাওয়া যায় ?

লোকায়তিকদের সম্বন্ধে আমাদের যেটুকু সাধারণ ধারণা তার প্রায় চোন্ধু আনাই মাধবাচার্যের লেখা সর্বদর্শনসংগ্রহ থেকে সংগৃহীত। এই বইতে লেখা আছে, লোকায়তিকেরা অল্পমান মানে না, আত্মা মানে না, পরলোক মানে না, ঈশ্বর মানে না। তার বদলে তারা মনে করে প্রত্যেকই হলো একমাত্র প্রমাণ, দেহই আত্মা, ইহলোকই সব, সুখভোগ ছাড়া আর কোনো পুরুষার্থ নেই। মাধবাচার্যের এই লেখা থেকে লোকায়তিকদের সম্বন্ধে একটা ধারণা হয়। কিন্তু তার সঙ্গে কাপালিক-সংক্রান্ত ধারণার যোগাযোগ কোথায় ? অবশ্যই, কাপালিক সম্বন্ধে আমাদের ধারণাটুকু সত্যিই খুব স্পষ্ট নয়—যেটুকু স্পষ্ট তা শুধুমাত্র ভয়াবহ বীভৎসতার একটা ছবি। চীন পর্যটক হুয়েনসাঙ^১ ভারতবর্ষে বহু কাপালিক দেখেছিলেন—তাদের গলায় মন্ডার খুলির দ্বারা, মন্ডার খুলি ভরে তারা মদ খায়। হুয়েনসাঙ-এর চের আশেই কুয়াংহিহির^২ (বর্ত্ত পদ্মাবতীতে) তাঁর বৃহৎসংহিতায় কাপালিকদের কথা যেটুকু উল্লেখ করেছেন তার থেকে এর চেরে স্পষ্ট আর কোনো ছবি পাওয়া যায় না। অবশ্যই, কাপালিক সম্বন্ধে আমাদের চলতি ধারণাটা প্রাচীনতাই নাটক-মডেল থেকে পাওয়া। বক্সিমচন্দ্রের কাপালকুলী^৩ মনে আছে ? মনে আছে, কাপালিকদের সেই বিহীন বীভৎসতার চিত্র ? কাপালিকদের সম্বন্ধে এই

রকম ঘৃণার ভাব শুধুই বঙ্কিমচন্দ্রের নভেল-এ নয়; তাঁর ঢের আগেকার যুগের নাটকেও। একাদশ শতাব্দীতে লেখা কুকুমিত্রের^{১০} প্রবোধচন্দ্রোদয়-এ দেখতে পাই একজন বৌদ্ধ ভিক্ষু ও একজন দিগম্বর জৈন সাধুর সংযম পরীক্ষা করবার জন্যে এক কাপালিক আর এক কাপালিকীর চরিত্র সৃষ্টি করা হয়েছে; অবশ্যই, তাদের স্বভাবচরিত্রের কোনো বলাই নেই—তাই মঞ্চের উপরেই তারা কামসাধনা শুরু করে দিলো। তারও আগে, সম্ভবত খ্রীষ্টীয় অষ্টম শতাব্দীতে লেখা ভবভূতির মালতীমাধব^{১১} নাটকে দেখা যায় নায়িকা মালতীকে প্রলুব্ধ করার, এবং শেষ পর্যন্ত তার সর্বনাশ সাধন করার, দায়িত্ব এক কাপালিকীর উপরই চাপিয়ে দেওয়া হয়েছে। এই জাতীয় নাটক-নভেল পড়ে শুনে কাপালিকদের সম্বন্ধে আমাদের মনে কোনো রকম স্পষ্ট ধারণা হোক আর নাই হোক অন্তত একটা তীব্র ঘৃণা ও বিদ্বেষের ভাব যে জন্মায় সে-বিষয়ে কোনো সন্দেহ নেই। অবশ্যই, লোকায়তিকদের সম্বন্ধেও যেটুকু ঋণছাড়া খবর পাওয়া যায় তার মধ্যেও বিদ্বেষের ভাবটা খুবই প্রকট। দার্শনিক পুঁথিপত্রের কথা ছাড়াও এমনকি দেশের খোদ আইনকর্তা বিধান দিয়েছেন, সাধু-সমাজ থেকে লোকায়তিকদের দূর করে দিতে হবে। কিন্তু শুধু সেই কারণেই,—তুই-এর বিরুদ্ধেই বিদ্বেষের ভাব রয়েছে বলেই,—লোকায়ত ও কাপালিক যে এক-এ-কথা বলাও বুদ্ধিমানের লক্ষণ হবে না।

হরপ্রসাদ শাস্ত্রীর সমাধান

তাহলে, লোকায়তিকদের সঙ্গে কাপালিকদের সম্পর্ক নিয়ে একটা সমস্যা উঠছে। অবশ্যই, ভারতীয় দর্শনের ইতিহাসের সাধারণ বইতে এ-সমস্যার স্বীকৃতি নেই। কিন্তু মহামহোপাধ্যায় সাধারণ লেখক নন। তাই তাঁর চোখে এই সমস্যাটি ধরা পড়েছে এবং তিনি এর একটা সমাধান দেবারও চেষ্টা করেছেন।

কী রকম সমাধান ?

কাপালিক মানে ঠিক কী,—এ-প্রশ্ন নিয়ে খুব বেশি আলোচনা না তুলেও মোটের উপর বার্ম্পত্যসূত্রম্ অনুসরণ করেই তিনি ধরে নিচ্ছেন কাপালিক বলতে কামসাধকই বোঝায়। বলাই বাহুল্য, এ-কথায় খুব বেশি তর্কের অবকাশ নেই। কেননা, কাপালিকেরা যে একরকমের বামাচারী জাতিক তা সকলেই স্বীকার করবেন। এবং বামাচারী মানেই হলো কামাচারী। কেননা, বাম কথটির রকমারি অর্থ সম্ভব হলেও অন্তত এই প্রসঙ্গে বাম মানে ‘কাম’—বাঁ-হাতি বা বাঁ-দিকের সঙ্গে তার সম্পর্ক নেই।

প্রমাণ, আনন্দগিরির শব্দ-বিজয়^{১১}। বামাচারীদের বর্ণনায় তিনি বলছেন ‘বামবাহুল্যং’, এবং এই বামবাহুল্যের যে-বর্ণনা তিনি দিয়েছেন তা কামবাহুল্য ছাড়া আর কিছুই নয়।

কিন্তু প্রশ্ন হলো, বামাচারী বা কামাচারীর অর্থ কি? কাম শব্দটিকে আধুনিক কালে যে-অর্থে গ্রহণ করা হয় বামাচার প্রসঙ্গেও কি সেই অর্থটুকুই পর্যাপ্ত হবে?

এই কাম শব্দটিকে আজকাল আমরা যে-অর্থে বুঝি মহামহোপাধ্যায় কাপালিক-প্রসঙ্গেও সেই অর্থেই বুঝতে চান। আজকালকার দিনে কাম নিয়ে যারা চর্চা করেন আমরা তাঁদের বলি কামবিজ্ঞানী বা কামশাস্ত্রজ্ঞ। বাৎস্যনয়ের রচনা এই অর্থেই কামশাস্ত্র। কিন্তু ওই কাপালিক সম্প্রদায় বাৎস্যনয়ের চেয়ে অনেক কালের পুরোনো। মহামহোপাধ্যায় তাই সিদ্ধান্ত করছেন, কাপালিকরাই হলো প্রাচীন ভারতে কামবিজ্ঞানের প্রতিষ্ঠাতা।

কিন্তু তাহলে লোকায়তিকদের সঙ্গে কাপালিকদের সম্পর্কটা কী রকম? মহামহোপাধ্যায় আবার বার্ম্পত্যসূত্রম্-এর সাক্ষ্যই উদ্ধৃত করছেন: এ-বইতেই বলা হয়েছে লোকায়তিকদের মতে বার্তাই একমাত্র বিজ্ঞা। বার্তা মানে? কোটিল্যের অর্থশাস্ত্রে^{১২} কথারটার সংজ্ঞা পাওয়া যায়: কৃষি পশুপাল্যে বাণিজ্য চ বার্তা। অর্থাৎ, বার্তা বলতে বোঝায় কৃষি, পশুপালন ও বাণিজ্য। অবশ্যই, এখানে বাণিজ্য মানে ঠিক কী তা নিয়ে তর্ক উঠতে পারে, কেননা, কোটিল্য ছিলেন চতুর্থ খ্রীষ্টপূর্বাব্দের লেখক এবং তখনকার কালে বাণিজ্য বলতে অন্তত আজকাল যা বোঝায় তা বোঝাতো কিনা খুবই সন্দেহের কথা। তাছাড়া, গণ বা সম্ভবের আলোচনা প্রসঙ্গে পরে দেখতে পাবো বার্তা শব্দের প্রধানতম অর্থ শুধু কৃষি। সে যাই হোক, মহামহোপাধ্যায় বলছেন, লোকায়তিকেরা যদি কৃষি, পশুপালন ও বাণিজ্যকেই একমাত্র বিজ্ঞান মনে করে থাকে তাহলে মানতেই হবে এরাই ছিলো ভারতবর্ষের আদি ‘ইকনোমিস্ট’ বা অর্থনীতি-বিজ্ঞানী।

এই হলো মহামহোপাধ্যায়ের সিদ্ধান্ত: “লোকায়তিকেরা যেমন তাঁদের বস্তুবাদী দর্শনের সাহায্যে অর্থনীতি-বিজ্ঞানের সূত্রপাত করেছিলেন তেমনিই কাপালিকেরা,—কী ধরনের দর্শনের সাহায্যে তা অবশ্য জানা নেই,—ভিত্তি স্থাপন করেছিলেন কাম-বিজ্ঞানের।”

...as the Lokayatas with their Materialistic Philosophy made the beginnings of the Science of Economics, so the Kapalikas, with what system of philosophy we do not know, made the beginning of the Science of Erotics.^{১৩}

কিন্তু এই উক্তিকেই তাঁর চরম সিদ্ধান্ত হিসেবে স্বীকার করতে হলে একের পর এক সমস্যা উঠবে। প্রথমত, কামশাস্ত্রপ্রণেতা স্বয়ং বাৎসায়ন^{১০} লোকায়তিকদের তীব্র নিন্দা ও সমালোচনা করেছেন; তাই লোকায়তিকদের সঙ্গে কাপালিকদের সম্পর্ক যদি সত্যিই গভীর হয় তাহলে কাপালিকদের আর যাই বলা যাক কামশাস্ত্রের আদি-গুরু বলা নেহাউই অসংগত হবে। আদিগুরুকে গালমন্দ করার দৃষ্টান্ত ভারতীয় ঐতিহ্যে চোখে পড়ে না। কিন্তু এ-ছাড়াও মহামহোপাধ্যায়ের সিদ্ধান্তের বিরুদ্ধে আরো মৌলিক সমালোচনা ওঠে। তিনি শুরু করলেন এই বলে যে প্রাচীন-পুঁথিপত্রে লেখা রয়েছে লোকায়ত ও কাপালিক আলাদা নয়, কিন্তু সিদ্ধান্ত যখন করছেন তখন বলছেন একটি সম্প্রদায় হলো অর্থনীতি-বিজ্ঞানের প্রবর্তক এবং দ্বিতীয় সম্প্রদায় হলো বৌদ্বিজ্ঞানের প্রবর্তক। এই দুটি কথাকে যদি এক করতে হয় তাহলে মানতেই হবে অর্থনীতির আলোচ্য—অর্থাৎ ধন-উৎপাদন—এবং কামবিজ্ঞানের আলোচ্য—অর্থাৎ মিথুন ও প্রজনন—অস্তুত প্রাচীন যুগের চেতনা অনুসারে অঙ্গাঙ্গিভাবে যুক্ত ছিলো। আমাদের আধুনিক ধ্যান-ধারণা অনুসারে কথাটা নিশ্চয় হাস্যকর শোনাবে : ধন-উৎপাদনের সঙ্গে সম্ভান-উৎপাদনের সম্পর্ক আবার কী? কিন্তু যে-পুঁথিপত্র নিয়ে আলোচনা তা একালের নয়, সেকালের। এবং সেকালের ধারণা যে জ্বলন্ত একালের মতোই হবে তা ভাববার কারণ নেই। বরং প্রাচীনেরা যখন বার্তা-বাদী লোকায়তিকদের সঙ্গে কামাচারী কাপালিকদের এক করতে চাইছেন তখন আধুনিক গবেষকের কাছে নিশ্চয়ই প্রধান প্রশ্ন এই হবে যে একালের ধ্যানধারণাটা যতো পৃথকই হোক না কেন, মানবজাতির ক্রমোন্নতি-পথে সত্যিই কি এমন কোনো স্তরের কথা জানা আছে যখন মানুষের ধারণায় ধন-উৎপাদনের সঙ্গে মিথুনের ও সম্ভান-উৎপাদনের অঙ্গাঙ্গি সম্পর্কই ছিলো? যদি তা জানা থাকে তাহলে নিশ্চয়ই দ্বিতীয় প্রশ্ন হবে : কাপালিকদের সঙ্গে বা লোকায়তিকদের সঙ্গে মানব-ইতিহাসের সে-রকম কোনো স্তরের যোগাযোগ আছে কি না?

মহামহোপাধ্যায়ের কাছে কিন্তু এ-জাতীয় কোনো প্রশ্ন ওঠবার অবকাশ ছিলো না। তার কারণ তিনি ধরেই নিয়েছেন, কাম বা মিথুনকে আজকের দিনে আমরা যে-চোখে দেখি প্রাচীনেরাও ঠিক সেই চোখেই দেখতেন এবং আজকের দিনে আমরা বৌদ্ব-আচরণের উদ্দেশ্য বলতে যা বুঝি প্রাচীনেরাও ঠিক তাই বুঝতেন। ফলে কারবিষয়ে অত্যধিক উৎসাহ হয় লাম্পট্য, না হয়তো নিছক ভোগাশক্তি,—খুব বেশি সমীহ করে বললে বড়ো জোর বলা যায় কামবিজ্ঞানের ভিত্তি-স্থাপনা। বস্তুত, কাপালিকদের সম্বন্ধে—তথা, সমস্ত রকম কামাচারী সম্প্রদায় সম্বন্ধেই,—

আধুনিক কালে যে স্থাণী ও বিদ্যেব তার মূলে প্রধানতই হলো এদের কামবাহুল্য।

আর ঠিক ওই কথাটাই ভুল। কেননা, প্রাচীনেরা কাম ও মিত্রতাকে যে-চোখে দেখেছেন, এই ক্রিয়ার যে-উদ্দেশ্য করণা করেছেন, তার সঙ্গে আমাদের আজকালকার ধ্যানধারণার মিল হয় না। তার কারণ খুব সহজ : প্রাচীনেরা ছিলেন প্রাচীন, আধুনিক নন। তাই আধুনিক ধ্যানধারণাও তাঁদের মধ্যে থাকবার কথা নয়।

ভারতবর্ষের প্রাচীন পুঁথিপত্রের এই-কথার রাশি রাশি প্রমাণ আছে। যেহেতু পরের যুগে আস্তিকেরা, অর্থাৎ বেদপন্থীরা, নাস্তিকদের বিরুদ্ধে, অর্থাৎ বেদনিন্দুকদের বিরুদ্ধে, বিদ্যেব প্রচার করবার জন্তে এই কামবাহুল্যের নজিরটাকেই অতো বড়ো করে দেখিয়েছেন সেইহেতুই এখানে এ-বিষয়ে বৈদিক সাহিত্যের সাক্ষ্যটুকুই সবচেয়ে প্রাসঙ্গিক হবে। বলাই বাহুল্য, বৈদিক সাহিত্য ভালো কি মন্দ, সুনীতিপরায়ণ কি দুর্নীতিপরায়ণ—এই জাতীয় প্রশ্ন তোলা আমাদের যুক্তির পক্ষে অবাস্তব। আমরা শুধু এইটুকুই দেখাতে চাই, যৌনব্যবহার সম্বন্ধে আধুনিক কালের ধারণা দিয়ে প্রাচীন কালের ধারণাকে বোঝবার কোনো উপায় নেই, এবং এ-বিষয়ে প্রাচীনকালের ধ্যানধারণাগুলির চিহ্ন শুধুই যে বেদনিন্দুক ও বৈদিক-ঐতিহ্য-নির্ভিত সম্প্রদায়গুলির মধ্যে টিকে আছে তাই নয়, এমনকি বৈদিকসাহিত্যের মধ্যেই তার অজস্র নিদর্শন দেখতে পাওয়া যায়। বস্তুত, বামাচারের প্রকৃত তাৎপর্য বোঝবার পক্ষে বৈদিক সাহিত্যের এই নিদর্শনগুলির গুরুত্বই যেন বেশি : বেদ-ব্রাহ্মণ-উপনিষদে যে-কথা লেখা আছে তারই সাহায্যে কাপালিকাদির মধ্যে প্রচলিত ব্যবহারের অলিখিত তাৎপর্য অনুমান করা সম্ভব হতে পারে।

বৈদিক সাহিত্যে বামাচার

...all understanding of primitive conditions remains impossible so long as we regard them through brothel spectacles^{১১} : Engels,

অর্থাৎ পদিকালের হাঁসি পক্ষে আদিক অবস্থার তাৎপর্য মেনেবা অসম্ভব।

আধুনিক যুগের ক্রটিবোধের কাছে কামাচার যে কী সামাজিক বিদ্যে-বিভূতকার

উজ্জেক করে তার নিদর্শন হিসেবে রাজা রাজেন্দ্রলাল মিত্রের একটি মন্তব্য উদ্ধৃত করা যায়। গুহ্যসমাজ বা তথাগুহ্য গুহ্যক নামে একটি বৌদ্ধ বামচারী পুঁথি সম্বন্ধে তিনি বলছেন, এই পুঁথিতে এমন সব মতবাদ ব্যাখ্যা করা হয়েছে এবং এমন সব ক্রিয়াকর্মের নির্দেশ দেওয়া হয়েছে যে মানুষের জবজব প্রবৃত্তিও এর চেয়ে দূর্ণিত ও ভয়াবহ কিছুই কল্পনা করতে পারে না এবং তার পাশে গত শতাব্দীর বিলিতি বটতলা বা হলিওয়েল স্ট্রিটের অল্লী সাহিত্যও একান্ত পবিত্র মনে হয়।

... theories are indulged in, and practices enjoined which are at once the most revolting and horrible that human depravity could think of, and compared to which the words and specimens of Holiwell Street literature of the last century would appear absolutely pure.^{২২}

কথাগুলি নিশ্চয়ই মিথ্যে নয়। তবুও কিন্তু এ-জাতীয় মনোভাব নিয়ে অগ্রসর হলে প্রাচীন সাহিত্যের প্রকৃত তাৎপর্য উদ্ধার করা অসম্ভব। তার কারণ, যে-নীতিবোধ ও রুচিবোধের মধ্যে এ-জাতীয় মন্তব্যের উৎস সেটা একান্তই আধুনিক কালের, আধুনিক যুগের অবদান। প্রাচীনেরা ছিলেন প্রাচীন, তাই আমাদের নীতিবোধ বা রুচিবোধের সঙ্গে তাঁদের পরিচয় ছিলো না। তাঁরা যে-সাহিত্য রচনা করে গিয়েছেন তা তাঁদের রুচিবোধের অনুপাতেই। তাই আমরা যদি একালের নীতিবোধ নিয়ে তাঁদের সাহিত্যের দিকে চেয়ে দেখি এবং বিষে-বিত্ত্বায় একেবারে বিরক্ত হয়ে উঠি তাহলে তাঁদের কথার প্রকৃত তাৎপর্য কিছুতেই খুঁজে পাবো না। তাঁরা ঠিক কী ভাবে এ-জাতীয় কথাবার্তা লিখেছিলেন তা জানতে হবে, এবং সে-কথা জানতে হলে অসম্ভব সাময়িক ভাবে আমাদের রুচিবোধকে মূলতবী রেখে ভেবে দেখতে হবে তাঁদের উদ্দেশ্যটা কী হওয়া সম্ভব।

বৈদিক সাহিত্যে বামাচারের নিদর্শন নিয়ে আলোচনা তোলবার আগে কথাগুলি বিশেষ করে তুলছি; কেননা, একালের ধ্যানধারণাগুলিকে সম্বল করে এগোলে বৈদিক সাহিত্যে বামাচারের নিদর্শনগুলিকে অত্যন্ত বিভ্রান্ত কামবিকার ও কুংসিং লাম্পট্যের নমুনা বলে মনে হওয়াই স্বাভাবিক। অথচ বৈদিক ঋষিদের কাছে কথাগুলি ছিলো অত্যন্ত গুরুত্বপূর্ণ ও উদ্দেশ্যমূলক। তাই একালের লাম্পট্য-ব্যবহারটার পটভূমিতে সেকালের ঋষিদের এই সব কথাবার্তার প্রকৃত তাৎপর্য অনুমান করা অসম্ভব।

বেদ-ব্রাহ্মণ-উপনিষদের তাৎপর্য খুঁজতে হলে আজকালকার বটভাঙ্গা-সাহিত্য থেকে কোনোরকম মূলসূত্র পাওয়া সম্ভব নয়—এই কথাটি স্পষ্টভাবে মনে রেখেই বৈদিক সাহিত্যে বামাচার বা কামাচারের নিদর্শনগুলিকে বোঝাবার চেষ্টা করা যাক।

একটি নিদর্শন : শুক্ল-যজুর্বেদ (বাজসনেয়ী সংহিতার) ২৩।২২ থেকে ২৩।৩১। এই দশটি বেদমন্ত্রেরই আক্ষরিক অনুবাদ দেবার দরকার নেই। আমরা শুধুমাত্র দুটি মন্ত্রের তর্জমা উদ্ধৃত করবো, কেননা, ওই দুটির মধ্যেই খুব প্রয়োজনীয় একটা ইঙ্গিত লুকিয়ে রয়েছে—বাকি আটটি মন্ত্রে বারবার একঘেঁয়ে ভাবে, একই কথাবার্তা পাওয়া যাচ্ছে। কিসের কথাবার্তা? মৈথুনের। কেবল মনে রাখবেন, এই মৈথুন-দৃশ্য ও মৈথুন-সংলাপে যারা অংশগ্রহণ করছেন তাঁরা কেউই আজকালকার লম্পটের মতো লোক নন। তার বদলে পাঁচজন যজ্ঞীয় ঋষিক : অধ্বাযু, ব্রহ্মা, উদগাতা, ইত্যাদি। ২৩।২২ এবং ২৩।২৩ : অধ্বাযু কুমারীকে অভিমেষন করছেন—দুটি মন্ত্রে অধ্বাযু ও কুমারীর মধ্যে মৈথুন-সংলাপ। ২৩।২৪ এবং ২৩।২৫ : ব্রহ্মা মহিষীকে অভিমেষন করছেন—মন্ত্র দুটিতে ব্রহ্মা ও মহিষীর মধ্যে মৈথুন-সংলাপ। ইত্যাদি, ইত্যাদি।

আমাদের আলোচনার পক্ষে ২৩।২৬ এবং ২৩।২৭ সবচেয়ে প্রাসঙ্গিক হবে। তাই শুধু এই দুটি বেদমন্ত্রই উদ্ধৃত করা যাক। বোঝবার সুবিধে হবে, এই আশায় মন্ত্রের সঙ্গে উবটভাঙ্গাও উদ্ধৃত করলাম।

উর্ধ্বামেনামুচ্ছ্রাপয় গিরৌ ভারং হরন্নিব।

অথাস্ত্র মধ্যমেজতু শীতে বাতে পুনন্নিব ॥২৩।২৬॥

উবটভাঙ্গা :—উল্গাতা বাবাতাম্ অভিমেষয়তি উর্ধ্বাম্ এনাম্ কন্ চিং পুরুষম্ আহ। উর্ধ্বাম্ এনাম্ বাবাতাম্ উচ্ছ্রিতাম্ হুহ। কথম্ ইব। গিরৌ ভারম্ মধ্যে নিগৃহ্য হরেন্ এবং এনাম্ মধ্যে নুগৃহ্য উর্ধ্বাম্ উচ্ছ্রাপয়। অথ বধা ইতি এতত্ত স্থানে। তথাচ উচ্ছ্রাপয় বধা অস্তা বাবাতায়া মধ্যম্ যোনিপ্রদেশঃ এধতাম্। 'এধ্ বৃদ্ধো' বৃদ্ধিম্ বারাম্ অথ এনাম্ গৃহীয়াঃ। শীতে বাতে পুনন্ ইব। বধা কুবীলঃ ধ্যাত্তম্ বাতে শুক্লম্ হুর্বন্ গ্রহনমোকোঁ ঋতিতি করোতি।

উর্ধ্বামেনামুচ্ছ্রয়তাদিগিরৌ ভারং হরন্নিব।

অথাস্ত্র মধ্যমেজতু শীতে বাতে পুনন্নিব ॥২৩।২৭॥

উবটভাঙ্গা :—বাবাতা প্রত্যাহ উদগাতারম্। ভবতঃ অপি এতৎ এবং। উর্ধ্বম্ এনম্। উদগাতারম্ উচ্ছ্রিতাম্ উচ্ছ্রাপয়। অত্র জী পুরুষায়তে। গিরৌ ভারম্ হরন্ ইব। অথ এবং ক্রিয়মাণস্ত অত্র মধ্যম্ প্রাচীনম্ এজতু চলতু। অথ এনম্ নিগৃহীয শীতে বাতে পুনন্ ইব ববান্।

তর্জমা :

২৩।২৬ : এই জীকে উর্ধ্বে তুলিয়া ধরো। পর্বতে যেমন করিয়া তার উত্তোলন

করে। অনন্তর ইহার মধ্যদেশ বুদ্ধিপ্রাপ্ত হউক। বায়ুতে শুদ্ধ করিতে করিতে...

উবট : উলগাতা বাবাতাকে অভিমেষন করিলেন। কোনো পুরুষকে বলিলেন, এই বাবাতাকে উর্ধ্বে তুলিয়া উদ্ভিত করো। কেমন করিয়া? পর্বতে ভারবস্তুকে মধ্যস্থানে ধরিয়া যেমন ভাবে উত্তোলন করা হয় তেমনি ইহাকে মধ্যে ধরিয়া উত্তোলন করো। অনন্তর যাহাতে এই বাবাতার বোনিপ্রদেশ বুদ্ধিপ্রাপ্ত হয় সেইভাবে ইহাকে ধরো। যেমন কুবক বায়ুতে ধাতু শুদ্ধ করিতে করিতে ঝটিতে গ্রহণ করে ও বণন করে...

২৩।২৭ : উর্ধ্বে এই পুরুষকে তুলিয়া ধরো। যেমন করিয়া পর্বতে ভারবস্তুকে উত্তোলন করা হয়। অনন্তর ইহার মধ্যপ্রদেশ চলিতে থাকুক। শীতল বায়ুতে যব শস্ত শুদ্ধ করিতে করিতে...

উবট : প্রত্যুত্তরে বাবাতা উলগাতাকে বলিল, তোমা কর্তৃকও এই রকমই করা হউক। এই পুরুষকে, অর্থাৎ উলগাতাকে, উর্ধ্বে তুলিয়া ধরো। এইখানে ত্রীলোক পুরুষের ভ্রার আচরণ করিতেছে। পর্বতে যেমন করিয়া ভার তোলে। অনন্তর এইরূপ ক্রিয়মান ইহার মধ্যপ্রদেশ চলিতে থাকুক, অর্থাৎ মৈথুন চলিতে থাকুক। অনন্তর ইহাকে চাপিয়া ধরো। যেমন কুবক শীতল বায়ুতে যব শুদ্ধ করিতে করিতে ঝটিতে গ্রহণ এবং বণন করে...

উদ্ধৃত অংশের বিশেষ করে একটি বিষয়ের দিকে নজর রাখা দরকার : মৈথুন-সংলাপের মধ্যে কী ভাবে ক্ষেত্রে বীজ বপনের কথাটা এলো। তাহলে বামাচারের সঙ্গে বার্তা-বিভার সংযোগটা মনে হচ্ছে শুধুমাত্র কাপালিক-লোকায়তিক সম্প্রদায়ের মধ্যেই নয়, খোদ বৈদিক ঐতিহ্যেও যেন একই ইঙ্গিত দেখতে পাওয়া যাচ্ছে।

এ-আলোচনায় পরে ফেরা যাবে।

আপাতত, বড়ো সমস্যাটাই দেখা যাক। সমস্যা হলো : যজুর্বেদে পরের পর দশ দশটি এই রকম মন্ত্র আছে, এবং আধুনিক কোনো পণ্ডিতই বলতে পারছেন না যে উত্তরযুগের লম্পটেরা এগুলি রচনা করে বেদের মধ্যে গুঁজে দিয়েছে। অর্থাৎ, রচনাটি খোদ বৈদিক ঋষিদেরই।

অবশ্যই, পরের যুগের বেদপন্থীরা এই মন্ত্রগুলি নিয়ে খুবই বিপদে পড়েছেন। তার কারণ, তাঁদের উত্তরযুগের রুচির সঙ্গে এগুলি কিছুতেই খাপ খায় না। তাই পরের যুগে এমনকি বিধান দেওয়া হয়েছে, এই বৈদিক মন্ত্রগুলি উচ্চারণ করবার জন্তই প্রায়শ্চিত্ত করতে হবে^{২০}। প্রায়শ্চিত্ত-বিধানের মূলে নিশ্চয়ই পাপ-বোধ। অথচ, পুরাকালের বৈদিক ঋষিরা যদি সত্যিই একে পাপাচরণ মনে করতেন তাহলে নিশ্চয়ই তার জন্ত পাঁচ-পাঁচজন বজ্রী ঋষিককে নিয়োগ করতে চাইতেন না। তাই তাঁদের কাছে

পুন্না ব্যাপারটাই যে একটি বৈদিক যজ্ঞ-বিশেষ সে-বিষয়ে কোটনা রকম সন্দেহেরই অবকাশ নেই। বস্তুত, বেদের ছাত্রমাত্রই জানেন এই মন্ত্রগুলির সঙ্গে অথমেই যজ্ঞের কী রকম ঘনিষ্ঠ সম্পর্ক।

কিন্তু মৈথুনের সঙ্গে বৈদিক যজ্ঞের সম্বন্ধ আবার কী? ঠিক কী সম্পর্ক এ-কথার জবাব এখনি দেওয়া যাবে না। কেননা, যজ্ঞ বলে ব্যাপারটির আসল তাৎপর্য নিয়েই প্রচুর আলোচনার অবকাশ রয়েছে। আপাতত, আমরা শুধু এইটুকুই বলতে চাইছি যে যজ্ঞ মানে যাই হোক না কেন, অনেক জায়গায় দেখা যায় প্রাচীনরা মৈথুনকেও সরাসরি যজ্ঞের মতোই মনে করেছিলেন।

এ-কথার প্রমাণ রয়েছে বৃহদারণ্যক উপনিষদের একেবারে শেষের দিকে :

স হ প্রজপতিরীকাংচক্রে হস্তানৈ প্রতিষ্ঠাং কল্পবানীতি স জীৱং সম্বজ্ঞে তাং
স্বষ্টাং উপাত্ত তন্মাং স্নিগ্ধমপ উপাসীত স এতং প্রাকং গ্রাবাণমান্বন এব
সমুদপারয়ন্তে নৈনামভ্যস্বজ্ঞং ॥৬।৪।২॥

তত্তা বেদিকপন্থো লোমানি বর্হিষ্ঠর্মাধিববণে সমিচ্ছো মধ্যতন্তো মুচ্ছো স যাতান্
হ বৈ বাজপেয়েন যজমানস্ত লোকো ভবতি তাবানস্ত লোকো ভবতি ব এবং
বিধানধোপহাসংচরত্যাসাং জীণাং স্বকৃতং বৃঙক্তেহং ব ইদমবিধানধোপহাসংচরত্যা
স্ত্রিয়ঃ স্বকৃতং বৃঙক্তে ॥৬।৪।৩॥

প্রজাপতি মনে-মনে চিন্তা করলেন, 'এসো আমি এর জন্তে একটি প্রতিষ্ঠা
সৃষ্টি করি। তিনি জী সৃষ্টি করলেন। তাকে সৃষ্টি করে তিনি তার
অধোদেশে মিলিত হলেন (উপাত্ত=মিলিত হলেন। মনিয়ার উইলিয়মস্-
এর অভিধান দ্রষ্টব্য)। সেই কারণে জীর অধোদেশে মিলিত হওয়া উচিত
(উপাসীত)। তিনি নিজের উল্লোখিত গ্রাবাণকে (আক্ষরিক অর্থে গ্রাবাণ
যদিও সোমরস নিষ্কাশনের শিলাখণ্ড, তবুও এখানে শব্দটি স্পষ্টই শিল্প-ব্যঙ্গক)
প্রসারিত করে দিলেন। তার দ্বারা তিনি তাকে গর্ভবতী করলেন ॥৬।৪।২॥

তার (অর্থাৎ জীলোকটির) উপস্থ (=নিম্নাঙ্গ) বেদি (=যজ্ঞবেদী); তার
লোকঃ (=চুল) যজ্ঞত্বং; তার চর্ম অধিববন (=সোমরস নিষ্কাশনের যন্ত্র); তার
মুখবর (=the two labia of the vulva: বাহ্যিক ও হিউমের তর্জমা
দ্রষ্টব্য) মধ্যং অগ্নি। বাজপেয়-যজ্ঞকারীর কাছে অগ্নি বতো বৃহৎ, এই
(তত্ত্ব) জেনে যে মৈথুন করে তার কাছেও অগ্নি ততো বৃহৎ। সে জী
দ্বারা নিজে শক্তিমান হয়। যে এ (তত্ত্ব) না জেনে মৈথুন করে জী তার
স্বকৃতকে... ॥৬।৪।৩॥ ইত্যাদি, ইত্যাদি।

এরকম প্রাকৃত কার্যকারী চিন্তা যদি উপনিষদের মস্তিষ্ক দ্বারা একবারই
উদ্ভূত হতো তাহলে না হয় আধুনিক পণ্ডিতদের পক্ষে একে প্রোথেক-না-দেবার
জায়গাও জটিলানি। সোমায়ত্ন হতো না। কিন্তু উক্ত অংশের মূল কথাটি

তথুমাত্র উক্ত অংশটুকু মধ্যেই আবদ্ধ নয়, অন্ততঃ তার স্পষ্ট পরিচয় পাওয়া যায়।

ছান্দোগ্যের ঋষি বলছেন :

যোষা বাব গোতম্যিত্ত্যা উপস্থ এব সমিৎ যছুপমস্তরতে স ধুমো যোনিরচির্বিদন্তঃ
করোতি তেহংকারা অভিনন্দা বিস্ফুলিঙ্গাঃ ॥৫।৮।১॥

তন্মিন্নেতন্মিন্নয়ো দেবা রেতো জুহ্বতি তস্তা আহতেগর্ভঃ সন্তবতি ॥৫।৮।২॥

অর্থাৎ, হে গোতম, জীলোকই হলো যজ্ঞীয় অগ্নি। তার উপস্থই হলো সমিৎ।
ওই আস্থানই হলো ধুম। যোনিই হলো অগ্নিশিখা। প্রবেশ-ক্রিয়াই হলো
অঙ্গার। রতিনস্তোগই হলো বিস্ফুলিঙ্গ ॥৫।৮।১॥

এই অগ্নিতে দেবতার। রেতর আহতি দেন। সেই আহতি থেকেই গর্ভ সন্তব
হয় ॥৫।৮।২॥

আবার, বৃহদারণ্যকেও জ্বল এই কথাই দেখতে পাওয়া যায় :

যোষা বা অগ্নিগোতম তস্ত্যা উপস্থ এব সমিল্লোমানি ধুমো যোনিরচির্বিদন্তঃ
করোতি তেহংকারা অভিনন্দা বিস্ফুলিঙ্কাস্তন্মিন্নেতন্মিন্নয়ো দেবা রেতো জুহ্বতি
তস্তা আহতে পুরুষঃ সন্তবতি... ॥৬।২।১৩॥

তর্জমা আগের উক্ত তিটির অনুরূপ হবে।

তাহলে, উপনিষদের ঋষি মৈথুন-ক্রিয়াকে খোলাখুলি ভাবেই যজ্ঞ বলে উল্লেখ করছেন। কথায় কথায় সোমযাগ থেকে উপমা নেবার চেষ্টাটাও লক্ষ্য করবার মতো। আমাদের আধুনিক রুচিতে এ-সব কথাবার্তা যতোই কদর্য লাগুক না কেন, উপনিষদের ঋষিরা এই তত্ত্বটির প্রতিই যে কতোখানি গুরুত্ব দিতে চান তার পরিচয় পাওয়া যায় নানান দিক থেকে। বৃহদারণ্যকে উক্ত তত্ত্ব বলবার পরই ঋষি তিনজন প্রাচীন জ্ঞানীর নজির দেখাচ্ছেন : বিদ্বান উদালক আরুনি, বিদ্বান নাক মৌদগল্য, বিদ্বান কুমারহরিত —তিনজন বিদ্বানই নাকি এই তত্ত্ব জানতেন এবং সেই মর্মে উপদেশ দিয়েছেন। এবং এই প্রসঙ্গেই এগিয়ে বৃহদারণ্যকের ঋষি বলছেন :

...বহ্ন্যদক আদ্বানং পশ্চৈত্তদতিমস্তরতে ময়ি তেজ ইন্দ্রিয়ং যশো ব্রহ্মণ্যং স্তুতমিতি
শ্রীর্হ বা এবাং জীপাং যদ্বালোহাসাত্তদ্বালোহাসং যশস্বিনীমভিক্রম্যোপ-
যজ্ঞয়েত ॥৬।৪।৬॥

স। চেদ্যৈ ন দত্তাং কাযমেনামবজ্ঞীশীদাং স। চেদ্যৈ নৈব দত্তাং কাযমেনাং
বষ্টা। বা। পাশিনা বোপস্থত্যাভিক্রোদেদিত্তিরেপ তে যশসা যশ আদম ইত্যশা
এব তত্ত্বতি ॥৬।৪।৭॥

...কেউ যদি নিজেকে জলে দেখে তাহলে জপ করবে, ‘আমাতে তেজ, ইন্ড্রিয়সামর্থ্য, বশ, ধন, স্ক্রুত (আত্মক)’।

এই হলো জীলোকের মধ্যে শ্রী, বশন সে মলোদাসা হয় (মল+উৎসাসাঃ, খুব সম্ভব, স্ক্রুতের পর মলবস্ত্র ত্যাগ করবার উল্লেখ করা হচ্ছে)। অতএব মলোদাসা বশনিনী জীলোকের নিকট গমন করে তাকে আহ্বান করবে ৷৬৪৬৷

সে (জীলোকটি) যদি তাকে কাম দিতে রাজী না হয় তাহলে তাকে (জীলোকটিকে) নিজ বশে আনয়ন করবে। সে (জীলোকটি) যদি তাকে (পুরুষটিকে) কাম দিতে রাজী না হয় তাহলে তাকে (জীলোকটিকে) লাঠি দিয়ে বা হাত দিয়ে প্রহার করে অভিভূত করে বলবে, ‘আমার ইন্ড্রিয়শক্তি দ্বারা, আমার বশদ্বারা তোমার বশকে কেড়ে নিচ্ছি’। এই ভাবে সে (জীলোকটি) বশহীন হয় ৷৬৪৭৷ ইত্যাদি ইত্যাদি।

বলাই বাহুল্য, আজকের দিনে এ-ধরনের উপদেশ দিতে গেলে আমরা স্ক্রুতির গৌরব পাবার বদলে নিজেরাই লাঠিপেটা বা কিলচড় খাবো। কিন্তু বৃহদারণ্যক উপনিষদের লেখক মেয়েদের লাঠি-পিটে, কিলচড় লাগিয়ে কামভাব চরিতার্থ করতে দিতে বাধ্য করবার উপদেশ দিয়েও মারধোর খেয়েছিলেন বলে কোথাও লেখা নেই। বরং তাঁর লেখা বইকে প্রাচীনেরা জ্ঞানের আকর বলেই মনে করছেন।

আর, এই থেকে কি প্রমাণ হয় না যে মৈথুন ও কাম সহজে আমাদের আজকের দিনের বা-ধারণা তার সঙ্গে সেকালের মানুষদের ধারণার একেবারে আকাশ-পাতাল তফাত ?

তফাত যে হয়েছিলো এ-বিষয়ে সন্দেহের কোনো রকম অবকাশই নেই। কেননা, মহাভারতের যুগে দেখা যায় এ-বিষয়ে পুরোনো কালের ধ্যানধারণার সঙ্গে নতুন কালের ধ্যানধারণাগুলো আর মিল খাচ্ছে না। আদিপর্বের ১২২ অধ্যায় দেখুন^{১০} :

পূর্বকালে উদালক নামে এক মহর্ষি ছিলেন। তাঁহার পুত্রের নাম খেতকেতু। একদা তিনি পিতামাতার নিকট বসিয়া আছেন, এমন সময় এক ব্রাহ্মণ আসিয়া তাঁহার জননীর হস্ত ধারণপূর্বক কহিলেন, আইস আমরা বাই। ঋষিপুত্র পিতার সমক্ষেই মাতাকে বলপূর্বক (‘বলাৎ ইব’) লইয়া বাইতে দেখিয়া সাতিশর ক্রুদ্ধ হইলেন। মহর্ষি উদালক পুত্রকে তবৎ দেখিয়া কহিলেন, বৎস ক্রোধ করিও না, ইহা নিত্যদৰ্শ। (একঃ বর্দ্ধঃ সনাতনঃ ৷১১২২১১৪৷)। গাভীপণের দ্বার গ্রীণ শত সহস্র পুরুষ আসক্ত হইলেও উহার অধর্ষলিণ্ড হয় না। ঋষিপুত্র পিতার বাক্য শ্রবণ করিয়াও ক্রুদ্ধ হইলেন না, প্রভূত পূর্বাণেকা ক্রুদ্ধ হইয়া মনুষ্যমধ্যে বলপূর্বক এই নির্যম স্থাপন করিয়া দিলেন যে, অভাববিবে জী পতিভির পুরুষাত্তর সংসর্গ করিবে এবং যে পুরুষ কৌমারব্রহ্মচারিনী

বা পতিব্রতা জীকে পরিভ্যাগ করিয়া অন্য জীতে আসক্ত হইবে, ইহাদের উভয়কেই অগৃহ্যতা সপ্ন বোরতর পাপপঙ্কে লিপ্ত হইতে হইবে। (কালিপ্রসন্ন সিংহের তর্জমা)

যৌনজীবনের প্রতি দৃষ্টিভঙ্গিটা যে একটি বিশেষ যুগেই বদলেছে—আগে একরকম ছিলো, পরে অস্তরকম হলো—এ-কথার এর চেয়ে স্পষ্ট প্রমাণ আর কী হবে? সেই যুগ বলতে ঠিক কোন যুগ,—কোন যুগ থেকে কামজীবন সম্বন্ধে আধুনিক ধ্যানধারণার গুরু,—এ-প্রশ্ন অবশ্যই স্বতন্ত্র।

আমাদের কাছে এখানে প্রধান সমস্যা হলো, সেকালের ধারণাটা ঠিক কী রকম? কোন রকম ধারণার বশবর্তী হলে পর বৈদিক ঋষিদের পক্ষে কামজীবনকে অতোখানি গুরুত্বপূর্ণ, অতোখানি উদ্দেশ্যমূলক, মনে করা সম্ভবপর? এ-প্রশ্নের পুরো জবাবটা অবশ্যই শুধুমাত্র বৈদিক সাহিত্যের কাছ থেকে প্রত্যাশা করা ঠিক হবে না। অল্প কোন দিক থেকে জবাবটা পাবার সম্ভাবনা সে-কথায় একটু পরে ফেরা যাবে। কিন্তু, যেটা খুবই বিস্ময়ের কথা, এ-বিষয়ে বৈদিক সাহিত্য আমাদের সম্পূর্ণ নিরাশ করে না। উপনিষদ এবং বিশেষ করে ব্রাহ্মণ গ্রন্থগুলির কাছ থেকেই প্রশ্নটার অন্তত আংশিক উত্তর পাওয়া যাচ্ছে।

উদাহরণ হিসাবে উল্লেখ করা যায় ছান্দোগ্য-উপনিষদের বামদেব্য ব্রতের কথা। ‘বামদেব্য’ নামটার দিকে নজর রাখবেন। বৈদিক সাহিত্যেও বামাচারের স্মারক রয়েছে তার একটি স্পষ্ট নিদর্শন ওই নামের মধ্যেই।

ছান্দোগ্য-উপনিষদে লেখা আছে :

উপমদ্বয়তে স হিংকারো জগয়তে স প্রস্তাবঃ জিহ্বা সহ শেতে স উদগীথঃ প্রতি জীং সহ শেতে স প্রতিহারঃ কালং গচ্ছতি তন্নিধনং পারং গচ্ছতি তন্নিধন-
মেতৎবামদেব্যং মিথুনে প্রোতম্ ॥২।১৩।১॥

স য এবমেতৎবামদেব্যং মিথুনে প্রোতঃ বেধ মিথুনীভবতি মিথুনান্নিম্নুনাং
প্রজায়তে সর্কমায়ুরেতি জ্যোগ্ জীবতি মহান প্রজয়া পত্তভির্ভবতি মহান
কীর্ত্য ন কাঞ্চন পরিহরেৎ তৎ ব্রতম্ ॥২।১৩।২॥

আজ্ঞান করে, সেই হলো হিঙ্কার। প্রস্তাব করে, সেই হলো প্রস্তাব।
জীং সঙ্গে সে শয়ন করে, সেই হলো উদগীথ। জীং অভিমুখ হয়ে শয়ন
করে, সেই হলো প্রতিহার। সময় অতিবাহিত হয়, তাই নিধন। এই
বামদেব্য নামক নাম মিথুনে প্রতিষ্ঠিত। ॥২।১৩।১॥

যে এইভাবে বামদেব্য নামকে মিথুনে প্রতিষ্ঠিত বলে যে জানে সে মিথুনে
মিলিত হয়। (তার) প্রত্যেক মিথুন থেকেই সন্তান উৎপন্ন হয়। সে
পূর্ণজীবী হয়। সন্তান, পুত্র ও কীর্তিতে মহান হয়। কোনো জীলোককেই
পরিহার করবে না—এই-ই ব্রত ॥২।১৩।২॥

“মিথুনাং মিথুনাং প্রজ্ঞায়ন্তে সর্বম্ আয়ুঃ এতি জ্যোক্ত জীবতি মহান্ প্রজয়া
পশুভির্ভবতি মহান্ কীর্ত্যা”—এই হলো আসল কথা।

মিথুন থেকে কী কী পাওয়া যাবে তার রুদ্র দেখুন :

সন্তান পাওয়া যাবে।

পূর্ণ জীবন পাওয়া যাবে।

পশু পাওয়া যাবে।

মহান্ কীর্তির নামডাক পাওয়া যাবে।

এখানে বিশেষ করে যে-দিকে দৃষ্টি আকর্ষণ করতে চাইছি তা হলো, উপনিষদের ঋষি মিথুনকে শুধুমাত্র সন্তান উৎপাদনেরই উপায় মনে করছেন না, সেই সঙ্গেই ধনউৎপাদনের উপায় বলেও বর্ণনা করছেন। উপনিষদের যুগেও অর্থনৈতিক পরিস্থিতিটা অনেকখানিই পশুপালনমূলক ; তাই ধনউৎপাদন বলতে প্রধানতই পশুবৃদ্ধি।

আর এই ধারণার দরুনই মিথুনকে এতোখানি জরুরী বলে মনে করা হচ্ছে যে ঋষি মিথুনের বিভিন্ন স্তরকে হিঙ্গার, প্রস্তাব, উদগীথ, প্রতিহার প্রভৃতি পঞ্চবিধ সামগানের সঙ্গে এক বলে বর্ণনা করছেন। শুধু তাই নয়, উপদেশ দেওয়া হচ্ছে, “ন কাঞ্চন (=কাম্+চন=কোনো জ্বীলোককে) পরিহরেৎ তদ্ ব্রতম্”—কোনো জ্বীলোককেই পরিহার করবে না, তাহা-ই ব্রত।

তাহলে প্রাচীনদের মনে মিথুন সম্বন্ধে ধারণাটা ঠিক আমাদের মতো নয়।

আমাদের ধারণায় মিথুন থেকে কী পাওয়া যায় ? সন্তান।

ঋষিদের ধারণায় মিথুন থেকে কী পাওয়া যায় ? শুধু সন্তান নয়, ধনসম্পদও।

আমাদের ধারণায় সন্তান উৎপাদনের সঙ্গে ধনসম্পদ উৎপাদনের কোনো সম্পর্ক নেই। তাঁদের ধারণায়, ধনসম্পদ উৎপাদন ও সন্তান উৎপাদন—দু’-এর মধ্যে সম্পর্ক বড়ো গভীর।

এখন, আমাদের ধারণাটা ঠিক না তাঁদের ধারণাটা ঠিক, এ-নিয়ে তর্ক তোলাবার দরকার নেই। অবশ্যই, এ-বিষয়ে আমাদের ধারণা তাঁদের চেয়ে অনেক স্পষ্ট, অনেক নির্ভুল। তার তুলনায়, তাঁদের ধারণাটার প্রায় পনেরো আনাই কম। কিন্তু যেটা আসলে চের বড়ো কথা, তাঁদের যুগে তাঁদের মনে এই রকমের একটা কল্পনা সত্যিই ছিলো, ছিলো ওই রকমের একটা ভুল ধারণা। তাই তাঁদের লেখা সুখিপত্র আমরা যদি বুঝতে চাই তাহলে আমাদের একালের ধ্যান-ধারণাগুলিকে তাঁদের লেখার উপর আরোপ করে ঝুলে প্রকাণ্ড ভুল

হবে—ঠিক কী ভাবে তাঁরা কী লিখেছিলেন সে-কথা আমরা বুঝতেই পারবো না।

তাঁদের মনে যে সত্যিই ওই রকমের একটা ধারণা ছিলো এ-কথার প্রমাণ শুধুই উপনিষদ নয়, ব্রাহ্মণগ্রন্থগুলিও। বরং ব্রাহ্মণগ্রন্থগুলিতে এই কথা এতবার এবং এতো স্পষ্টভাবে তাঁরা লিখে রেখেছেন যে সেদিকে চোখ না পড়াটাই বিষয়কর। স্থানসংকুলনের খাতিরে আমরা এখানে মাত্র একটি নমুনার উল্লেখ করতে পারবো; উৎসাহী পাঠক পাদটাকায় অগ্রাচ্ছ বহু দৃষ্টান্তের উল্লেখ পাবেন^{১০}। আমাদের এই দৃষ্টান্তটি ঐতরেয় ব্রাহ্মণের প্রথম পক্ষিকা প্রথম অধ্যায় থেকে সংগৃহীত, তর্জমা শ্রদ্ধেয় রামেন্দ্রশুল্কর ত্রিবেদীর^{১১} :

যে বজ্রমান আপনাকে অপ্রতিষ্ঠিত মনে করে সে যতপক্ষ চক্র নির্বাণন করিবে।
(অপ্রতিষ্ঠিত অর্থে, পুত্রাদিরহিত ও গবাদিরহিত)।
হে বৎস, যে এইরূপ প্রতিষ্ঠারহিত সে ইহলগতে প্রতিষ্ঠিত (স্নাত্য) হয় না।
(যতচক্রর দ্বারা সেই অপ্রতিষ্ঠার পরিহার হয়)।
তাহাতে (সেই যতপক্ষ চক্রেতে) যে যত আছে তাহা জীৱ পয়ঃ (শোণিতস্বরূপ)
আর যে ততুল আছে তাহা পুরুষের (রেতঃ স্বরূপ) ; সেই যতততুল মিথুন
সদৃশ ; সেই অস্ত্র এই মিথুনদ্বারাই (যতততুলময় চক্রপ্রদানদ্বারা) ইহাকে
(বজ্রমানকে) সম্বতিদ্বারা ও পশুদ্বারা বর্ধিত করা হয়। (সেই হেতু এই চক্র)
প্রতিষ্ঠারই হেতু।

এখানেও সেই একই ধারণা : মিথুন থেকে শুধুই যে সম্ভান পাওয়া যাবে তাই নয়, ধনসম্পদও। মনে রাখবেন, সে-যুগে ধনসম্পদ বলতে প্রধানত পশুই। তাহলে সে-যুগের ধারা জ্ঞানী তাঁদের ধারণায় ধনউৎপাদন আর প্রজনন এমন কিছু আলাদা ব্যাপার নয়। মিথুন থেকে শুধু সম্ভান পাবার আশা নয়, পশুদ্বারা বর্ধিত হবার আশাও। আর এই কথায় যদি বিশ্বাস অটুট হয় তাহলে তাঁরা স্বভাবতই উপদেশ দেবেন : ‘ন কাঞ্চন পরিহরেৎ তদ্ ব্রতম্’, কোনো জীলোককেই পরিতাগ করবে না—তাই-ই ব্রত।

আধুনিক কালের পণ্ডিতেরা বেদ-উপনিষদের এ-ধরনের কথা লেখা আছে দেখে বিলক্ষণ বিরক্তিবোধ করতে পারেন। তার কারণ, এ-ধরনের কথা বলবার শিখনে যেটা হলো নিছক আধুনিক যুগের উদ্বেগ সেটাকেই তাঁরা একমাত্র উৎসাহ মনে করেন। আর যদি তাই হয় তাহলে বেদ-উপনিষদের লেখকদের মধ্যে অত্যন্ত স্থূল আর ক্ষুদ্র ধর্মোত্তি কল্পনা না করে উপায় থাকে না। কিন্তু তাই বা কী করে বলা যায় ? হাজার হোক, তাঁরা ছিলেন সত্যজ্ঞী ঋষি। স্বল্পে আধুনিক পণ্ডিতদের পক্ষে একমাত্র উপায় হলো ঋষিদের এই আত্মীয়

কথাবার্তাগুলিকে চেপে যাওয়া। আমরা বলতে চাই, ওই পদ্ধতিটাই ভুল। কেননা, প্রাচীনরা কী ভেবে কী লিখেছেন তা ঠিকমতো বুঝতে হলে সবপ্রথম মনে রাখা দরকার যে প্রাচীনরা ছিলেন প্রাচীন—তাই একালের ধ্যানধারণাগুলি তাঁদের মধ্যে কর্তব্য করাটাই অসঙ্গত ও যুক্তিহীন।

সম্ভাবন উৎপাদন আর ধন-উৎপাদন

লোকাভিকদের কথায় ফিরে আসা যাক। কাপালিকদের সঙ্গে তাঁদের সম্পর্ক নিয়ে যে সমস্যা উঠেছিলো বৈদিক সাহিত্যের নজির থেকেই তার যেন একটা কিনারা পাওয়া যাচ্ছে। বৃহস্পতি বলছেন, লোকায়ত আর কাপালিক হু'-এর মধ্যে ঘনিষ্ঠ সম্বন্ধ। শুধু বৃহস্পতিই নন, গুণরত্নের লেখা বইতেও এই কথাই। এদিকে মহামহোপাধ্যায় হরপ্রসাদ শাস্ত্রী দেখছেন, লোকায়ত হলো অর্থসাধনশাস্ত্র—আধুনিক ভাষায় ধনউৎপাদনের শাস্ত্র, সায়েন্স অব ইকনোমিক্স। অপর পক্ষে, কাপালিক হলো কামসাধনশাস্ত্র, মহামহোপাধ্যায়ের ভাষায় সায়েন্স অব ইরোটিক্স।

অবশ্যই, আমাদের আধুনিক ধারণা অনুসারে ইকনোমিক্স-এর সঙ্গে ইরোটিক্স-এর—ধনউৎপাদনের সঙ্গে কামসাধনের—কোনো সম্পর্ক নেই। আর যদি তা না থাকে তাহলে সেকালের পুঁথিপত্রে লোকাভিকদের সঙ্গে কাপালিকদের অভেদ-সূচক যে-সব কথাবার্তা সেগুলির তাৎপর্য বোঝবার কোনো মানে হয় না। মহামহোপাধ্যায়ের নিজের লেখার মধ্যে এই রকমেরই একটা পরাজয় স্বীকার করার ইঙ্গিত থেকে গিয়েছে। এক জায়গায় তিনি বলেছেন, প্রাচীনদের মত অনুসারে লোকায়ত ও কাপালিক আলাদা নয়। আর এক জায়গায় তিনি বলেছেন, লোকায়তিকেরা ছিলেন অর্থনীতি বিজ্ঞানের প্রতিষ্ঠাতা, কাপালিকেরা কামশাস্ত্রের: কিন্তু হু'-এর মধ্যে সম্পর্ক নিয়ে তিনি কোনো কথাই তুললেন না। অথচ তা যদি না তোলা হয় তাহলে লোকায়ত আর কাপালিক যে কী করে এক হলো সে-সমস্যার সমাধান দেবার চেষ্টাই করা হলো না।

অথচ, আমরা দেখলাম বৈদিক সাহিত্যের আলোচনা এ-সমস্যার উপর কিছুটা আলোকপাত করতে পারে। কেননা, বৈদিক সাহিত্য থেকে অন্তত এটুকু বোঝা গেলো যে আজকালকার দিনে ধনউৎপাদন ও সম্ভাবনউৎপাদনকে আমরা যতোধানিই সম্পর্কহীন ও বিচ্ছিন্ন চেষ্টা মনে করি না কেন প্রাচীনকালের কোনো একটা যুগের মানুষ তা মনে করতো না। আর তাহলে কি এমনটা

হতে পারে না যে, যে-কালের বা যে-স্তরের ধ্যানধারণার স্মারক বৈদিক সাহিত্যের মধ্যে টিকে রয়েছে সেই-স্তরের চেতনা থেকেই লোকায়ত ও কাপালিক মতের উৎপত্তি? সকলেই বলছেন, লোকায়তিকদের মতে অর্থ ও কামই হলো পরম-পুরুষার্থ; কিন্তু এমন কথা তো কেউই বলছেন না যে মানব-চেতনার একটি পুরানো স্তরে যেহেতু অর্থলাভন ও কামসাধন স্বতন্ত্র প্রচেষ্টা নয় সেই হেতু এমনটা হওয়া নিশ্চয়ই অসম্ভব নয় যে, সেই স্তরের চেতনাই লোকায়তিকদের মধ্যে প্রতিকলিত—তাদের কাছে হয়তো অর্থ ও কাম স্বতন্ত্র পুরুষার্থ নয়, একই পুরুষার্থের যেন এপিঠ-ওপিঠ।

অবশ্যই মানি, বৈদিক সাহিত্যে বামাচারের বা কামাচারের স্মারককে মূত্র হিসেবে অবলম্বন করে লোকায়তিকদের কথা বোঝবার চেষ্টা করলে রাশি রাশি প্রশ্ন উঠবে। কেননা, বেদনিম্নক বা নাস্তিক বলেই যাদের প্রধান পরিচয় বেদমন্ত্রের সাহায্যে তাদের কথা বুঝতে পারবার দাবিটা সরাসরি অসম্ভব মনে হবারই কথা। বিশেষত, আর্থ-অনার্থ মতবাদ রয়েছে—পণ্ডিত মহলে অনেকেরই ধারণা বৈদিক সাহিত্য যে রকম বিশুদ্ধ আর্থ-সাহিত্য বামাচারাদি তেমনিই বিশুদ্ধ অনার্থ-ব্যাপার। তাই, এর সাহায্যে ওকে বোঝবার চেষ্টা একান্তই অসম্ভব।

আমরা কিন্তু বলতে চাই, তা নয়। শুধুই যে কিছুকিছু বেদমন্ত্রের সাহায্যে বেদনিম্নকদের কথা বুঝতে পারা যায় তাই নয়, বেদনিম্নকদের কিছুকিছু কথা বিচার করেও বৈদিক সাহিত্যকে বোঝবার অবকাশ রয়েছে। তার কারণ আমরা প্রথম পরিচ্ছেদেই আলোচনা করেছি : বৈদিক বা অ-বৈদিক যে-কোনো ধ্যানধারণাই হোক না কেন, প্রত্যেকটিরই উৎসে রয়েছে সমাজ-বিকাশের একটি নির্দিষ্ট পর্যায়ের কথা। এবং সমাজ-বিকাশের যে-পর্যায়টির মধ্যে লোকায়তিক চেতনার উৎস বৈদিক মানুষেরাও এককালে সেই পর্যায়েই বাস করতেন, কলে তাঁদের রচনায় সেই পর্যায়ের স্মারক টিকে থাকে নিশ্চয়ই অসম্ভব নয়। তাই, উত্তরকালে বেদপন্থী ও বেদনিম্নকদের মতাদর্শে যতোই প্রভেদ দেখা দিক না কেন, বৈদিক সাহিত্যের স্মারকের সাহায্যেই ওই বেদনিম্নকদের কিছুকিছু কথা বুঝতে পারার সম্ভাবনা সত্যিই রয়েছে। অবশ্যই এ-কথা বলতে গেলে বিদগ্ধ সমাজে যে-মতবাদ প্রায় স্বতঃসিদ্ধ হিসেবে স্বীকৃত হচ্ছে—অর্থাৎ আর্থ-অনার্থ বা আর্থ-স্বাভিড় মতবাদ—তার সংকীর্ণতা ঠিক কোথায় সে-প্রশ্ন নিয়েও আলোচনা তোলা দরকার। কিন্তু শুরুতেই যদি এতো রকম সমস্তার জোটে জড়িয়ে পড়তে হয় তাহলে আর অগ্রসর হবার সম্ভাবনা থাকে না। তাই, আপাতত শুধু বামাচার বা কামাচারের কথাটা আরো একটু তলিয়ে দেখা যাক।

কথা হলো, কোনো এক মুগ্ধে,—কিংবা আরো সাবধানে বললে বলা

উচিত মানব সমাজের ক্রমোন্নতির কোনো এক পর্ষায়ে,—সম্ভান-উৎপাদন ও ধন-উৎপাদনকে মানুষ সম্পূর্ণ স্বতন্ত্র দুটি ক্রিয়া বলে চিনতে শেখে নি। সে-যুগটা যাই হোক না কেন, সে-পর্ষায়টা যাই হোক না কেন, বৈদিক সাহিত্যের সাক্ষ্যকে যদি আপনি গুরুত্ব দিতে রাজী হন তাহলে আপনাকে মানতেই হবে যে, বৈদিক মানুষেরাই এককালে ক্রমোন্নতির এ-রকম একটা পর্ষায়ে বেঁচে ছিলো। তারই রাশি রাশি স্মারক রয়েছে বৈদিক সাহিত্যে। এ-কথা যদি আপনি না মানেন তাহলে আপনাকে বলতে হবে মৈথুন দিয়ে অমন প্রচণ্ড উৎসাহটা বৈদিক ঋষিদের পক্ষে অতি কদর্য কামবিকারেরই পরিচয়। আমরা আপনার কথায় সায় দিতে পারবো না। কেননা, আমরা দেখেছি বৈদিক রচনায় যেখানে কামাচারের কথা সেখানে রসালো অঙ্গীলতা উপভোগ করবার কোনো রকম লক্ষণই নেই। বরং এই বামাচার যে তাঁদের কাছে কতোখানি গুরুত্বপূর্ণ ও উদ্দেশ্যমূলক ব্যাপার তার পরিচয় তাঁরা দিয়েছেন একে যজ্ঞের সঙ্গে তুলনা করে, সামগানের সঙ্গে তুলনা করে। যজ্ঞ ও সামগান সম্বন্ধে আজকের দিনে আমরা যতো হালকা কথাবার্তাই বলতে শিখি না কেন। তাঁদের কাছে এগুলিই ছিলো জীবনের সর্বস্ব।

বেশে লেখা আছে,—কথাটা তাই মানতেই হবে। মানতেই হবে, ক্রমোন্নতির কোনো এক পর্ষায়ে মানুষ সত্যিই মনে করেছিলো, মিথুনের দরুন শুধু সম্ভান উৎপাদনই নয়, ধন উৎপাদনও সম্ভবপর। তাই, সমস্তা হলো : এ-পর্ষায় সম্বন্ধে সংবাদ সংগ্রহ করা যাবে কোথা থেকে ?

একবার উল্টো দিক থেকে চেষ্টা করা যাক। বেদনিম্নকদের কথা বোঝবার আশায় বৈদিক সাহিত্যের সাহায্য নেওয়া গিয়েছে। এবার দেখা যাক বৈদিক সাহিত্যে বামাচারের ওই স্মারকগুলি মানব চেতনার ঠিক কোন স্তরের পরিচায়ক সে-কথা বোঝবার ব্যাপারে বেদনিম্নকদের দিক থেকে এগোলো কি কোনো সুবিধে হতে পারে ?

গুণরত্নের কথা বলেছি। লোকায়ত-সংক্রান্ত তাঁর কিছুকিছু মন্তব্যের উল্লেখ করেছেন মহামহোপাধ্যায় হরপ্রসাদ শাস্ত্রী : লোকায়তিকেরা যোগী, ভাড়া গায়ে ভদ্দ মাখে, তারা বামাচারী, তারা কাপালিক। গুণরত্ন কিন্তু লোকায়তিকদের সম্বন্ধেই আরো কিছু কথা বলেছেন, মহামহোপাধ্যায় তাঁর উল্লেখ করেন নি।

গুণরত্ন বলেছেন, বছরের একটি নির্দিষ্ট সময়ে লোকায়তিকেরা একত্র সমবেত হন : তারা একত্রে মিলিত হন এবং প্রমত্ত হন, নির্বিচার মৈথুনে।

কর করি করি অপি দিবনে করি সংকল্প বধানাম নির্ভয় সীক্তি অজিরহাভেৎ...

বলাই বাহুল্য, লোকায়তিকদের সম্বন্ধে এই সংবাদটি দেবার পিছনেও গুণরত্নের আসল উদ্দেশ্যটা হলো তাদের বিরুদ্ধে বিদ্বেষ প্রচার করা। কিন্তু তা হোক। তবুও গুণরত্ন লোকায়তিকদের সম্বন্ধে এই যে খবরটি দিলেন এর জন্তে ভারতীয় দর্শনের প্রত্যেক ছাত্রই তাঁর কাছে কৃতজ্ঞ হয়ে থাকবে। কেননা, এটুকু সংবাদের মধ্যে শুধুই যে লোকায়তিক দৃষ্টিভঙ্গির উৎস সম্বন্ধে মূল্যবান ইঙ্গিত পাওয়া গেলো তাই নয়, বামাচারী ক্রিয়াকাণ্ডগুলি মানব সমাজের ঠিক কোন স্তরের পরিচায়ক সে-কথা অস্বাভাবিক করবারও একটি সুযোগ পাওয়া গেলো।

গুণরত্নের দেওয়া এই তথ্যটি সম্বন্ধে ভালো করে ভেবে দেখুন। ব্যাপারটা কী? মানুষগুলো এক জায়গায় জড়ো হচ্ছে, একত্রে পানাহার করছে, প্রমত্ত হয়ে উঠছে অব্যবহৃত মৈথুনে। একে কি কোনো একরকম দলগত কামবিকার বলতে হবে নাকি? এখানেও সেই একই কথা। শুধুমাত্র একালের লাম্পট্য-ব্যবহারকে সম্বল করলে সেকালের আচরণকে বুঝতে পারা যাবে না।

তাহলে? বুঝতে পারবার আশায় কোন পথ ধরে এগোবো?

ভেবে দেখতে হবে, পৃথিবীর আনাচে-কানাচে আজো যে-সব পিছিয়ে-পড়া মানুষের দল টিকে রয়েছে তাদের মধ্যে এ-ধরনের আচরণ সত্যিই দেখতে পাওয়া যায় কি না। যদি সত্যিই দেখতে পাওয়া যায় তাহলে প্রশ্ন তুলতে হবে, ঠিক কী ভেবে তারা এ-ধরনের আচরণ করছে? তাদের চেতনাতোও কি এ-আচরণ শুধু লাম্পট্য, না, এরই সাহায্যে তারা কোনো রকম গুরুত্বপূর্ণ উদ্দেশ্য সাধন করবার চেষ্টা করছে? হয়তো তাদের সে-চেষ্টাটা শুধুই কল্পনা, বাস্তব তথ্যের দিক থেকে হয়তো তার পুরোটাই ভুল। তবুও আসল প্রশ্ন তা নয়। প্রশ্ন হলো, তাদের ধারণাটা ঠিক কী? সে-ধারণার সঙ্গে আমাদের ধারণার মিল আছে কি?

প্রাচীন পুঁথিপত্রগুলির যে-সব কথার কোনো রকম মানে খুঁজে পাওয়া যাচ্ছে না এইদিক থেকে এগোলে হয়তো তার মানে পাওয়া যেতে পারে। তার কারণ, পুঁথিগুলি প্রাচীন বলেই সেগুলির মধ্যে ওই পিছিয়ে-পড়া সমাজের মানুষদের চেতনার রেশ থেকে যাওয়া অসম্ভব নয়।

তাহলে প্রাচীন পুঁথির অর্থ অন্বেষণ করবার সময় শুধুমাত্র পুঁথির রাজ্যে আবদ্ধ থাকলেই চলবে না। পুঁথির রাজ্য ছেড়ে বেরিয়ে পড়তে হবে এই বাস্তব পৃথিবীতে—যে-পৃথিবীতে সব মানুষের সমান উন্নতি হয় নি, কেউ বা এগিয়ে গিয়েছে অনেকখানি, কেউ বা পিছিয়ে পড়ে রয়েছে অনেক দূরে। যারা এগিয়ে গিয়েছে, উঠে এসেছে সভ্যতার হিমালয়শিখরে, তাদের চেতনা থেকে অনেকাংশেই বিলুপ্ত হয়েছে নিজেদের অসভ্য অতীতের স্মৃতি; আর তাই, যারা পিছিয়ে পড়ে রয়েছে তাদের দিকে নজর করলে—ভালো করে

নজর করলে—সত্য মানুষদের এই ভুলে যাওয়া অতীতকে খুঁজে পাওয়া হয়তো অসম্ভব হবে না। আর এইদিক থেকে আলো পেয়েই আমরা হয়তো দেখতে পাবো আমাদের সুদূর পূর্বপুরুষেরা ঠিক কী ভেবে, কোন ধারণায় বিশ্বাস করে ওই জাতীয় কথাবার্তা লিখে গিয়েছেন।

কথাটা বিশেষ করে তুললাম, বৈদিক সাহিত্যে বামাচারের চিহ্নগুলি বোঝবার প্রসঙ্গে। কিন্তু, বৈদিক সাহিত্যে আদিম চিন্তার স্বাক্ষর বলতে শুধু ওই বামাচার নয়। আরো নানা রকম চিহ্ন আছে। সেগুলিকেও বুঝতে হবে। তাই, কোন পদ্ধতিতে বোঝা সম্ভব এ-বিষয়েও একটা স্পষ্ট ধারণা পেতে হবে। আপাতত বামাচারী চেতনার উৎস নিয়েই অনুসন্ধান চালানো যাক। এ-অনুসন্ধান যদি সফল হয় তাহলে নিশ্চয়ই আশা করা ভুল হবে না যে, যে-পদ্ধতির অনুসরণে তা সফল হলো তারই সাহায্যে বৈদিক সাহিত্যে টিকে থাকা আদিম ধ্যানধারণার অছায়া চিহ্নও বুঝতে পারা যাবে। শুধু তাই নয়, মানবজাতির ক্রমোন্নতি-পথের ঠিক কোন স্তরের চেতনায় লোকায়তিক-বামাচারের উৎস সে-কথা নির্ণয় করা যদি সম্ভব হয় তাহলে হয়তো তারই সাহায্যে অনুমান করা যাবে, বৈদিক সাহিত্যের বামাচারের স্মারকগুলিও ঠিক কোন ধরনের সমাজবিকাশের পরিচায়ক। অর্থাৎ কিনা, বামাচারের ওই স্মারকগুলিই হয়ে দাঁড়াতে পারে একটি নির্দিষ্ট সমাজ-সংগঠনের সাক্ষ্য। তার মানে অবশ্যই এই নয় যে, বৈদিক বামাচার ও লোকায়তিক বামাচার হুবহু একই রকমের। দু'-এর মধ্যে তফাত আছে : বৈদিক বামাচার মূলতই পুরুষপ্রধান—ঝোঁকটা শুধুই পুরুষের উপর, যা কিছু ভাবা হচ্ছে বা বলা হচ্ছে তা পুরুষের তরফ থেকে। যেমন ধরুন, ছান্দোগ্যের ঋষি বলছেন : কোনো জীলোককেই পরিহার করবে না। বৃহদারণ্যকের ঋষি আরো এক-পা এগিয়ে যাচ্ছেন ; বলছেন, নারী যদি মৈথুনে রাজী না হয় তাহলে কিলবুঁষি এমনকি লাঠি মেরে তাকে রাজী করাতে হবে। উপনিষদ থেকেই এই পুরুষ-প্রাধান্যের আরো অনেক নজির তোলা যায়। এর তুলনায়, লোকায়তিক বামাচার মূলতই জী-প্রধান। জীই শক্তি, শক্তিই সব। এই তফাতের কারণ কী ?—সে-বিষয়ে পরে দীর্ঘতর আলোচনা তুলতে হবে।

আপাতত, বামাচারী চেতনার উৎস-সন্ধানই অগ্রসর হওয়া যাক। অগ্রসর হবার একটা সূত্র পাওয়া গিয়েছে : গুণরত্ন-বর্ণিত লোকায়তিকদের রুতি-উৎসব^{১৮}।

সে-বর্ণনাকে ঠিকমতো বুঝতে হলে, নিছক পুঁথিপত্রের বেড়াভালের মধ্যে আবদ্ধ থাকা চলবে না।

তাহলে, পুঁথির গতি পিছনে কেলে বাস্তব পৃথিবীতেই বেরিয়ে পড়া

যাক। দেখা যাক, গুণরস-বর্ণিত ওই লৌকায়তিক আচরণের সঙ্গে হুবহু মিল আছে—এমন কোনো দৃষ্ট সত্যিই চোখে পড়ে কি না।

পড়ে। আপনি যদি সত্যিই বেরিয়ে পড়তে রাজী হন তাহলে স্বচক্ষে দেখে আসতে পারবেন। খুব বেশি দূরও যেতে হবে না। বাংলা দেশের সাঁওতাল-অঞ্চল পর্যন্ত গেলেই হবে। পৌষ মাসে যাবেন। ওই সময়টাতেই সাঁওতালদের ওই রকমের উৎসব। কিন্তু মজা হলো, উৎসবটার নামের সঙ্গে আষাঢ় মাসের যোগাযোগ রয়েছে। তার কারণ, উৎসবটা বুঝি আগেকার কালে আষাঢ় মাসেই হতো। সাঁওতালদের স্মৃতিতে আজো সে-কথা টিকে রয়েছে। এই সময়-বদলটা অবশ্যই অহেতুক নয়। আধুনিক গবেষক অনুমান করছেন, এর সঙ্গে চাষবাসের উন্নতির সম্পর্ক আছে^{১০}। অর্থাৎ কিনা, আগেকার কালে তাদের কাছে আউশই ছিলো একমাত্র ফসল। বর্ষার সেই ফসল উপলক্ষেই তাদের উৎসবটা ছিলো বর্ষাকালে। তারপর, আমন বা হৈমন্তিক ফসল ফলাতে শেখবার পর উৎসবের সময়টা বর্ষা বদলে হেমন্ত হলো।

ছোটোনাগপুরের^{১১} দিকেও যেতে পারেন। এ-ধরনের উৎসব শুধুমাত্র সাঁওতালদের মধ্যেই টিকে নেই। ছোটোনাগপুরের দিকে দেখবেন, মৃগা, হো প্রভৃতিদের মধ্যেও এ-উৎসব আজো কী ভাবে বর্তমান। তবে, ওদের উৎসবটা যদি দেখতে চান তাহলে আষাঢ় মাসে বরাবরই যেতে হবে। তার কারণ কি এই যে ওরা এখনো আমন-ফসলটাকে বড়ো ফসল মনে করতে শেখে নি?

আরো নানান দিকে যাওয়া যায়। জয়পুরের দিকে গেলে পাঞ্জাবের মধ্যে এই উৎসব দেখা যায়, নিলগিরির দিকে গেলে দেখা যায় কোটারদের মধ্যে^{১২}। বিদেশ যেতে যদি রাজী হন তাহলে মেক্সিকো, অস্ট্রেলিয়া বা ওই রকম আরো নানান জায়গায় এই উৎসবটাই আপনার চোখে পড়বে^{১৩}। কিন্তু স্বদেশেই দেখুন আর বিদেশেই দেখুন, একটা ব্যাপার দেখে অবাক হতেই হবে : নির্বিচার মৈথুনের এই যে উৎসব, এর সঙ্গে ফসলের সম্পর্কটা সর্বত্রই ঘনিষ্ঠ।

সাঁওতালরাই সবচেয়ে কাছাকাছি রয়েছে। সাঁওতালদের মধ্যে এ-উৎসব কী ভাবে টিকে আছে তাই দেখা যাক :

Five days are spent in dancing, drinking and debauching. It is significant that at the commencement the village-headman gives a talk to the village people, in which he says that they may act as they like sexually, only being careful not to touch certain women : otherwise they may amuse themselves.

The village people reply that they are putting twelve balls of cotton in their ears and will not pay any heed to, nor hear or see, anything. This festival is in many ways a disgrace to this people**.

অর্থাৎ নাচ, মস্তপান ও ব্যাভিচারে কাটে পাঁচ দিন। লক্ষ্য করা দরকার যে, শুক্লভে গ্রামের মোড়ল গ্রামের সবাইকে ভেঙে একটি বক্তৃতায় বলে, মৈথুন ব্যাপারে যা খুসি তাই করতে পারো, কেবল নির্দিষ্ট কয়েকটি নারীকে স্পর্শ করা চলবে না, তাছাড়া মনের স্বখে মজা করো। উত্তরে গ্রামের সবাই বলে যে, তারা কানের মধ্যে বারো গোলা তুলো পুরছে,—কোনো দিকে নজর দেবে না, কিছুই শুনবে না, কিছুই দেখবে না—কিছুই নয়। এ-উৎসব ওদের পক্ষে এক কলঙ্ক।

উদ্ধৃতির শেষ কথাটি নজর করবেন : আধুনিক কালের লাম্পটি-ব্যবহারের কাছ থেকে আলো পেয়ে ওদের আচরণটাকে বুঝতে গেলে এ-ধরনের একটা মন্তব্য করা ছাড়া উপায় নেই। ওদের শুধোন, একেবারে অন্ধ জীবাব পাবেন। ডার্টন** সাহেব অনেককাল আগেই সে-জীবাব সংগ্রহ করে গিয়েছেন : ফসলের এই সময়টায় ওরা অমুভব করে নিজেদের মধ্যে বীজের ভার। ক্ষেত্রে বীজ ছড়ানো আর নারীর মধ্যে সন্তানের বীজ স্থাপন করা—ওদের চেতনায় দুটো কথা সম্বন্ধহীন নয়।

বাক্সনেনরী সংহিতার মন্তগুলিতেও কি সেই ধরনের ইঙ্গিত পাওয়া যায় ? উদগাতা বাবাতাকে অভিমেধন করবার সময় ওই বীজবপনের কথাটাই ডাবছে : যেমন কৃষক বায়ুতে ধাত্ত শুষ্ক করিতে করিতে অকস্মাৎ গ্রহণ এবং বপন করে।

তাহলে সমাজ-বিকাশের প্রাচীন স্তরে আটকে পড়ে-থাকা মানুষদের দিকে চেয়ে দেখলে প্রাচীন সাহিত্যের বামাচারকে বোঝবার সূত্র খুঁজে পাওয়া অসম্ভব নয়।

এ-বিষয়ে রাশি রাশি তথ্য সংগ্রহ করেছেন স্তর জেমস্ ক্লেসার এবং তারই ভিত্তিতে তিনি সিদ্ধান্ত করছেন :

...the profligacy which notoriously attended these ceremonies was at one time not an accidental excess but an essential part of the rites, and that in the opinion of those who performed them the marriage of trees and plants could not be fertile without the real union of the human sexes. At the present day it might perhaps be vain to look in civilized Europe for customs of this sort observed for the explicit purpose of promoting the growth of vegetation.

But ruder races in other parts of the world have consciously employed the intercourse of the sexes as a means to ensure the fruitfulness of the earth ; and some rites which are still, or were till lately, kept up in Europe can be reasonably explained only as stunted relics of a similar practice**.

মোক্ষা কথায়, পিছিয়ে-পড়া মানুষদের কল্পনা অনুসারে প্রকৃতিকে ফলপ্রসূ করবার কৌশল হলো নরনারীর মৈথুন : মানুষ যদি ফলপ্রসূ হয় তাহলে প্রকৃতিও তাকে অনুকরণ করতে বাধ্য হবে।

বলাই বাহুল্য, আমাদের আজকালকার জ্ঞানের দিক থেকে পিছিয়ে-পড়া মানুষদের ওই ধারণাটি সম্পূর্ণ ভুল। আমরা আজ অনেক বেশি জেনেছি, অনেক ভালো করে বুঝতে পেরেছি প্রকৃতিকে বাস্তবিকই ফলপ্রসূ করবার প্রকৃত কৌশল কী। কিন্তু যারা পিছিয়ে পড়ে রয়েছে তাদের বেলায় একেবারে আলাদা কথা। আমাদের তুলনায় প্রকৃতির উপর তাদের দখলটা নেহাতই নগণ্য—বাস্তবভাবে তারা আর প্রকৃতিকে কতটুকুই বা জয় করতে শিখেছে? তাই বাস্তব জয়ের দিক থেকে প্রকাণ্ড অভাবটাকে একরকমের কাল্পনিক উপায়ে তারা মেটাতে চায়।

আকাশে বৃষ্টি চাইতে হলে তারা দলবর্ধে নাচতে নাচতে আকাশের দিকে জলের ছিটে ছোঁড়ে। কেন ছোঁড়ে? ওরা ভাবে, এইভাবে আকাশে বৃষ্টির একটা নকল তুললেই আসল বৃষ্টি ডেকে আনা যাবে।

আদিম মানুষের এ-জাতীয় বিশ্বাসকেই বলে ‘ম্যাজিক’ বা যাদু-বিশ্বাস। মৈথুন সম্বন্ধে তার ধারণাটাও বুঝতে হবে এই যাদুবিশ্বাসের দিক থেকেই। স্ত্রী জেমস্ ফ্রেন্সার যেমন বলছেন : যে-পদ্ধতি অনুসারে মানুষ সন্তান উৎপাদন করে, আর, যে-পদ্ধতি অনুসারে গাছপালারাও ওই একই কাজ করে—আদিম মানুষ যেন এই ছ’রকম পদ্ধতিকে গুলিয়ে ফেলছে, আর ভাবছে প্রথমটিকে সে নিজে সম্পাদন করে দ্বিতীয়টিকেও সম্পাদিত হবার দিকে এগিয়ে দিচ্ছে**।

স্ত্রী জেমস্ ফ্রেন্সারকে অনুসরণ করেই** কয়েকটি দৃষ্টান্ত দেখা যাক :

মধ্য-আমেরিকার পিপিলে বলে আদিবাসীদের কথা : বীজ বোনবার আগে পুরুষেরা চারদিন জ্বী-সংসর্গ করে না, যাতে বীজ বোনবার আগের রাতটিতে কামনাকে প্রচণ্ড ভাবে চরিতার্থ করা যায়। এমনকি, রে-মুহুর্তে জন্মিতে প্রথম বীজ বোনা হবে সেই মুহুর্তে মৈথুন করবার জন্তে কয়েকজনকে বিশেষ করে নিযুক্ত রাখা হয়। পুরোহিতদের নির্দেশ অনুসারে প্রত্যেকেই এই উপলক্ষে জ্বীর সঙ্গে মিলিত হতে বাধ্য ;

এমনকি, উক্ত অনুশাসন না মেনে বীজ বুনতে যাওয়াটাকে আইন-গর্হিত মনে করা হয়।

জাভা-দ্বীপের কোনো কোনো গ্রামে ধান পাকবার সময়টিতে কৃষাণ-কৃষাণীরা রাত্রিবেলায় ক্ষেতে যায় ও ক্ষেতের উপরই সহবাস করে। তাদের মনে বিশ্বাস, তাদের এই ক্রিয়ার দরুনই ফসল বৃদ্ধি পাবে।

অস্ট্রেলিয়া আর নিউগিনির মাঝামাঝি দ্বীপপুঞ্জগুলিতে এই জাতীয় বিশ্বাসের সামান্য রকমের দেখা যায়। ওখানের মানুষদের বিশ্বাস, সূর্য হলো পুরুষ, ধরিত্রী নারী। বছরে একবার করে, বর্ষার মুখে, সূর্য নাকি আকাশ থেকে নেমে আসে ধরণীকে গর্ভবতী করবার জন্তে। আর পুরো পৃথিবী জুড়ে উৎপাদনের যখন এ-রকম মহোৎসব তখন মানুষেরাও মেতে ওঠে ওই একই উৎসবে : নরনারীর মধ্যে অবাধ মিলন চলতে থাকে। ওদের ধারণায়, উৎসবটির উদ্দেশ্য হলো পিতামহ সূর্যের কাছ থেকে বহুল পরিমাণে বৃষ্টি, অন্ন, পশু ও প্রজা পাওয়া। ক্রেসার স্মরণ করিয়ে দিচ্ছেন, এই ধরনের অব্যবহৃত যৌন-মিলনকে অসংযত যৌনক্ষুধার বিকাশমাত্র মনে করলে ভুল করা হবে। এ-বিষয়ে কোনো সন্দেহই নেই যে পুরো উৎসবটিকে তারা সমস্ত ও রীতিমতো ভক্তিতরেই সম্পাদন করে, কেননা, তাদের ধারণায় এরই উপর নির্ভর করছে জমির উর্বরতা আর মানুষের মজল।

স্মার জেমস ক্রেসার আরো অজস্র দৃষ্টান্ত উল্লেখ করেছেন। কিন্তু আরো দৃষ্টান্ত উদ্ধৃত করা আমাদের পক্ষে সম্ভব হবে না—জায়গায় কুলোবে না। উদ্ধৃত করতে পারলে দেখা যেতো এ-জাতীয় বিশ্বাস পৃথিবীর শুধুমাত্র নির্দিষ্ট একটি জায়গায় আবদ্ধ নয়; যেখানেই আজো মানুষ পিছিয়ে-পড়া দশায় আটকে রয়েছে সেখানেই টিকে আছে এই ধরনের বিশ্বাস। অর্থাৎ, আদিম মানুষের পক্ষে এ-বিশ্বাস সার্বভৌম: কিংবা, যা হয়তো একই কথা, মানুষের আদিম অবস্থার কোনো এক স্তরে এ-বিশ্বাস অনিবার্যও। কেন, তা পরের পরিচ্ছেদে আলোচনা করবো।

আর যদি তাই হয় তাহলে নিশ্চয়ই অনুমান করা অসম্ভব হবে না যে, আমাদের পূর্বপুরুষেরাও যখন সবেমাত্র ওই রকম কোনো অবস্থা পিছনে বেলে এগিয়ে এসেছেন তখন তাঁদের ধ্যানধারণা থেকে এ-জাতীয় বিশ্বাসের চিহ্ন সম্পূর্ণ ভাবে মুছে যায় নি। আর যেহেতু তাঁরা নিজেকে ধ্যানধারণাগুলিকে অমর করে রেখে গিয়েছেন পুণ্ডির পাতায় বা মন্দিরের কাকর্ষে সেইহেতুই আমরা আজো সেগুলির স্পষ্ট ধাঁধার স্বচক্ষে দেখতে পাই। কেবল ভুলে যাই, তাঁদের উদ্দেশ্য আর আমাদের উদ্দেশ্য এক হবার কথা নয়।

তাই, বেদের মন্ত্র শুনে পরের যুগে প্রারম্ভ করবার কথা ওঠে।

তাই, মন্দিরের গায়ে ভাস্কর্য দেখতে গিয়ে আজ চোখ নামিয়ে নিতে হয়।

একাল আর সেকালের তফাতটা তো সত্যিই বড়ো কম নয়! বলাই বাহুল্য, প্রাচীন বলেই সেকালের ধারণাকে নির্বিচারে গ্রহণ করবার কথা উঠছে না। কিন্তু এ-কথাও মনে রাখা উচিত যে, একালের মনোভাব দিয়ে সেকালকে বিচার করলে প্রাচীনদের প্রতি অবিচার করা হবে।

বাক্সনেনরী সংহিতার বা উপনিষদের স্বয়িরা যা বলেছেন তা ঠিক না ভুল সে-আলোচনা স্বতন্ত্র। আমরা শুধু এইটুকুই বলতে চাই যে, তাঁরা যা ভাবেন নি, সে-ভাবনাটা তাঁদের রচনায় আরোপ করাটা ভুল।

তাঁরা অল্লীল সাহিত্য রচনা করেন নি। তাঁরা লাম্পট্য বর্ণনা করেন নি। তাঁরা নিজেদের জ্ঞান অহুসারে যা উদ্দেশ্যমূলক মনে করেছেন তাই লিখে গিয়েছেন। মৈথুন তাঁদের ধারণায় যজ্ঞের সমান, সামগানের সমান, একমাত্র ব্রতের সমান। কেননা, তাঁদের ধারণায় এরই উপর নির্ভর করছে শুধুমাত্র সম্ভাব্য পাবার সম্ভাবনা নয়, সব কিছুই : মিথুনামিথুনাং প্রজায়তে সর্বমায়ুরেতি জ্যোগ্ জীবতি মহান্ প্রজয়া পশুভির্ভবতি মহান্ কীর্ত্যা...

লোকায়ত, বৈষ্ণব, সহজিয়া

অবশ্যই, লোকায়ত নিয়ে সমস্তটা শুধুমাত্র প্রাচীন ইতিহাসের সমস্তা নয়। কেননা, খুব পুরোনো কালের লেখায় লোকায়তিকদের উল্লেখ পাওয়া গেলেও, লোকায়ত বলতে শুধুমাত্র প্রাচীন কালের কোনো নির্দিষ্ট মতবাদ বোঝা উচিত নয়।

এ-বিষয়ে মহামহোপাধ্যায় হরপ্রসাদ শাস্ত্রীর মন্তব্য উল্লেখ করেছি। তিনি দেখাচ্ছেন, আজো ভারতবর্ষের নানান জায়গায় নানান রকম নামের আড়ালে ওই লোকায়ত আর কাপালিক মতবাদ টিকে রয়েছে। বিশেষ করে তিনি দুটি সম্প্রদায়ের কথা তুলছেন, বৈষ্ণব আর সহজিয়া। এই বে বৈষ্ণব সম্প্রদায়, এ-হলো নামেই বৈষ্ণব—কেননা, বিষ্ণু কিংবা কৃষ্ণ অবতারের সঙ্গে এর কোনো সম্পর্কই নেই। তার বদলে, এ-জাতীয় সম্প্রদায়গুলির কাছে দেহতত্ত্বই হলো চরমতত্ত্ব, সাধনা বলতে সবটুকুই কামসাধনা।

অতএব, মহামহোপাধ্যায় বলছেন, এ-জাতীয় সম্প্রদায়গুলিকে লোকায়তিক আখ্যাই দিতে হবে।

কিন্তু যে-লোকায়ত চিন্তাধারা দেহতত্ত্বের গানে, সহজিয়া, তন্ত্র বা ওই ধরনের অজ্ঞান নামের আড়ালে, দেশের পিছিয়ে-পড়া অঞ্চলে এবং সামাজিক মর্যাদাহীন নিচু স্তরের মানুষদের মধ্যে আকো এ-ভাবে টিকে রয়েছে তার সঙ্গে মাধবাচার্য বর্ণিত ওই ধারালো, মার্জিত দার্শনিক মতবাদটির সম্পর্ক ঠিক কী?

সম্পর্কের একটা নমুনা দেখুন :

এক ব্রাহ্মণ বৃষ্টি নদীতে দাঁড়িয়ে অঞ্জলি ভরে জল নিয়ে তর্পণ করছিলেন। তাই দেখে সহজিয়ারা গান** গেয়ে বলছে : ওগো বামুন, এতো সহজেই যদি সুন্দর পরলোক পর্যন্ত জল পাঠাতে পারো তাহলে কাছে পিঠে ওই যে চাষের ক্ষেত সেখানে জল পৌঁছে দেবার জন্তে আর হাল্কা মা করা কেন?

যাগযজ্ঞ সহজে লোকায়তিকদের যে-সব ভীত বিজ্ঞপের বর্ণনা মাধবাচার্য দিয়েছেন সহজিয়ারা এই গান প্রায় ছবছ সেই রকমের নয় কি? মাধবাচার্য** লিখেছেন, লোকায়তিকেরা বলে আত্মপিতৃ যদি পরলোকে কারুর ক্ষুধিবৃত্তি করতে পারে তাহলে গ্রামান্তরে যাবার সময় চিড়েমুড়ির পোটলাটাকে সঙ্গে নিয়ে যাবার দরকার কি?

কিন্তু শুধু সহজিয়াই নয়। দেহবাদী নানান সম্প্রদায় আকো আমাদের দেশে বেঁচে রয়েছে। লোকায়ত-দর্শন বুঝতে হলে এগুলিকেও ঠিকমতো বুঝতে হবে।

পদ্ধতির পরিচয়

শুরুতেই বলেছি, লোকায়ত দর্শন নিয়ে যতো রকমের সমস্যা ওঠে তা সবই সমাধান করা আমাদের যোগ্যতার নেই। প্রাচীন ভারতীয় ইতিহাস সংক্রান্ত গবেষণার বর্তমান অবস্থায় তা কতোখানি সম্ভব তাও হয়তো অনেকটাই সন্দেহের কথা।

সমস্যা যে ওঠে এবং সমস্যা যে বহু রকমের, ভারতীয় দর্শনের সাধারণ ইতিহাসে সে-কথার স্বীকৃতি নেই। মহামহোপাধ্যায়ের রচনা অনুসরণ করে দেখাবার চেষ্টা করলাম সমস্যাগুলিকে স্পষ্টভাবে বুঝতে হবে এবং সেগুলির সমাধান খোঁজ করা দরকার। এবং সমাধান খোঁজ করার পদ্ধতিটি কী রকম হতে পারে তারও কিছুটা ইঙ্গিত পাওয়া গেলো সমস্যাগুলির সূত্র ধরে এগোতে-এগোতে : পৃথিবীর পিছিয়ে-পড়া মানুষের ধ্যানধারণা থেকে প্রাচীন পুঁথিপত্রের অনেক কথা এবং অনুরক্ত মানুষদের অনেক জিজ্ঞাসাবাদে বোঝাবার সুযোগ হতে পারে।

এ-পদ্ধতি খুবই মূল্যবান।

এ-পদ্ধতির অহুসরণ শুধু যে লোকায়ত-দর্শন প্রসঙ্গেই প্রয়োজন তাই নয়, প্রাচীন ভারতীয় ইতিহাসের অনেক অঙ্ককার গুহা, প্রাচীন ভারতীয় দর্শনের অনেক জটিল সমস্যা, প্রাচীন পুঁথিপত্রে লেখা অনেক ছর্বোধ্য কথা—এ-পদ্ধতির সাহায্যে নতুন আলোয় উদ্ভাসিত হয়ে উঠবে।

শুরুতে তাই পদ্ধতিটির সম্যক পরিচয় প্রয়োজন।

কিন্তু পদ্ধতিটিকে বোঝবার ব্যাপারে সুবিধে হবে এটির কোনো মূর্ত প্রয়োগ নিয়ে আলোচনা করলে। উপনিষদেরই একটি ছর্বোধ্য পরিচ্ছেদের উপর প্রয়োগ করে পদ্ধতিটির পরিচয় পাবার চেষ্টা করা যাক। লোকায়ত-দর্শনের দিক থেকেও উপনিষদের এই পরিচ্ছেদটি অবাস্তব হবে না। কেননা, তার মধ্যে যে-দার্শনিক দৃষ্টিভঙ্গির সন্ধান পাওয়া যাচ্ছে তাকে বস্তুবাদী বা লোকায়তিকই বলতে হবে।

অথ কুকুর-সম্বন্ধী সামগান

ছান্দোগ্য-উপনিষদের প্রথম অধ্যায়ের একাদশ খণ্ডে একটি অদ্বুত, ও আপাতঃ-অর্থহীন, বর্ণনা পাওয়া যাচ্ছে। আমাদের ধারণায় এর অর্থনির্ণয় করা সম্ভব, কিন্তু তার জগ্রে নতুন পদ্ধতির প্রয়োজন। সে-পদ্ধতির পরিচয় হিসেবে উপনিষদের এই অংশটুকুর উপর পদ্ধতিটির প্রয়োগ করবার চেষ্টা করা যাক। ছান্দোগ্যে লেখা আছে :

অথাতঃ শৌব উল্লীধন্তক বকো দালভ্যো গ্নাবো বা মৈজেষঃ স্বাধ্যায়মু-
দ্বত্রাজ ॥১।১২।১॥

তস্মৈ বা শেতঃ প্রাহুর্ভূব তমন্তে শান উপসমেত্যোচুরন্ম নো ভগবান-
গায়ত্ৰশনায়াম বা ইতি ॥১।১২।২॥

তান, হোবার্চেহব যা প্রাতরুপসমীয়াতেতি তক বকো দালভ্যো গ্নাবো বা মৈজেষঃ
প্রতিপালয়াক্কার ॥১।১২।৩॥

তে হ যথৈবেষ্য বহিঃপবমানেন ত্তোষ্যমাণাঃ সংরজাঃ সর্পভীত্যেবম্‌আসবপুত্রে হ
সমুপবিস্ত হিং চক্ৰঃ ॥১।১২।৪॥

ওন্ অদ্যম ওন্ পিবাম ওন্ দেবঃ বরুণঃ প্রজাপতিঃ সবিতা অন্নম্‌ ইহ আহরন্
অন্নপতে অন্নম্‌ ইহ আহর আহর ওন্ ইতি ॥১।১২।৫॥

অর্থার্থ,

অতএব এখন কুকুর সম্বন্ধী সামগান (উল্লীধ)। তখন বক দালভ্য, ওরকে অদ্বুত
(গ্নাব) মৈজেষ, স্বাধ্যায়ে (=বেদজ্ঞান অর্জনের উদ্দেশ্যে) বেরিয়েছিলেন ॥১।১২।১॥

তার কাছে খেতবর্ণ কুকুর আবির্ভূত হলেন। অস্ত্র কুকুরেরা তাঁর (=সেই খেতবর্ণ কুকুরের) কাছে গিয়ে বললো, “ভগবান, আমাদের অমের অস্ত্র গান করুন। আমরা ভোজন করতে চাই।” ১১১২।২।

সেই সাতা কুকুর অস্ত্র কুকুরদের বললেন, “ভোর বেলায় এইখানে আমার কাছে সমাগত হয়ো।” বক দালভ্য, ওরকে অভূপ্ত মৈত্রের, অপেক্ষা করে রইলেন। ১১১২।৩।

বহিষ্পবমানের সাহায্যে স্তোত্রমান অবস্থায় যেমন পরম্পরের সঙ্গে সংলগ্ন হয়ে সর্পিণ গতিতে ঘোরা হয় (সর্পক্তি), তারা (=সেই কুকুরেরা) তেমনি গতিতে ঘুরলো (আসন্নপ)। তারপর তারা (=সেই কুকুরেরা) একত্রিত হলো ও হিং (হিংকার) করলো। ১১১২।৪।

(তারা গান করতে লাগলো) “ওম্, আমরা ভোজন করি। ওম্ আমরা পান করি। ওম্, দেবতা বরণ, প্রজাপতি, সবিতা এইখানে অন্ন আহরণ করেছিলেন। হে অন্নপতি, এইখানে অন্ন আহরণ করো। ওম্।” ইতি ১১১২।৫।

শকার্ধের দিক থেকে কয়েকটা কথা গোড়ায় বলে নেওয়া দরকার।

সামগানকে পাঁচ ভাগে বা পাঁচ স্তরে ভাগ করা হয়: হিংকার, প্রস্তাব, উদগীথ, প্রতিহার ও নিধন। অধ্যাপক আর. ই. হিউমের^{১১} তর্জমা অনুসারে: হিংকার=preliminary vocalizing, প্রস্তাব=introductory praise, উদগীথ=loud chant, প্রতিহার=response, নিধন=conclusion।

বহিষ্পবমান স্তোত্র। প্রথমত, স্তোত্র: “যাহা গান করা যায় তাহার নাম স্তোত্র।”^{১২} দ্বিতীয়ত, বহিষ্পবমান: যজ্ঞবিশেষে ঋষেদের নবম মণ্ডলের একাদশ স্তুতি গান করবার সময় পাঁচজন ঋষিক (অগ্ন্যু, প্রস্তোতা, প্রতিহর্তা, উদগাতা ও ব্রহ্মা) ও তারপরে যজ্ঞমান হাত ধরাধরি করে চতাল অভিমুখে প্রসর্পণ করেন, সকলে উপবেশন করলে পর হোতা তাঁদের অন্নমস্তন করেন।

আধ্যায়। এ-কথার চলতি মানে হলো প্রাথমিক বেদজ্ঞান। স্ব+আ+অধ্যায়ম্। কিন্তু অস্ত্র ভাবেও এই শব্দ নিষ্পন্ন হতে পারে: স্ব+অধ্যায়ম্, অর্থাৎ, নিজে নিজে অধ্যয়ন।

বক দালভ্য, ওরকে, গ্লাব মৈত্রের। বক মানে বক, যদিও কিনা মাহুঘের নাম যে কি করে বক হতে পারে এ-নিষে আধুনিক পণ্ডিতেরা কিছুটা মুকিলে পড়েছেন। তাই, তর্জমা করবার সময় মক্কালা^{১৩} করছেন Vaka, “বাক”। অধ্যাপক হিউম^{১৪} করছেন Baka। কিন্তু ঝারা উপনিষদ লিখেছিলেন তাঁরা Vakaও লেখেন নি, Bakaও লেখেন নি;

তুখু “বক”ই লিখেছেন। দালভ্য! এ-নামটার শকার্থ মাই হোক না কেন, মহৎ পাণ্ডিত্যের সঙ্গে এর যোগাযোগ আছে। কেননা, ছান্দোগ্য-উপনিষদেই“ একটু আগে লেখা আছে : মাত্র তিনজন উদগীথ-বিভায় কুশল ছিলেন—শালাবভ্য শিলক, দালভ্য চৈকিতায়ন এবং প্রবাহন জৈবলি। অবশ্যই, দালভ্য বক এবং দালভ্য চৈকিতায়ন—হু’-এর মধ্যে কোনো সম্পর্ক ছিলো কিনা সে-কথা উপনিষদে লেখা নেই। কিন্তু, তাহলেও, বক দালভ্যও খুব কম পণ্ডিত ছিলেন না। ছান্দোগ্য-উপনিষদের অন্তর্ভুক্ত সে-কথা লেখা আছে“। রাব মানে অতৃপ্ত—এই মানেটাই মনে রাখা ভালো। অতৃপ্ত বলেই তিনি স্বাধ্যায়ে বেরিয়েছিলেন।

এইবার শকার্থের কথা ছেড়ে পুরো বর্ণনাক্রমের তাৎপর্য সন্ধান করা যাক। মনে রাখবেন, এটি হলো ছান্দোগ্য-উপনিষদের প্রথম অধ্যায়ের একটি স্বয়ংসম্পূর্ণ খণ্ড এবং উপনিষদে এই পরমাস্তর্ক্য দৃশ্যটির কথা যেমনি খাপছাড়া ভাবে অবতারণা করা হলো তেমনি খাপছাড়া ভাবেই তা শেষ হয়ে গেলো।

কুরুরদের কথা হঠাৎ উঠলো, হঠাৎ শেষ হলো—সারা উপনিষদটিতে তাদের আর কোথাও খুঁজে পাবেন না! ব্যাপারটা কী? উপনিষদের আধুনিক ঢাকাকারেরা বলছেন, পুরো ব্যাপারটাই হলো প্রকাণ্ড পরিহাস। কাদের সম্বন্ধে পরিহাস? যজ্ঞের পুরোহিতদের সম্বন্ধে। পরিহাস কেন? কেননা, এঁরা ধর্মের নামে পানাহারে প্রমত্ত হয়ে উঠেছিলেন। বস্তুত, আধুনিক পণ্ডিতদের কাছে একটি প্রিয় মতবাদ হলো, বৈদিক যুগের পর দেশে যখন ব্রাহ্মণ-পুরোহিতেরা যজ্ঞীয় ক্রিয়াকাণ্ড নিয়ে প্রচণ্ড মাতামাতি করছেন তখনই উপনিষদের স্ববিরা তার বিরুদ্ধে তীব্র প্রতিবাদ তোলেন“। তাঁরা যজ্ঞীয় ক্রিয়াকর্মের নিন্দা করে ব্রহ্মজ্ঞানকেই পরম পুরুষার্থ বলে ঘোষণা করতে চাইলেন। ফলে, যজ্ঞীয় ক্রিয়াকর্মকে বিজ্ঞপ করাই তাঁদের পক্ষে স্বাভাবিক।

আধুনিক কালে পণ্ডিত মহলে এই মতবাদটির জনপ্রিয়তা যতোই হোক না কেন, উপনিষদকে এই ভাবে বুঝতে যাওয়া সত্যিই চলে কিনা সে-বিষয়ে অল্প প্রশ্ন ওঠে“। আপাতত আমাদের পক্ষে সে-সব প্রশ্নের আলোচনায় প্রবেশ করা সম্ভব নয়। তার বদলে উপনিষদের আলোচ্য অংশটিকেই খুঁটিয়ে বিচার করবার চেষ্টা করা যাক।

আধুনিক পণ্ডিতদের মতবাদের নমুনা হিসেবে এই অংশ উপলব্ধিই স্তর সর্বপল্লি রাধাকৃষ্ণ কী লিখেছেন দেখুন :

There are occasions when the sacrificial and priestly religion strikes them as superficial, and then they give vent to all their

irony. They describe a procession of dogs to march like a procession of priests, each holding the tail of the other in front and saying, "Om! let us eat. Om, let us drink..." etc.

অর্থাৎ, তাঁদের কাছে যাবে যাবে যজ্ঞমূলক ব্রাহ্মণ্যধর্ম নেহাৎ বাহ্য ব্যাপার বলে মনে হয়েছে এবং তখন তাঁরা তাঁদের সবটুকু বিক্রপ উল্লেখ করে দিয়েছেন। পুরোহিতদের মিছিলকে তাঁরা একমল কুকুরের মিছিলের মতো বর্ণনা করেছেন, —ওই কুকুরদের প্রত্যেকেই সামনের কুকুরের লেজ কাষড়ে ধরেছে আর বলেছে : "ওম্ আমরা ভোজন করি। ওম্, আমরা পান করি"। ইত্যাদি

স্তর সর্বপল্লি ছাড়াও আধুনিক যুগের প্রায় সমস্ত পণ্ডিতই একবাক্যে বলছেন : ছান্দোগ্যর এ-অংশ পুরোহিত-শ্রেণীর ক্রিয়াকাণ্ড নিয়ে বিক্রপ না হয়ে যায় না।

কিন্তু প্রশ্ন হলো, উপনিষদের মানে করবার সময় উপনিষদে যা লেখা আছে শুধুমাত্র তার উপরই দৃষ্টি আবদ্ধ রাখতে হবে, না, অল্প আধুনিক কল্পনাকে উপনিষদের উপর চাপিয়ে দেওয়া চলবে? ওঁরা বলছেন, বিক্রপ। কিন্তু বিক্রপের ছিটে-কোঁটাও কি আপনি উপনিষদে যা লেখা আছে তার মধ্যে খুঁজে পাচ্ছেন? উদ্ভূত অংশটিকে ভালো করে পরীক্ষা করুন; দেখবেন, বিক্রপ তো দূরের কথা লেখকের কাছে পুরো অংশটিই অত্যন্ত গুরুত্বপূর্ণ ও উদ্দেশ্যমূলক। মনে রাখবেন, দালাভ্য একজন প্রকাণ্ড পণ্ডিত লোক এবং তিনি অতৃপ্ত হয়ে জ্ঞানার্থের বেরিয়েছিলেন। আর তাঁকে বেদজ্ঞান দেবার প্রসঙ্গেই পুরো দৃষ্টান্তটির অবতারণা করা হয়েছে।

বিক্রপ তো আর বললেই হলো না।

ওঁরা বলবেন, তা কেন? বিক্রপ না হলে যারা বহিঃস্বপ্নমান স্তোত্রের মতো করে গান গাইছে তাদের কুকুর বলে বর্ণনা করা হবে কী করে? উপনিষদে লেখা আছে : কুকুর। সে-বিষয়ে তো আর সন্দেহ নেই। আর, আমি-আপনি যদি কাউকে কুকুর বলি তাহলে নিশ্চয়ই খুব খাতির দেখাবার উদ্দেশ্যে বলি না।

কুকুর নামে কা?

জাহলে, ওই হলো আসল প্রশ্ন : উপনিষদের ওই কুকুর কথাটির মানে কী!

কুকুর মানে কুকুর। আবার কি?—এই হলো আধুনিক পণ্ডিতদের বলবার কথা। আর, কুকুরই যদি হয় তাহলে তাদের লেজ থাকবে না কেন? অবশ্যই, উপনিষদের ঋষিরা লেজের কথা লিখতে ভুলে গিয়েছিলেন। আধুনিক টীকাকারেরা যেন ভ্রম-সংশোধন হিসেবেই লেজের কথাটুকু জুড়ে দিচ্ছেন: পেছনের কুকুর তার সামনের কুকুরের লেজ কামড়ে ধরলো, ইত্যাদি।

লেজের উপাখ্যানটি ছোটো নয়: এ-লেজ শব্দ-ভাষ্য থেকে গজাতে গুরু করে মক্ষমুলারের গ্রন্থাবলী হয়ে স্তর সর্বপল্লির “ভারতীয় দর্শন” পর্যন্ত এসে পৌঁচেছে।

কিন্তু আমাদের ওই একই মন্তব্য: উপনিষদের ব্যাখ্যা করা মানে উপনিষদ রচনা করা নয়। লেজের উল্লেখ যদি উপনিষদে না থাকে তাহলে তর্জমা করতে গিয়ে, কিংবা, টীকা করতে গিয়ে লেজ রচনা করার সুযোগ নেই।

তার বদলে, উপনিষদে ঠিক কী লেখা আছে? লেখা আছে, কুকুরেরা এক সাদা কুকুরের কাছে গিয়ে বললো, আমরা ভোজন করতে চাই, আমাদের অন্নার্থে গান দিন। অন্ন ন: ভগবান আগায়তু, আসনানাম্ ইতি। আর শেষ পর্যন্ত সত্যিই তারা দল বেঁধে গান করতে শুরু করলো: আমরা ভোজন করি, আমরা পান করি, ইত্যাদি।

এখন এতো ব্যাপার কি সত্যিই কুকুরের পক্ষে সম্ভব? নিশ্চয়ই নয়। পুরাকালেও নয়। সেকালের কুকুরেরা যে অন্ন চাইতো এবং অন্নের উদ্দেশ্যেই দল বেঁধে গান গাইতো—এমন কথা নিশ্চয়ই কেউই বিশ্বাস করবেন না।

আর একটা সম্ভাবনা আছে। উপনিষদের এই অংশে যাদের কথা বলা হয়েছে তারা আসলে সত্যিকারের কুকুরই নয়। তার বদলে মানুষ।

এবং মানুষ হলেও তাদের কুকুর বলে উল্লেখ করবার পেছনে কোনো রকম ঠাট্টা-বিজ্ঞপের উদ্দেশ্য নেই।

কিন্তু তাও কি সম্ভব? মানুষকে নিছক জন্তু-জানোয়ার মনে করা হচ্ছে, অথচ তা স্বাভাবিক ভাবেই। তার মূলে কোনো রকম বিজ্ঞপ-বিতৃষ্ণার লক্ষণ নেই?

আজকের দিনে অবশ্যই তা সম্ভব নয়। কিন্তু উপনিষদের এ-অংশ তো আজকের দিনের লেখা নয়। উপনিষদের এই অংশে যাদের উল্লেখ করা হচ্ছে তারাও কেউ আধুনিক কালের মানুষ নয়। অপর পক্ষে, বৈদিক সাহিত্যের দিকে ভালো করে নজর করুন। দেখবেন, জন্তু-জানোয়ারের নাম থেকে কতো স্বাভাবিক ভাবেই একান্ত মানবীয় ব্যাপারগুলির নামকরণ করবার নমুনা

পাওয়া যাচ্ছে। তাই, আধুনিক মনোভাবটাকেই আপনি যদি একমাত্র মনোভাব মনে করেন তাহলে প্রাচীনদের ওই ব্যবহারটির কোনো অর্থ খুঁজে পাবেন না।

কয়েকটা নমুনা দেখা যাক।

সাদা খচোর : আজকের দিনে আমি-আপনি নিশ্চয়ই কোনো ব্যক্তি বা কোনো বস্তু সম্বন্ধে সমীহ দেখাবার মনোভাব নিয়ে এমনতরো নাম ব্যবহার করবো না। কিন্তু একটা বই-এর নাম যদি তাই দেওয়া হয়? তাহলে আজকের দিনে নিশ্চয়ই সরাসরি বলে দেওয়া যাবে, বইটার বিরুদ্ধে বিজ্ঞপ-মূলক মনোভাবের বিকাশ হিসেবেই এ-রকম নাম দেওয়া হয়েছে। কিন্তু প্রাচীন কালের ব্যাপারই আলাদা। একটি উপনিষদের নাম সত্যিই সাদা খচোর : খেতাখতর উপনিষদ। অথচ ঠাট্টা নয়, বিজ্ঞপ নয়, —নামকরণের মধ্যে কোনো রকম বিরূপ ভাবের প্রকাশই নেই।

আর শুধু খচোরই বা কেন। প্রাগৈজগতের আরো সব অদ্বৃত্ত অদ্বৃত্ত বাসিন্দাদের খুঁজে পাবেন বৈদিক-সাহিত্যের রকমারি নামের মধ্যে। অপর একটি উপনিষদের নাম গ্রহণ করা হয়েছে ব্যাঙ থেকে : মাণ্ড্য উপনিষদ। কিন্তু এই নামের জন্তে উপনিষদ-সাহিত্যে তার মর্যাদা এতোটুকুও কম নয়। শঙ্করাচার্যের গুরু গোড়পাদ এরই কারিকা রচনা করে অমর হয়েছেন।

উপনিষদ থেকে আরো এক-পা পিছু হটে যদি সাহিত্যের রাজ্যে প্রবেশ করেন তাহলে আপনার মনে হতে পারে নামজগতের এক অদ্বৃত্ত চিড়িয়াখানায় প্রবেশ করেছেন বৃষ্টি। নমুনা দেখুন :

সাহিত্যগুলির নানান শাখা-উপশাখার নাম পাওয়া যায়, যদিও অবশ্য অনেক শাখাই আজ বিলুপ্ত হয়েছে এবং যে-সব নাম টিকে রয়েছে তার মধ্যে অনেক নামেরই কোনো রকম মানে খুঁজে পাওয়া আজ হ্রস্ব হয়ে দাঁড়িয়েছে। কিন্তু একটা ব্যাপার দেখে বিস্মিত না হয়ে উপায় নেই : এতো সব নামের মধ্যে যে-গুলির মানে ঠাहर করা আজো সম্ভবপর সেগুলির প্রায় প্রত্যেকটিই পশুজগৎ বা উদ্ভিদ-জগৎ থেকে পাওয়া।

ঋষিদের যে-একমাত্র শাখা আজো বিলুপ্ত হয় নি তার নাম হলো শাকল। ঐতরের ব্রাহ্মণে^{১১} লেখা আছে, শাকল হলো এক রকম সাপের সেকলে নাম। শৌনক প্রণীত প্রতিশাখ্য^{১২} অনুসারে, এ-ছাড়াও ঋষিদের আরো চারটি শাখা ছিলো : বাঙ্কল, আশ্বলায়ন, সাম্ব্যায়ন ও মাণ্ডুক। এর মধ্যে মাণ্ডুক নামটিকে বৃষ্টিতে অস্থবিধে হয় না। বৈদজ্ঞান্য ভেবে দেখতে পারেন, ছটি শাখার নামের যে-মানে পাওয়া যায় তারই আলোর বাকি তিনটির কোনো মানে উদ্ধার করা সম্ভব কিনা।

পূর্য্যশে^{১৩} আছে, এককালে সামবেদের সহস্রাবিক শাখা ছিলো। ইন্দ্র

বজ্রাঘাতে সেই শাখাগুলি বিনষ্ট করেন। ইজের এই অদ্ভুত আচরণের তাৎপর্য খোঁজা আপাতত আমাদের উদ্দেশ্য নয়। তার বদলে দেখা যাক, ইজের বজ্রাঘাত সত্ত্বেও যে-সাতটি শাখা টিকে থাকলো বলে বলা হয়েছে সেগুলির নাম কী রকম: কৌধুমী (বা কৌধুম), রাণ্যায়ণীয় (বা, রাণ্যায়ণ), শাট্যমুগ্র, কাপোল, মহাকাপোল, লাক্সলিক, শাদুলীয়। এই সপ্তম নামটি যে বাঘ থেকেই এসেছে তা বোঝবার জন্তে শ্রম মনিয়ার-উইলিয়মস্-এর অভিধান বাঁটতে হবে না। কিন্তু ছাথের বিষয় তাঁর ওই মহামূল্যবান অভিধানটিকে তন্ন-তন্ন করে খুঁজেও এক লাক্সলিক ছাড়া আর কোনো নামের শব্দার্থ পাওয়া যায় না। কিন্তু এ-নামটির যে-অর্থ পাওয়া যায় তা চিত্তাকর্ষক: লাক্সলিক মানে নাকি একরকম ভেষজ^{১০০}।

কৃষ্ণ-যজুর্বেদের একটি শাখার নাম তৈত্তিরীয় সংহিতা। এ-নাম যে তিত্তির পাখি থেকে এসেছে সে-বিষয়ে কোনো সন্দেহ নেই। ওল্প-যজুর্বেদের যে-শাখার নাম বাজ্জমনেয়ী সংহিতা তা বাজ বা তেজি ষোড়া থেকে এসেছে কিনা ভেবে দেখা দরকার। কৃষ্ণ-যজুর্বেদের অপর শাখার নাম মৈত্ৰায়ণী সংহিতা, তার কয়েকটি উপশাখার নাম খুবই চিত্তাকর্ষক: মানব, বরাহ, ছাগলেন্য, হারজ্রবীয়, হুন্দুভ, শ্রামায়ণীয়।

অথর্ববেদের কয়েকটি শাখার নাম: পৈপ্লল, শৌনকীয়, ভোক্তায়ন, ব্রহ্মপালাশ। এগুলির মধ্যে পৈপ্লল নামটি যে পিপুল গাছ থেকে এসেছে সে-বিষয়ে কোনো রকমই সন্দেহের অবকাশ নেই। বাকিগুলির কোনোটি কোনো জন্তু-জানোয়ারের বা কোনো গাছগাছড়ার কাছ থেকে গ্রহণ করা হয়েছে কিনা ভালো করে ভেবে দেখা দরকার।

আমরা বলতে চাই, পাঁচটা দৃষ্টান্তের মধ্যে যদি একটাকেও স্পষ্ট ভাবে বোঝা যায় আর বাকি ক'টাকে বোঝা না যায় তাহলে যেটা বোঝা যাচ্ছে তারই সাহায্যে যে-ক'টাকে বোঝা যাচ্ছে না সেই ক'টাকে বোঝবার চেষ্টা করতে হবে। কিংবা, অসম্ভব এটুকু তো নিশ্চয়ই দাবি করা যায় যে, যা-অস্পষ্ট তার সাক্ষ্য যা-স্পষ্ট তার সাক্ষ্যকে উড়িয়ে দিতে পারে না। সংহিতা-সাহিত্যের অন্তত কয়েকটি দৃষ্টান্তের বেলায় আমরা স্পষ্টই দেখতে পাচ্ছি যে, নামগুলি সরাসরি জন্তু-জানোয়ার, কিংবা, গাছগাছড়া থেকেই গ্রহণ করা হয়েছে। বাকিগুলির অর্থ যদি এখন বোঝা না-ও যায় তাহলেও কি সেগুলির পক্ষে একই রকম উপপত্তি হওয়া ঐচ্ছিক নয়?

আর, এই কথাটি মনে রেখে আধুনিক পণ্ডিতদের যুক্তিটাকে বিচার করে দেখুন: ছান্দোগ্যের ঋষি ষে-হেতু আলোচ্য দৃষ্টান্তকে কুস্কর-সম্বন্ধীয় সামগ্ৰীয়

বলে বর্ণনা করছেন সেই হেতু উদ্দেশ্যটা ঠাট্টা-তামাসা ছাড়া আর কী হতে পারে? এ-যুক্তি নেহাতই অচল এবং এর মূলে রয়েছে সেকালের রচনাতেও একালের মনোভাব কল্পনা করার চেষ্টা। কিন্তু সেকালের রচনায় একালের মনোভাব যে কল্পনা করা চলবে না তার প্রমাণ হলো, সেকালের ঋষিরা যে-গ্রন্থগুলিতে নিজেদের চূড়ান্ত জ্ঞান প্রকাশ করেছেন সেইগুলিরই নামকরণ করবার সময় সাপ, ব্যাঙ, বাঘ, ছাগল, ভিত্তির, খচ্চোর ইত্যাদি নানান রকমের জানোয়ারেরই শরণাপন্ন হয়েছিলেন। এবং তার জন্তে যে তাঁদের কোনো রকম কুষ্ঠা ছিলো সে-কথা পুরোনো পুঁথির কোথাও লেখা নেই।

তাই, আধুনিক পণ্ডিতদের ওই যুক্তিটিকে যদি সত্যিই গুরুত্ব দিতে হয় তাহলে মানতেই হবে, বৈদিক ঋষিরা নিজেদের যে কীর্তিগুলিকে সবচেয়ে মহান ও সবচেয়ে গুরুত্বপূর্ণ মনে করতেন সেগুলি সম্বন্ধেই তাঁরা বিজ্ঞপ-পরিহাসে মুখর হয়ে উঠেছিলেন।

তাহলে, ছান্দোগ্য-উপনিষদের ওই অংশটিতে কতকগুলি মাহুবকে যে কুকুর বলে উল্লেখ করা হয়েছে তার কারণ বিজ্ঞপ বা পরিহাস নয়। আর বিজ্ঞপ বা পরিহাস যদি নাই হয় তাহলে বর্ণনাটিকে সহজ ও স্বাভাবিক বলেই স্বীকার করতে হবে। তার মানে, স্বাধ্যায়ের আশায় বেরিয়ে গ্লাব মৈত্রেয়, ওরকে, বক দালভ্য নামের বিদ্বান ব্যক্তিটি যাদের সামগান শুনে এলেন তাদের সহজ ও স্বাভাবিক পরিচয় হলো : কুকুর।

কিন্তু সত্যিই কি কোনো মানবদলের সহজ ও স্বাভাবিক পরিচয় কুকুর হওয়া সম্ভব?

নিশ্চয়ই সম্ভব, যদিও অবশ্যই আমাদের আধুনিক সমাজে নয়,— প্রাচীন সমাজে।

আমাদের এই ভারতবর্ষেই এমন অনেক মানবদলের খবর পাওয়া যায় যাদের নাম কুকুর এবং শুধুই কুকুর।

সেকালের লেখা পুঁথিপত্রে এ-জাতীয় খবর পাওয়া যায়। এমন কি একালেও যারা পিছিয়ে-পড়া বা সেকেলে অবস্থায় আটকে রয়েছে তাদের যদি স্বচক্ষে দেখেন তো দেখবেন তাদের মধ্যেও এই নামটি একেবারেই চর্লভ নয়।

প্রথমে দেখা যাক প্রাচীন পুঁথিতে কী লেখা আছে।

কৌটিল্যের অর্থশাস্ত্রে^{১১} খুবই সোজাশুভি কুকুর নামের মাহুবদের কথা বলা হয়েছে : কৌটিল্য বলছেন, ‘রাজশকোপজীবী’ সংঘগুলির মধ্যে একটির নাম কুকুর। হরিবংশের^{১২} অষ্টত্রিংশ অধ্যায়ের নামই হলো ‘কুকুরবংশবর্ণন। মহাভারতের সভাপর্বে লেখা আছে, বাদবগণের একটি শাখার নাম কুকুর : এইরূপে কুকুর, অন্ধক ও বুকিগণ দুর্বল ব্যক্তি বলবানের সহিত স্পর্ধা করিবে

না' এই নীতিবাক্যের অনুসরণ ক্রমে মহাবীর জয়সম্রাজকে তৎকালে উপেক্ষা করিয়াছিলেন"০৮। ভীষ্মপর্বের নবম অধ্যায়ে"০৯ শূতরাষ্ট্রের কাছে ভারতবর্ষের নানারকম মানুষের বর্ণনা দিতে দিতে সঞ্জয় কুকুর নামের একদল মানুষের উল্লেখ করছেন। সভাপর্বে"১০, যুধিষ্ঠিরের কাছে যারা উপহার বহন করে আনছে বলে বর্ণিত হয়েছে তাদের মধ্যে একদল মানুষকে স্বাভাবিক ভাবেই কুকুর বলা হয়েছে। তাহলে, প্রাচীন পুঁথিপত্রেরই দেখা যায় মানবদলের নামও কুকুর হওয়া অসম্ভব নয়, এবং উল্লেখিত দৃষ্টান্তের কোথাও লোকগুলিকে হয় প্রতিপন্ন করবার জন্তে ইচ্ছে করেই, গাল দিয়ে, কুকুর বলা হয়েছে—এমন নজির নিশ্চয়ই নেই। সর্বত্রই একদল মানুষের সহজ স্বাভাবিক পরিচয় হিসেবেই কুকুর শব্দটি ব্যবহার করা হয়েছে।

কিন্তু মানবদলের পরিচয় যে অত্যন্ত স্বাভাবিক ভাবেই কুকুর হওয়া সম্ভবপর 'এ-কথার প্রমাণ হিসেবে শুধুমাত্র প্রাচীন পুঁথিপত্রের নজিরই আমাদের একমাত্র সঞ্চল নয়। আজো আমাদের দেশের নানা জায়গায় যে-সব মানুষের দল সমাজ-বিকাশের প্রাচীন স্তরে আটকা পড়ে রয়েছে তাদের দিকে দেখুন, দেখবেন কুকুর নামের কী রকম ছড়াছড়ি! এখানে মাত্র কয়েকটি নমুনা উল্লেখ করলেই হবে।

রিসলী"১১ বলছেন, ওরাওঁদের মধ্যে একদল মানুষের পরিচয় হলো খোয়েপা, খোয়েপা মানে বস্ত্র কুকুর। অনন্তকৃষ্ণ আয়ার"১২ বলছেন, আজো মহীশূর অঞ্চলে একাধিক দলের মানুষের পরিচয় কুকুর নাম দিয়েই। থার্স্টন"১৩ দক্ষিণ ভারতের নানারকম মানুষের পরিচয়-প্রসঙ্গে বলছেন, একদলের নাম হলো ভোলিয়া, ভোলিয়া মানে বস্ত্র কুকুর।

আরো অনেক দৃষ্টান্ত দেখানো যায়। আজো ভারতবর্ষের কতো জায়গায় কতো রকমের মানুষ যে অত্যন্ত স্বাভাবিকভাবেই কুকুর হিসেবে নিজেদের পরিচয় দেয় তার পূর্ণ তালিকা খুবই দীর্ঘ হবে।

এই ভাবে কুকুর বলে জীবন্ত মানুষগুলিকে দেখবার পর পুরোনো পুঁথির দিকে ফিরে যাওয়া যায়।

ছান্দোগ্য-উপনিষদে ওই যে যারা সামগান গাইলো ওরা কারা ?

ওদের সত্যিকারের কুকুর মনে করে এবং সত্যিকারের কুকুরের স্তাঘ্য মর্ষাদা দেবার জন্তে শঙ্করাচার্যের মতো লেজ সৃষ্টি করে উপনিষদের পিছনে জুড়ে দেবার দরকার নেই।

কিংবা, রাধাকৃষ্ণ প্রমুখ আধুনিক বিদ্বানদের মতো এ-কথা কল্পনা করবারও কোনো দরকার নেই যে, উপনিষদের স্বথিরা বজ্রীয় স্বথিকদের বিক্রপ করে বা হুণাতরে ওই রকম সাজিয়েছিলেন।

তার বদলে, এখানে একদল সত্যিকারের মানুষেরই বর্ণনা দেই

মানুষগুলির সহজ ও স্বাভাবিক পরিচয় হলো : কুকুর। যেমন সহজ স্বাভাবিক ভাবেই বেদের শাখাগুলিকে সাপ, ব্যাঙ, ছাগল ইত্যাদি নাম দেওয়া হয়েছিলো, কিংবা, উপনিষদের কোনোটির নাম নেওয়া হয়েছে ব্যাঙ থেকে, কোনোটির খচ্চোর থেকে।

অজ্ঞ-জানোয়ারের নাম থেকে মানুষের নাম

উপনিষদের ওই সামগায়কগুলিকে সম্যকভাবে চিনতে হলে দেশের প্রাচীন পুঁথিপত্রগুলির ওপর ভালো করে চোখ বুলিয়ে নিতে হবে।

পুরোনো পুঁথিপত্রগুলিতে দেখবেন, পশুপাখি বা গাছগাছড়ার নামে মানুষের আত্মপরিচয় দেবার উদাহরণ কী রকম প্রচুর। মূল বইগুলি উন্টে দেখাবারও দরকার নেই, কেননা আধুনিক বিদ্বানদের মধ্যে অনেকেই ইতিপূর্বে ওই পুঁথিপত্রগুলি থেকে এ-জাতীয় দৃষ্টান্তের দীর্ঘ তালিকা তৈরি করেছেন। অন্তত, ক্ষিত্তিমোহন সেন মহাশয়ের ‘জাতিভেদ’^{১১} বলে বইটি উন্টে দেখুন, দেখবেন, তাঁর তৈরি তালিকাটি প্রায় দশ পাতা জুড়ে রয়েছে।

ঋগ্বেদে একদল মানুষের^{১২} উল্লেখ রয়েছে যাদের পরিচয় হলো অজ। অজ নামে ছাগল। আর একদল^{১৩} মানুষের খবর পাওয়া যাচ্ছে যাদের নাম হলো শিগ্ৰু বা সজনে। আবার একদলের^{১৪} নাম হলো মংস্ত। এ-হেম মাছ-নামধারী মানুষ নিশ্চয়ই ভারতবর্ষের নানান জায়গায় এবং নানান যুগে বাস করতো। কেননা, শতপথ ব্রাহ্মণে^{১৫} তাদের দেখতে পাওয়া যায়, তাদের দেখতে পাওয়া যায় কোবীতকি ব্রাহ্মণে^{১৬}, গোপথ ব্রাহ্মণে^{১৭}, মহাভারতে^{১৮} ও নানা পুরাণে^{১৯}। পঞ্চবিংশ ব্রাহ্মণে^{২০} পারাবত (পায়রা) জাতির কথা আছে। শতপথ ব্রাহ্মণে^{২১} ব্রহ্মাশ্রমজাতির কুর্মরূপের কথা আছে। ওই কাহিনীই আবার কশ্যপ নামে ঋগ্বেদে^{২২}; অথর্ববেদে^{২৩} থেকে শুরু করে পুরোনো যুগের নানান পুঁথিপত্র^{২৪} আলো করেছে।

হুহুমান বা জাহ্বামের সত্যিই লেজ ছিলো কিনা জানা নেই। কিন্তু ক্ষিত্তিমোহন সেন^{২৫} মহাশয় আমাদের স্মরণ করিয়ে দিচ্ছেন, “কাঠিয়াওয়ারের পোরবন্দর বা জুহামাপুরীর রাজারা হুহুমানের বংশ”^{২৬} ভাছাড়া, ব্যাপি-বাস্কিকীর রচনা পড়লে মনে হয়^{২৭} হেম অজ্ঞ-জানোয়ার বা গাছগাছড়ার নাম বুলি আমাদের জানা সেই যার পরিচয়ে সেকালের কোনো না কোনো মানুষের দল নিজেদের পরিচয় দিতে যিবা করেছে। ক্ষিত্তিমোহন

সেন^{১২} রশ্মীর বই পড়লে দেখবেন কতো সর রকমারি মানুষদের নাম তিনি মহাভারত থেকে সংগ্রহ করেছেন। নমুনা হিসেবে যাত্রা ছাঁচরটির উল্লেখ করা যাক : পাঁচা, বিহে, কাক, আখ, বেল, শেয়াল, গাধা, গোসাপ, মুরগি, হাতি, ভেড়া, শূয়ার, বাঘ, পদ্মপাল, হাঁস, মাগুরমাছ, খরগোশ, মোড়া, তাল, শাল, বাঁশ, জাক্রান—আরো কতো !

এতোমর দেখবার পর এ-কথা শুনে নিশ্চয়ই আর মন ধারাপ হবে না যে বহুদিন ধরে আমাদের হিন্দুসমাজে ষে-নামগুলিকে পরম পরিভ্রমণে করা হয়েছিলো তার মধ্যে অনেক নামই খোদ জন্তু-জানোয়ার থেকে পাওয়া। ম্যাকডোনাড-এর^{১৩} ‘বেদিক মাইথোলজি’ থেকেই কয়েকটা নমুনা দেখা যায়। বৈদিক সাহিত্যে প্রসিদ্ধ কয়েকটি ঋষি-নাম হলো : কৌশিক, মাণ্ডুক্য, গৌতম, বৎস, শুনক, ইত্যাদি। কৌশিক মানে পাঁচা, মাণ্ডুক্য মানে ব্যাঙের বাচ্চা (ব্যাঙাচি ?), গৌতম মানে বাঁড়, বৎস মানে বাছুর।

আর শুনক ?

ঋষি-নাম হিসেবে ‘শুনক’ দেখে সত্যিই আর অবাক হবার অবকাশ নেই। কেননা, ছান্দোগ্য-উপনিষদে আপনি এই নামেরই মানুষদের সামগান গাইতে দেখেছেন। শুনক মানে কুকুর। শুনক ঋষির লেজ ছিলো এ-কথা কোনো শাস্ত্রগ্রন্থে লেখা নেই, যদিও অবশ্য কুকুরের লেজ থেকে ঋষির নামকরণ হয়েছিলো এ-কথা শাস্ত্রে লেখা আছে। শূনঃশেপ ঋষির কাহিনী আমরা পরে বড়ো করে আলোচনা করবো। ঋগ্বেদে তাঁর রচনা পাওয়া যায়, ঐতরেয় ব্রাহ্মণে তাঁর সুদীর্ঘ কাহিনী পাওয়া যায়। শূনঃশেপ মানে কুকুরের লেজ। কুকুরের লেজ থেকে যদি কোনো ঋষির নামকরণ সম্ভবপর হয় তাহলে কুকুরদের সামগান শুনে তাদের লেজ কলনা করবার দরকার কি ?

টোটোম্ব বিখাস

জন্তু-জানোয়ারের নাম থেকে মানবদের নামকরণ করবার এই প্রথাটি আমাদের দেশে টিকে রয়েছে শুধুমাত্র প্রাচীন পুঁথিপত্রগুলির মধ্যে নয়, দেশের পিছিয়ে-পড়া অঞ্চলের বাস্তব সমাজ-ব্যবস্থার মধ্যেও। আপনি যদি খার্টন, রিসলী, রাসেল, কুক, আয়ার ইত্যাদির বই থেকে এ-বিষয়ে একটি তালিকা প্রস্তুত করতে রাজী হন তাহলে হয়তো দেখবেন

কোনো রকম পরিচিত পোকামাকড়, গাছগাছড়া বা জন্তু-জানোয়ারের নামই বাদ পড়ছে না।

কিন্তু প্রশ্ন হলো, ব্যাপারটা কী? এই ভাবে পোকামাকড়, গাছগাছড়া আর জন্তু-জানোয়ারের নাম থেকে মানবদলের নামকরণ করবার ব্যবস্থা কেন? এ কি শুধুই আমাদের দেশের মানুষদের একটা বৈশিষ্ট্য নাকি? আসলে তা নয়। এ হলো মানবজাতিরই সমাজ-সংগঠনের এক আদিম পর্যায়ের বৈশিষ্ট্য। মর্গান^১ লক্ষ্য করেছিলেন যে, আমেরিকার আদিবাসীদের মধ্যে সর্বত্র প্রথা হলো জন্তু-জানোয়ারের নাম থেকে গোষ্ঠীর নামকরণ করা। কিন্তু এই প্রথাটিকে যদি আদি ও অকৃত্রিম অবস্থায় দেখতে চান তাহলে আপনাকে অস্ট্রেলিয়া যেতে হবে। কেননা, সে-দেশের আদিবাসীদের মধ্যেই কোনো কোনো দল আজো খুবই আদিম পর্যায়ে পড়ে রয়েছে এবং তাদের মধ্যে থেকে এই প্রথার একেবারে আদিম রূপটি আজো লুপ্ত হয়নি।

ওজিবওয়া নামের একদল আমেরিকার আদিবাসীদের ভাষা-ব্যবহার থেকে আধুনিক বৈজ্ঞানিকেরা এই প্রথাটির নাম গ্রহণ করেছেন। নামটা হলো টোটেম-বিশ্বাস^২।

কী রকমের বিশ্বাস? পুরো একদল মানুষ মনে করছে কোনো এক জন্তু বা কোনো এক গাছ থেকে তাদের সকলের জন্ম : তারা সকলেই ওই জন্তুর বা গাছের বংশধর। আর তাই জন্তুই, তাদের ধারণায় ওই গাছ বা জন্তুর পরিচয়টাই তাদের আসল পরিচয়। ক্যাডারু-দলের সকলে ভাবছে, ক্যাডারু থেকেই তাদের দলের সবাইকার জন্ম, তাই তারা সবাই-ই ক্যাডারু। সূর্যমুখী-দলের সবাই ভাবছে, সূর্যমুখী থেকেই তাদের দলের সবাইকার জন্ম, তাই তারা সবাই সূর্যমুখী।

ওজিবওয়াদের ভাষায়, ক্যাডারুদলের কাছে ক্যাডারুই হলো দলের টোটেম, সূর্যমুখী দলের কাছে সূর্যমুখীই হলো দলের টোটেম। আধুনিক বৈজ্ঞানিকেরা তাই পুরো ব্যাপারটারই নাম দিচ্ছেন টোটেম-বিশ্বাস।

ছান্দোগ্য-উপনিষদের ওই সামগানরত কুরুরগুলির পরিচয়-প্রসঙ্গে এখানে বিশেষ করে দুটি প্রশ্ন আলোচনা করা দরকার।

প্রথমত, ভারতীয় প্রাচীন পুঁথিপত্রে সত্যিই এই টোটেম-বিশ্বাসের চিহ্ন পড়ে রয়েছে কিনা?

দ্বিতীয়ত, টোটেম-বিশ্বাসের চিহ্ন থেকে ঠিক কোন ধরনের সমাজ-সংগঠন অনুমান করা দরকার।

প্রাচীন ভারতীয় পুঁথিতে টোটেম-বিশ্বাসের চিহ্ন ?

বেদাদি প্রাচীন ভারতীয় পুঁথিপত্রে টোটেম-বিশ্বাসের চিহ্ন যে স্পষ্টভাবেই টিকে রয়েছে এ-কথা বোধ হয় হপ্কিন্স ছাড়া আর কোনো আধুনিক পণ্ডিত খুব জোর গলায় অস্বীকার করেন না। তাই, বিশেষ করে হপ্কিন্স-এর যুক্তিটাই এখানে বিচার করা দরকার। ওল্ডেনবার্গ-এর গ্রন্থ সমালোচনা প্রসঙ্গে তিনি বলছেন^{৩০} :

Our learned author, who is perhaps too well read in modern anthropology, seems to give the absolute dictum that animal names of persons and clans imply totemism. This is no longer a new theory. On the contrary, taken in so universal an application it is a theory already on the wane, and it seems to us injudicious to apply it at random to the Rigveda. As a means of explanation it requires great circumspection, as is evinced by the practice of American Indians, among whom it is a well-known fact that animal names not of totemic origin are given, although many of the tribes do have totem-names. For example, in the Rigveda, Cucumber and Tortoise certainly appear to indicate totemism. But when we hear that Mr. Cucumber was so called because of his numerous family we must remain in doubt whether this was not the real reason. Such family events are apt to receive the mocking admiration of contemporaries. Again, Mr. Tortoise is the son of Gritsamada, a name smacking strongly of the sacrifice, a thoroughly priestly name, and it is not his ancestor but his son who is called Tortoise, very likely because he was slow. The descendents of his son will be called "sons of the tortoise", but there is no proof of totemism ; on the contrary, there is here direct evidence that totemistic appearance may be found without totemism. We can scarcely believe that Gritsamada's ritualistic educated son ever worshipped the tortoise.

Clearly enough, it is in the later literature that one is brought into closest rapport with the anthropological data of the other peoples. This is due to the fact that the more the Hindus penetrated into India the more they absorbed the cult of the un-Aryan nations, and it is from this rather than the refined

priestliness of the Rigvedic Aryans that one may get parallels to the conceptions of Cis-Indic barbarism.

পুরো উদ্ধৃতিটির ভঙ্গমা করবার দরকার নেই, উদ্ধৃতির প্রতিটি বৃক্তি খুঁটিয়ে বিচার করবারও নয়। তার বদলে বিশেষ করে নজর করা যাক, বৈদিক সাহিত্যে টোটোম-বিশ্বাসের চিহ্ন অস্বীকার করবার আশায় হপ্কিন্স কোন ধরনের পার্টা মতবাদ দাঁড় করবার চেষ্টা করছেন।

উদ্ধৃতির মধ্যেই ছ'রকম চেষ্টার পরিচয় পাওয়া যাচ্ছে।

এক : বৈদিক সাহিত্যের যেখানে যেখানে জন্তু-জানোয়ারের নাম থেকে মানুষের নামকরণ করবার ব্যবস্থা দেখা যায় সেখানেই আসল উদ্দেশ্যটা হলো ঠাট্টা-তামাসা। জন্তুটার কোনো একটা লক্ষণের সঙ্গে মানুষটির কোনো লক্ষণ মিলে গেলে মানুষটিকে সেই জন্তুর নাম দেওয়ার চেষ্টা করা হয়েছে। যেমন ধরুন, আজকালকার দিনে কেউ খুব লম্বা লম্বা পা ফেলে হাঁটলে তাকে ঠাট্টা করে আমি-আপনি হয়তো বক বলবো, কিংবা প্রচণ্ড গলায় চিৎকার করবার স্বভাব থাকলে বলবো বাঁড়। তেমনিই, হপ্কিন্স বলছেন, গৃৎসমদের পুত্রটি নিশ্চয়ই গুটিগুটি নড়তেন, আর সম্ভবত সেই কারণেই তাঁকে কাহিম বলা হয়েছে।

কিন্তু, এই মতবাদ মানা সত্যিই মুশ্কিল। বৈদিক ঋষিদের রসিকতার উৎসাহটা হপ্কিন্স-এর মতো প্রবল ছিলো কি না সে-বিষয়ে নিঃসন্দেহ না হলেও হপ্কিন্স-এর মত অনুসারে অন্তত এটুকু মানতেই হবে যে রসিকতার উদ্দেশ্যে তাঁরা একেবারেই পাত্রাপাত্রজ্ঞানহীন হয়ে পড়তেন এবং বহু ক্ষেত্রেই তাঁরা রসিকতা করতেন জানোয়ারটির সঙ্গে কোনো রকম আপাত-সাদৃশ্যের পরোয়া না করেই। গোতম ঋষির সঙ্গে গোরুর মিল কোথায়, বৎস-র সঙ্গে বাছুরের মিল কোথায়, শুনক ঋষির সঙ্গে কুকুরের মিল কোথায়, মাণ্ডুক্য ও কৌশিকের সঙ্গে ব্যাঙাচি আর প্যাচার মিল কতোটুকু—এ-সব প্রশ্ন অবশ্যই প্রাচীন পুঁথিপত্রের কোথাও আলোচনাই হয় নি। না হয় ধরেই নিলাম, উক্ত ঋষিদের সঙ্গে উক্ত জন্তু-জানোয়ারের লক্ষণগত সাদৃশ্য ছিলো এবং তারই প্রেক্ষার উল্লেখ ঋষিদের সম্বন্ধে ওই রকম বিজ্ঞপমূলক নামের আড়ালে। কিন্তু তাহলেও ঠিক কোন ধরনের পরিহাস-প্রিয়তায় মেতে সেকালের ঋষিরা বৈদিক শাখাগুলিকে সাপ, ব্যাঙ নাম দিয়েছিলেন, তা বোঝবার মতো কল্পনার দৌড় আমাদের সত্যিই নেই।

দুই : হপ্কিন্স, যেন কিছুটা স্বস্তিবোধ করছেন পরবর্তী যুগের পুঁথিপত্রের দ্বারা। কেননা, এখানে টোটোম-বিশ্বাসের চিহ্ন পাওয়া গেলেও তার কলঙ্ক থেকে বৈদিক ঋষিদের বাঁচানোর একটা সহজ উপায়ও তিনি পাচ্ছেন :

বৈদিক আর্থরা যতোই ভারতবর্ষের গভীরে প্রবেশ করেছিলেন ততোই স্থানীয় অনার্যদের অনেক রকম স্থূল ও প্রাকৃত বিশ্বাস তাদের সাহিত্যেও প্রবেশ লাভ করেছিলো। অর্থাৎ কিনা, টোটেম-বিশ্বাসটির জন্মে দায়ি করে দেওয়া গেলো শুধু ওই ছাই-কেলতে-ভাঙা-কুলো স্থানীয় অনার্য জাতিগুলিকে।

আর ঠিক এইটেই হলো আর্থ-অনার্য মতবাদের আসল কাঁদ। ঐতিহাসিক ভাবে এ-মতবাদ যে শেষ পর্যন্ত কতোখানি ঠাঁড়াবে সে-বিষয়ে নিশ্চয়ই সন্দেহের অবকাশ আছে। কিন্তু এই মতবাদই যে বৈদিক মানুষগুলির ইতিহাসকে বুঝতে দারুণ বাধার সৃষ্টি করে সে-বিষয়ে কোনো সন্দেহের অবকাশ নেই। কেননা, বৈদিক সাহিত্যে এই বৈদিক মানুষগুলিকে সমাজ-বিকাশের যে-পর্যায়েই দেখা যাক না কেন, বৈজ্ঞানিক ভাবে এ-কথা মনে করা অসম্ভব যে তাদের কোনো অতীত ছিলো না—বুঝি শুরু থেকেই তারা সমাজ-বিকাশের ওই পর্যায়েই জীবনযাপন করতো। কেননা, মানবজাতির যে-কোনো শাখার কথাই ভাবা যাক না কেন, পশুর রাজ্য পিছনে ফেলে সভ্যতার পর্যায়ে উঠে আসবার পথে প্রত্যেকেই সমাজ-বিকাশের কয়েকটি নির্দিষ্ট পর্যায় পার হতে হয়েছে। কিন্তু আর্থ-অনার্য মতবাদ অনেক সময় বৈদিক মানুষদের ওই পিছনে-পড়ে-থাকা পর্যায়গুলিকে অস্বীকার করবার আয়োজন করে। কেননা, বৈদিক সাহিত্যে সে-পর্যায়ের কোনো চিহ্ন দেখলে উক্ত মতবাদের প্রভাবে এগুলিকে অনার্যদের কাছ থেকে গ্রহণ করা বিশ্বাস বলে ব্যাখ্যা করবার প্রলোভন হয়। বৈদিকসাহিত্যে টোটেম-বিশ্বাসের চিহ্নগুলিকে ব্যাখ্যা করবার আশায় হপ্কিন্স যা বলেছেন তা এই প্রলোভনেরই প্রকৃষ্টতম উদাহরণ। যদিও, বৈদিক সাহিত্যের তুলনায় উত্তর যুগের সাহিত্যে টোটেম-বিশ্বাসের পরিচয় সত্যিই বেশি প্রকট, এ-কথা স্বতঃসিদ্ধ সত্য নয়—হপ্কিন্স-এর প্রতিজ্ঞাটিও খুব সম্ভব ভ্রান্ত।

কিন্তু হপ্কিন্স-এর সবচেয়ে হাস্যকর যুক্তি হলো : ঋষি গুৎসুমদের যাগযজ্ঞবিদ পুত্রটি কোনোদিন সত্যিই কাছিম পুজো করেছেন কিনা তা খুবই সন্দেহের কথা। বৈদিক সাহিত্যে টোটেম-বিশ্বাসের চিহ্ন অপ্রমাণ করবার আশায় হপ্কিন্স এটিকেও একটি মূল্যবান যুক্তি মনে করেছেন। অথচ এ-কথা সত্যিই হাস্যকর ; কেননা, টোটেম-বিশ্বাসকে ভুল বোঝবার—বা একেবারেই না-বোঝবার—এ হলো প্রকৃষ্ট উদাহরণ। এবং হুগ্গের বিষয় যে-সব বিদ্বানেরা বৈদিক সাহিত্যে টোটেম-বিশ্বাসের চিহ্ন স্বীকার করেন তাঁরাও এ-বিশ্বাসের স্বরূপ সম্বন্ধে, এবং বৈদিক সাহিত্যে এ-বিশ্বাসের চিহ্ন স্বংগে পাশ্চাত্য ভাষ্যার্থ সম্বন্ধে, খুব জল্পিত কোনো ধারণা পারবার চেষ্টা করেন নি।

টোটেম-বিশ্বাস ও আদিম সাম্য-সমাজ

ভারতবর্ষের প্রাচীন পুঁথিপত্রে টোটেম-বিশ্বাসের চিহ্ন যে রয়েছে এ-কথা বলায় নিশ্চয়ই আজকের দিনে আর তেমন কোনো অভিনবত্ব নেই। কেননা, বহু গবেষকই আজ এ-কথা স্বীকার করছেন। কিন্তু এ-জাতীয় চিহ্নের প্রকৃত তাৎপর্য কী? এই প্রশ্ন নিয়ে এখনো খুব স্পষ্ট আলোচনা হয় নি। তার কারণ, টোটেম-বিশ্বাস বলতে প্রায়ই একরকম আদিম ধর্মবিশ্বাস মর্মে করা হয়; অথচ টোটেম-চিহ্ন থেকে সবচেয়ে স্পষ্টভাবে যা প্রমাণিত হয় তা এক রকমের সমাজ-সংগঠন।

Unfortunately, many writers have used the term totemism very loosely for any beliefs and practices dependent upon some supposed connection between animals and persons. The term should be restricted to those cases where a systematic association of groups of persons with species of animals (occasionally plants or inanimate objects) is connected with a certain element of social organisation.*

ছাঃখের বিষয়, অনেক লেখকই টোটেম-বিশ্বাস বলে নামটি অসাবধান ভাবে ব্যবহার করেন। তাঁদের ধারণায় জন্তু-জানোয়ারের সঙ্গে মানুষের সম্পর্ক-সূচক যে-কোনো বিশ্বাস বা ক্রিয়াকর্মকেই এ-নাম দেওয়া যায়। শব্দটি শুধুমাত্র সেই সব দৃষ্টান্তের মধ্যে আবদ্ধ রাখা দরকার যেখানে মানবগোষ্ঠীর সঙ্গে কোনো নির্দিষ্ট প্রজাতির জানোয়ারের সুপ্রতিকল্পিত সম্পর্কের কথা একরকম সামাজিক সংগঠনের সঙ্গে সংযুক্ত।

ওই সমাজ-সংগঠনের কথাটাই খুব গুরুত্বপূর্ণ। টোটেম-বিশ্বাস থেকে সেই সমাজ-সংগঠনকে অনুমান করা দরকার।

কোন ধরনের সমাজ-সংগঠন? একমাত্র উত্তর হলো : আদিম সাম্য-সমাজ, যে-সমাজে ছোটো-বড়োয় তফাত দেখা দেয় নি—সামাজিক শক্তির দিক থেকে নয়, ঐশ্বর্যের দিক থেকেও নয়। সবাই সমান, সবাই স্বাধীন, মানুষে মানুষে সত্যিই ভাই-ভাই ভাব। মনে রাখতে হবে, এই আদিম সাম্য-সমাজের ধ্বংসসূত্রের উপরই রাষ্ট্রশক্তির আবির্ভাব হয়েছে। অন্তত প্রাচীন মিশরের ক্ষেত্রে রাষ্ট্রশক্তির এই অভ্যুত্থান-ইতিহাস স্পষ্ট ভাবে উদ্ধার করেছেন মরোট আর ডেভি*। হাম্বল্ডোগ-বাণত কুকুরদের সম্মগানটুকু বোঝবার জন্তে অবশ্যই ওই টোটেম-সমাজের ধ্বংসকাহিনী বা রাষ্ট্রশক্তির অভ্যুত্থান-কাহিনী নিয়ে আলোচনা তোলবার দরকার নেই।

দরকার হলো, টোটেম-সমাজের স্বরূপটিকে চেনবার। এ-বিষয়ে মরেট এবং ডেভিড সিঙ্কাস্টাই উদ্ধৃত করা যাক :

The true totemic society, remarks M. Moret, knows neither kings nor subjects. It is democratic or communistic ; all the members of the clan live in it on a footing of equality with respect to their totem.^{১১}

অর্থাৎ, এম. মরেট বলছেন, প্রকৃত টোটেম-সমাজে না আছে রাজা না প্রজা। এ-সমাজ গণতান্ত্রিক, বা সাম্যবাদী ; গোষ্ঠীর সমস্ত মানুষই টোটেমটির সম্পর্কে সমানে সমান।

কিংবা

The active and passive subjects of obligations are collective in the regime of the totemic clan. Power, like responsibility, still has therein an undivided character. We are in the presense of a communal and equalitarian society in the bosom of which participation in the same totem which constitutes the essence of each and the cohesion of all, places all members of the clan on the same footing.^{১২}

অর্থাৎ, টোটেম-গোষ্ঠীর পর্ষায়ে কর্তব্যের সক্রিয় এবং নিষ্ক্রিয় দুটো দিকই সমষ্টিগত। দায়িত্বের মতোই শক্তিরও তখন পর্ষস্ত অবিভক্ত অবস্থা। আমরা এক সাম্প্রদায়িক ও সাম্যবাদী সমাজের সম্মুখীন হই যার মধ্যে একই টোটমে অংশগ্রহণ করবার দরুন সকলেরই সমান অবস্থা। এবং এই টোটেমের উপরই নির্ভর করছে প্রত্যেকের ব্যক্তিগত সভা এবং পরস্পরের মধ্যে অঙ্গাঙ্গি সম্পর্ক।

এই আদিম সাম্যসমাজের বর্ণনায় পরবর্তী পরিচ্ছেদে ফেরা যাবে। কিন্তু এখানে একটি সমস্তার অবতারণা করে রাখা যায় : টোটেম-সমাজ যদি সত্যিই এরকম অবিভক্ত সাম্যসমাজ হয় তাহলে তারই আওতায় কোনো রকম ধর্মচেতনা সত্যিই কি সম্ভবপর ? মনে রাখা দরকার, ধর্মচেতনার মূল কথা হলো উপাস্ত-উপাসকে প্রভেদ। ধারা ভুল করে টোটেম-বিশ্বাসকে ধর্মবিশ্বাস মনে করছেন তাঁদের ধারণায় সমাজ-বিকাশের ওই আদিম পর্ষায়ে এক এক দল মানুষ এক একটি জন্তু-জানোয়ার বা গাছপালাকেই ভগবানের সামিল মনে করেছিলো : দলের সকলের কাছে দলের টোটেমটিই উপাস্তের স্থান দখল করেছিলো। কিন্তু টোটেম-বিশ্বাসকে ভালো করে পরীক্ষা করলেই বোঝা যায়, এ মতবাদ ঠিক নয়। যে-দলের টোটেম হলো সূর্যমুখী ফুল সে-দলের প্রত্যেকেই নিজেকে সূর্যমুখী ফুল মনে করছে। উপাস্ত-উপাসকের

তফাতটা কোথায়? আর যদি তাই হয়, তাহলে টোট্টেম-বিশ্বাসকে ধর্ম-বিশ্বাসেরই কোনো আদিম পর্যায় মনে করবার সত্যিই অবকাশ নেই। যখন রাখতে হবে, টোট্টেম-সমাজ ভেঙে যখন রাষ্ট্রশক্তির আবির্ভাব হচ্ছে,—যখন আদিম সাম্যের বদলে সমাজের সবটুকু শক্তি ও ঐশ্বর্য কেন্দ্রীভূত হচ্ছে শাসকের হাতে,—তখনই প্রকৃত অর্থে ধর্মবিশ্বাসের জন্ম। অবশ্যই, সমাজ-বিকাশের ওই নবপর্যায়ে আদিমকালের টোট্টেমটি যে বিলুপ্ত হতে বাধ্য এমন কোনো কথা নেই। কিন্তু অন্তত তার জাতবদল হতে বাধ্য। তাই নতুন পর্যায়েও প্রায়ই সেই পুরোনো জানোয়ারটিকে খুঁজে পাওয়া যায়—কিন্তু তখন আর সে আদিম টোট্টেম নয়, তার বদলে এক নবজাত দেবতা। তফাতটা কম নয়: টোট্টেম-সমাজে যে-জানোয়ারটির সঙ্গে প্রত্যেক মানুষেরই একান্ত একাত্মবোধ ছিলো রাষ্ট্রের উৎপত্তির পর দেখা গেলো তারই সামনে মানুষেরা হাঁটু গেড়ে প্রার্থনা-উপাসনা শুরু করেছে।

প্রাচীন মিশরের ইতিহাসকে উদ্ধার করবার প্রচেষ্টায় এই টোট্টেম-চিহ্নের গুরুত্ব মরট এবং ডেভির গবেষণায় অত্যন্ত স্পষ্টভাবে দেখা গিয়েছে। রাষ্ট্রশক্তির উৎপত্তি এবং ধর্মবিশ্বাসের উৎপত্তি নিয়ে আমরা যখন আলোচনা করবো তখন স্পষ্টই দেখা যাবে এঁদের গবেষণা আমাদের পক্ষে কতখানি সহায়ক। প্রাচীন মিশরের ইতিহাসে যা স্পষ্ট ভাবে জানা গিয়েছে, তারই সাহায্যে প্রাচীন ভারতীয় সাহিত্যে আজো যা অস্পষ্ট হয়ে রয়েছে তা বোঝবার পথ পাওয়া যেতে পারে। কিন্তু আপাতত আমাদের চেষ্টা হলো, ছান্দোগ্যের ওই সামগানরত “কুকুরগুলি”কে সনাক্ত করা। আশা করি টোট্টেম-বিশ্বাস নিয়ে যেটুকু আলোচনা তোলা হয়েছে তার সাহায্যে ওই কুকুরগুলিকে চিনতে আর কোনো অসুবিধে হবে না।

সামগান আর ভ্রমআহরণ

কুকুর মানে তাহলে সত্যিই কুকুর নয়। মানুষ। তবে আমার-আপনার মতো একালের মানুষ নয়। টোট্টেম-সমাজের মানুষ। সে-সমাজের প্রধান লক্ষণ হলো, একান্ত দলগত বা গোষ্ঠীগত জীবন। ছোট্টোয়-বড়োয় তফাত নেই,—শক্তির দিক থেকে নয়, ঐশ্বর্যের দিক থেকেও নয়। তাই এই সমাজকে বলা হয় আদিম সাম্য-সমাজ। জ্ঞানীবিভাগ দেখা দেবার আগেকার পর্যায়ের এই সমাজে পরান্বিত্য হিসেবে কারুরই স্থান নেই—দলের কাজে সবাইকেই যোগ দিতে হয়। অর্থাৎ, আমাদের দায়িত্ব গ্রহণের দিক থেকেও সবাই সমান।

উপনিষদের মধ্যে এ-হেন একটা টোটো-সমাজের স্পষ্ট ছবি কেমন ভাবে টিকে থেকেছে তা ভাবতে সত্যিই আশ্চর্য লাগে। কেননা, উপনিষদে মোটের উপর যে-সমাজের পরিচয় পাওয়া যায় তা আর যাই হোক আদিম সাম্যসমাজ নয়, শ্রেণীবিভক্ত সমাজই। অথচ মানতেই হবে, যেমন করেই হোক নতুন পর্যায়ের সাহিত্যেও পুরোনো পর্যায়ের স্মারক থেকে গিয়েছে। ঠিক কী করে টিকে থাকলো তার স্পষ্ট জবাব দিতে না পারলেও ওই সমাজের ছবি যে টিকে রয়েছে এ-কথা কোনো মতেই অস্বীকার করবার উপায় নেই।

সমাজ-বিকাশের ওই পুরোনো পর্যায়টির কথা মনে না রাখলে ছান্দোগ্য-বর্ণিত কুকুরগুলির বাকি আচরণটুকুও বোঝা যাবে না। অপর পক্ষে, ওই সামাজিক পটভূমিটিতে বিচার করতে পারলে উপনিষদের এই অংশটির বাকি প্রায় প্রতিটি কথারই স্পষ্ট ও যুক্তিসঙ্গত অর্থ খুঁজে পাওয়া যায়।

একে একে বাকি কথাগুলির আলোচনা তোলা যাক।

স্বাধ্যায়-অষেযী বক দালভ্য, ওরফে শ্লাব মৈত্রেয়, কী দেখলেন? প্রথমত একটি সাদা কুকুর : সাদা বিশেষণটি বয়স-ব্যাঞ্জক কিনা তা বোঝবার উপায় নেই। হতেও পারে, না হতেও পারে। যদি প্রাচীনকুমুদকই হয় তাহলে তাকে ওই কুকুরদলের মধ্যে প্রাচীন বলতে বাধা হবে না। তার প্রতি অশ্রু কুকুরদের আচরণটাও দলপতি-সূচক। তাই সাদা বলতে ‘সাদা চুল’— এমন অর্থ খুব বেশি অসম্ভব নাও হতে পারে।

কিন্তু তা হোক আর নাই হোক, তার প্রতি অশ্রু কুকুরদের অমুরোধটা আপাতদৃষ্টিতে একেবারেই অসম্ভব আর আজগুবি মনে হয় : তাদের কিদে পেয়েছে, তারা অন্ন চায়—এ-পর্বন্ত বৃদ্ধিতে নিশ্চয়ই কোনো অসুবিধে হয় না। কিন্তু অন্নলাভের উপায় হিসেবে অপর কুকুরগুলি যা বললো তার কোনো রকম তাৎপর্য যে থাকতে পারে তা আমাদের পক্ষে ভাবাই কঠিন। সাদা কুকুরটিকে ঘিরে অশ্রু কুকুরেরা বললো : কিদে পেয়েছে, অন্ন চাই, অতএব একটা গান গাও।

অন্ন নো ভগবানাগারত্বশনায়াম্

কুকুরদের ছোটো মুখে এ-হেন একটা বড়ো কথা শুনে আধুনিক যুগের অনেক নন্দনতত্ত্ববিদারদ নিশ্চয়ই বিলক্ষণ বিরক্ত হবেন। কেননা, তাঁদের মধ্যে আজ অনেকেই খুব জোর-গলায় ঘোষণা করছেন : *Art for Art's sake*— শিল্প নিছক শিল্পের খাতিরেই। অনাশ্রু ও নির্লিপ্ত রসসম্ভোগ ছাড়াও শিল্পের যে আর কোনো রকম উপযোগিতা থাকতে পারে এ-কথা আজকের যুগে ধানাতাবে অস্বীকার করা হয়।

অবশ্যই, নন্দনতত্ত্বের এ-জাতীয় মতবাদ হলো ভাববাদী মতবাদ—

অভিনব গুপ্ত থেকে ক্রোচে পর্যন্ত যে-মতবাদের প্রচারক। কিন্তু হান্সোগোর ওই কুকুরগুলি ভাববাদ কাকে বলে তা জানে না। তাদের দৃষ্টিভঙ্গিটা আগাগোড়াই বস্তুবাদী

নন্দনভবের মতাদর্শের কথা না হয় ছেড়েই দিলাম। কিন্তু আমাদের সাধারণ অভিজ্ঞতার সঙ্গেও কুকুরদের ওই কথাগুলির যেন আকাশ-পাতাল তফাত। আমরা আজ এমন একটা যুগে বাস করছি যেখানে সংগীতের সঙ্গে অন্ন-আহারণের কোনো রকম কার্যকারণ সম্পর্ক একেবারে অসম্ভব ও আজগুবি কল্পনা বলেই মনে হবার কথা।

তবু, এ-বিষয়ে কোনো সন্দেহই নেই যে, উপনিষদের ঋষিদের কাছে সম্পর্কটার সম্ভাবনা অতো অসম্ভব বা আজগুবি ছিলো না। এবং এর কারণটাও রহস্যজনক নয়: আমরা বাস করি আধুনিক সমাজে, এবং আধুনিক সমাজ-ব্যবস্থাই আমাদের ধ্যানধারণার উৎস। উপনিষদের ঋষিরা বাস করতেন প্রাচীন সমাজে, এবং সেই প্রাচীন সমাজ-ব্যবস্থাই তাঁদের ধ্যানধারণার উৎস ছিলো। তাঁদের ওই প্রাচীন সমাজের সঙ্গে আমাদের আধুনিক সমাজের অনেক তফাত, তাঁদের ধ্যানধারণার সঙ্গে আমাদের ধ্যানধারণারও অনেক তফাত। তাই, তাঁদের স্মৃতি থেকে সংগীতের সঙ্গে অন্ন-আহারণের সম্পর্কটা একেবারে বিলুপ্ত হয় নি, যে-রকম বিলুপ্ত হয়েছে আমাদের মন থেকে।

উপনিষদ-সাহিত্যে যদি শুধুমাত্র কুকুরদের ওই সামগানের দৃশ্যটিই সংগীতের সঙ্গে অন্নআহারণের কার্যকারণ-সম্পর্ক-সূচক হতো তাহলেও কথাটাকে উড়িয়ে দেবার উপায় থাকতো না। কিন্তু উপনিষদের সাক্ষীর জোর অনেক বেশি, কেননা, দেখা যায় ওই সম্পর্কের কথা বারবার ঋষিদের চিন্তায় উঁকি দিচ্ছে। এখানে ছ'-একটা নমুনা উদ্ধৃত করা যায়।

বৃহদারণ্যক উপনিষদে লেখা আছে :

অথানেন্দ্রমাত্মগায়ত্বং কিংচারমন্ততেহনৈব তদন্তত ইহ প্রতিষ্ঠিতি
১।৩।১৭।

অর্থাৎ, অনন্তর নিম্নের অন্ন অন্নাদিকে গান করিয়া লাভ করিয়াছিলেন। কেননা, যে-কিছু অন্ন ভুক্ত হয় তা ইহার দ্বারা ই ভুক্ত হয়, ইহাতে (অন্নতে) প্রতিষ্ঠিত থাকে।

পানের সাহায্যেই যে অন্ন লাভ করা গিয়েছে-এ-কথা উপনিষদের ঋষিদের মনগড়া কথা নয়। তাঁরা লিখছেন, স্বয়ং দেবতারাও এই কথাটি স্বীকার করে গিয়েছেন। বৃহদারণ্যকে তাই বলা হয়েছে :

তে দেবা অক্রবরোভাবকা ইদং সর্বং বনমঃ তদাশ্রয়ন আগাসীরহু নোৎস্মিন্ন
আভজ্ঞেতি... ১১৩।১৮।

অর্থাৎ, সেই দেবগণ বলিলেন, এ-পর্যন্ত এই যে অন্ন সেই অন্নকে নিজের স্তম্ভ গান
করিয়া লাভ কুরিয়াছ। এখন (পশ্চাৎ) আমাদের সেই অন্ন অংশী করো...

তাহলে দেখা যাচ্ছে, উপনিষদের যুগ পর্যন্ত খোদ দেবতারাও মানতেন
যে অন্নলাভার্থে গানের কার্যকারিতা আছে। গান শুধুমাত্র অবসর-বিনোদন
নয়, উৎপাদন-পদ্ধতির অঙ্গও।

অন্নলাভের সঙ্গে গানের কোনো যোগ থাকা সম্ভব কিনা এ-বিষয়ে
আজকের দিনে আমার-আপনার একটা মত থাকতে পারে, আছেও নিশ্চয়ই।
কিন্তু আমাদের বর্তমান আলোচনা মোটেই তা নিয়ে নয়। আমরা শুধু দেখতে
চাইছি, প্রাচীনদের ধারণা অনুসারে এ-রকম কোনো যোগাযোগ মানা
দরকার কিনা।

প্রাচীনদের ধারণায় গানের সঙ্গে অন্নের যোগটা যে কতো ঘনিষ্ঠ তার
অস্বাভাব পরিচয় উপনিষদেই দেখতে পাওয়া যায়। উপনিষদের ঋষিরা
উদগীথ শব্দটিকে কী ভাবে বিশ্লেষণ করতে চান তাই দেখুন। ছান্দোগ্য-
উপনিষদে বলা হয়েছে, এই উদগীথের অক্ষরগুলিকে সম্যকভাবে বুঝতে
হবে (উপাসীত) :

ধলুদীধাক্ষরাণ্যুপাসীতোনীথ ইতি প্রাণ এবোৎ প্রাণেন হ্যভিষ্ঠতি বাগ্গীর্বাচো
হ গির ইত্যচক্কেতং বনমঃ সর্বং হিতম্ ১১৩।৬।

অর্থাৎ, অনন্তর উদগীথের অক্ষরসমূহকে উপাসীত। উদগীথ এই : প্রাণই হইল
উৎ অক্ষর, কেননা, প্রাণের দ্বারাই উদ্ভিষ্ট হয়। বাক্-ই হইল গী অক্ষর,
(কেননা) বাক্কেই গী বলা হয়। অন্নই হইল বনমঃ এই অক্ষর, (কেননা) এই
সমুদয় অর্থেই অবস্থিত।

তাহলে, সামগানের ওই উদগীথ বলে নামটিকে ভেঙে দেখলেই দেখতে পাবেন,
তার মধ্যে অন্নের অভাব নেই। এবং এ-কথা একালের কোনো চিন্তাশীলের
কল্পনা নয়—অন্য ঋষিদের দৃষ্টান্ত করা দলিল।

সামগানের সঙ্গে অন্নের সম্পর্ক নিয়ে উপনিষদে আরো কথা লেখা
আছে। সামগানের চতুর্থ পর্যায়টিকে বলে প্রতিহার—আধুনিক পণ্ডিতের
তর্জমায় response। ছান্দোগ্য-উপনিষদেই প্রসঙ্গ উঠেছে, এই প্রতিহারের
অনুগমনকারী দেবতাটির স্বরূপ নিয়ে। উবস্তি চাক্রায়নকে প্রশ্ন করা
হয়েছিলো, কে সেই দেবতা? প্রশ্নের সর্বটা অবশ্যই খুব কঠিন : এই দেবতাকে

না কেনে উষন্তি চাক্রায়ন যদি প্রতিহার-কর্ম করেন তাহলে তাঁর মাথা কাটা যাবে। উত্তরে উষন্তি চাক্রায়ন যা বলেছিলেন তা সত্যিই বিস্ময়কর :

অরমিতি হোবাচ সর্কীশি হ বা ইমানি ভূতান্নমমেব প্রতিহরমাণানি জীবন্তি সৈবা দেবতা প্রতিহারমম্বায়ত্তা তাং চেদবিদ্বান্ প্রতাহরিয়ো মুর্ধ্বা তে ব্যপতিগ্ধথোক্তস্ত ময়েতি তথোক্তস্ত ময়েতি । ॥১১১১২৥

অর্থাৎ, তিনি বলিলেন, অম্মই সেই দেবতা। এই সমুদয় ভূতই অন্ন আনয়ন করিয়া (প্রতিহরমাণানি=প্রতি+হ+শানচ্=আনয়ন করিয়া) জীবনধারণ করে। সেই দেবতাই প্রতিহারের অম্মগমন করেন। তাহাকে না জানিয়াই আপনি যদি প্রতিহার-কর্ম করিয়া থাকেন তাহা হইলে আপনারই শির নিপতিত হইবে।

উষন্তি চাক্রায়ণের শির নিপতিত হয়েছিলো—এমনতরো কোনো কথা উপনিষদে লেখা নেই। বরং, উষন্তি চাক্রায়ণের সংবাদ ওইখানেই শেষ হলো। তার থেকেই বোঝা যায়, উপনিষদের ওই অংশে তাঁর এই কথাগুলিই উপনিষদের ঋষিদের কাছে এ-বিষয়ে চরম প্রতিপাত্ত ছিলো।

তাহলে, উপনিষদের ওই কুকুরগুলি গানের সঙ্গে—সামগানের সঙ্গে—অন্ন-আহারণের সম্পর্ক উল্লেখ করে এমন কোনো কথা বলছে না যা কিনা সাধারণভাবে উপনিষদের ঋষিদের মতবাদের সঙ্গে খাপ খায় না। বরং, উপনিষদের ঋষিদের চেতনায় এই সম্পর্কের কথাটা যেন এক স্থির বিশ্বাসের মতো—বারবার তা ঘুরে আসছে দেখা যায়।

গান আর কাজ

কিন্তু ব্যাপারটা কী? আমাদের আধুনিককালের ধারণার সঙ্গে এই কথাগুলির সঙ্গতি নেই। আর তা যদি না থাকে তাহলে এগুলিকে বোঝবার একমাত্র উপায় হতে পারে আধুনিক যুগের সামাজিক পরিবেশটিকে ছেড়ে প্রাচীন সমাজের দিকে তেঁরে দেখা, সন্ধান করা যে এমন কোনো সমাজব্যবস্থা সত্যিই সম্ভব কিনা যেখানে গান আর খাদ্য-উৎপাদন সত্যিই অঙ্গাঙ্গি সম্পর্কে সংযুক্ত।

সত্যিই কি ওই রকম কোনো সমাজের স্বরূপ জানা আছে? আছে। সে-সমাজ অবশ্যই খুব পিছিয়ে-পড়া সমাজ—তার আদি ও অকৃত্রিম রূপ ত্রিপুরাই আদিয় সাম্যসমাজ, যদিও সেই আদিয় সাম্যসমাজ ভেঙে যাবার

পরও মানুষের চিন্তায় কাজের সঙ্গে গানের যোগাযোগটির বেশ বহুদিন ধরেই থেকে গিয়েছে।

বিষয়টিকে স্পষ্টভাবে বুঝতে সুবিধে হবে অধ্যাপক জর্জ টমসনের^{১০} রচনা অনুসরণ করলে।

অধ্যাপক টমসন শুরু করছেন একেবারে গোড়ার কথা থেকে। গান বা সংগীতের জন্ম হলো কী করে? এ-কথা বুঝতে হলে ভাবার জন্মবৃত্তান্তও মনে রাখা দরকার। কেননা, বাক বা ভাষা ছাড়া গান হয় না—অন্তত আধুনিক যুগের বিশুদ্ধ যন্ত্রসঙ্গীতের বেলায় যাই হোক না কেন, পুরোনো আমলে ভাষা বাদ দিয়ে গানের কথা ভাষা যায় না। উদগীতের শব্দার্থ-বিলম্বণে শ্রবীরাও বলছেন, বাক-ই গীত^{১১}! কিন্তু ভাবার জন্মবৃত্তান্ত অনুসন্ধান করতে হলে মানুষের জন্মবৃত্তান্ত নিয়েও আলোচনা তুলতে হয়, কেননা, মানুষের পক্ষে পশুজগৎ ছেড়ে আসবার পরিচয় প্রধানত হৃদিক থেকে : হাতিয়ার আবিষ্কার ও ভাষা আবিষ্কার। জানোয়ারেরা হাতিয়ার বানাতে পারে না, কথা কইতে পারে না—পৃথিবীতে শুধুমাত্র মানুষই তা পারে।

মানুষের পক্ষে হাতিয়ার আবিষ্কার এবং ভাষা আবিষ্কার—দুটো খুব স্বতন্ত্র ঘটনা নয়। হাতিয়ারের সাহায্যে মানুষ উৎপাদন-কাজে আত্মনিয়োগ করতে পারলো। কিন্তু গোড়ার দিকে কারুর পক্ষেই এই উৎপাদন-কাজ একাএকা সম্পাদন করা সম্ভব নয়—দশহাত এক হয়ে একসঙ্গে কাজ করেছে। আর এরই দরুন পরস্পরের মধ্যে চিন্তার আদান-প্রদানের প্রয়োজন দেখা দিলো—সেই তাগিদেই মানুষের কণ্ঠস্বরের সঙ্গে সংযোজিত হতে লাগলো অর্থ : মানুষ আর জানোয়ারদের মতো চিৎকার করে না, রীতিমতো কথা বলে। পুরো দলের ওই একান্ত দলগত কাজটিকে সুনিয়ন্ত্রিত করবার তাগিদেই মানুষের ভাষা উন্নত হতে লাগলো। তাই গোড়ার দিকে হাতের কাজের সঙ্গে ভাবার সম্পর্ক অজ্ঞান^{১২}।

শিশুরা কথা বলবার সময় খুব বেশি অজ্ঞানি করে। যদি মানবজাতিরও শৈশবকে পরীক্ষা করা যায় তাহলে চোখে পড়ে কথা বলার সঙ্গে হাত নাড়ানোর যোগাযোগটা কতো ঘনিষ্ঠ। আমরাও হয়তো মুখের কথাকে ভালো করে বোঝাবার জন্যে অল্পবিস্তর হাত নাড়াই—অজ্ঞানি করি। কিন্তু অসত্য মানুষদের বেলায় ঠিক তা নয়—অজ্ঞেরা ঘাতে কথাটাকে আরো ভালো করে বুঝতে পারে এইজন্তে হারা হাত নাড়ায় না। কেননা, বৈজ্ঞানিকেরা লক্ষ্য করেছেন যে, ওরা যখন আপন মনে কথা বলে তখনো প্রচুর অজ্ঞানি করে^{১৩}। আমাদের কাছে কথাটাই মুখ্য, অজ্ঞানিটুকু গৌণ। কিন্তু আমাদের পূর্বপুরুষদের কাছে তা নয়। কেননা, হাতের কাজের সঙ্গেই তাদের মুখে ভাষা ফুটেছিলো। আদিম মানুষদের মনস্তত্ত্ব নিয়ে বারাই

গবেষণা করেছেন তাঁরাই বলছেন, ওদের বেলায় মুখের ভাষাটা অনেকাংশেই হাতের অঙ্গভঙ্গির উপর নির্ভরশীল। অধ্যাপক টমসন নজির দিচ্ছেন এ, 'স্মাইথ, রস্ট্রে' প্রভৃতি বৈজ্ঞানিকদের'। অর্থশতাকী আগেই এই সব লোকের ভিত্তিতে বৃশের' প্রমাণ করতে চাইলেন, হাতিয়ার-ব্যবহারের দরুন পেশীগুলিতে যে-কোয় পড়ে তারই প্রতিবর্তী-ক্রিয়া হিসেবে স্বরযন্ত্রের প্রতিক্রিয়াটি থেকেই মানুষের গলায় ভাষা ফুটে উঠেছিলো। তারপর, হাতের কাজের যতো উন্নতি হয়েছে ততোই উন্নত হয়েছে স্বরযন্ত্র এবং শেষ পর্যন্ত মানুষের চেতনাও উন্নত হতে হতে একটা পর্যায়ে পৌঁছে দেখা গেলো এই প্রতিবর্তী ক্রিয়াটিকেই তারা সচেতনভাবে ভাবের আদান-প্রদান কাজে নিযুক্ত করতে পারছে।

ঐশ্বর্যের সঙ্গে ভাষার এই সংযোগটিকে আজো খুঁজে পাওয়া যায় ঐশ্বর্য-সঙ্গীত বা 'কাজের গান'-এর মধ্যে। যে-সব দেশে কলকারখানার শব্দে ঐশ্বর্যের কঠোর একেবারে চাপা পড়ে যায় নি সেই সব দেশে ওই ঐশ্বর্য-সঙ্গীত শুনতে পাওয়া একটুও কঠিন নয়'। নৌকো বাওয়ার গান, ধান কাটার গান থেকে শুরু করে ছাদ পেটাবার গান বা ঐশ্বর্যের পক্ষে প্রকাণ্ড ভারি কিছু টানবার সময়কার গানগুলোকে একটুখানি নজর করলেই বোঝা যাবে, এ-সব ক্ষেত্রে কাজ শুধুমাত্র হাতের উপর নির্ভর করছে না, ভাষার উপরও নির্ভর করছে, অবশ্যই, সে-ভাষার সঙ্গে সংযোজিত হয়েছে অর। তারই নাম গান। এ-গান মোটেই অবসর-বিনোদন নয়—কাজের অঙ্গ। বিশজন ঐশ্বর্য মিলে যখন একটা ভারি কাজ করছে তখন সর্দার দাঁড়িয়ে গানের দায়িত্ব নিয়েছে এবং সে নিজে কাজে হাত লাগাচ্ছে না বলে বাকি ঐশ্বর্যদের মনে কোনো বিক্ষোভ নেই। কেননা, তার ওই গানের দরুনই বাকি বিশজনের পক্ষে অমন ঐশ্বর্যসাধ্য কাজটাও সহজসাধ্য হয়। গান এখানে ঐশ্বর্যকে সাহায্য করছে—সবাইকেই একসঙ্গে একতালে একটি কাজ করবার অবস্থার এনে প্রত্যেকেরই ঐশ্বর্যলাভ করছে।

অসভ্য মানুষদের মধ্যে এই ঐশ্বর্য-সঙ্গীতের তাৎপর্য আরো অনেক স্পষ্টভাবে চোখে পড়ে। যখনই তারা কোনোরকম ঐশ্বর্যসাধ্য কাজে লিপ্ত হয় তখনই যেন স্বতঃস্ফূর্তভাবেই তাদের মুখে গান জেগে ওঠে। মেয়েরা দৈনন্দিন কাজ গান ছাড়া করতে পারে কিনা সন্দেহ'।

বৃশের প্রমাণ করতে চেয়েছেন যে, কাজের ভাল থেকেই মানুষের ভাষার উন্নতির জন্ম হয়েছে। তাঁর সিদ্ধান্ত আরো স্পষ্টভাবে প্রমাণিত হয়েছে পরবর্তী কালের গবেষণার।

গান-কাজ-নাচ

কিন্তু প্রমসঙ্গীতের তাৎপর্য—গানের সঙ্গে কাজের আদিম যোগাযোগটির রহস্য—স্পষ্টভাবে বুঝতে হলে আরো কয়েকটি দিকে নজর রাখা দরকার।

প্রথমত, অসভ্য মানুষদের মধ্যে—এবং পিছিয়ে-পড়ে-থাকা সভ্য মানুষদের মধ্যেও—কাজের সঙ্গে শুধুমাত্র গানেরই যোগাযোগ নয়। তাছাড়াও নাচের যোগাযোগ। বস্তুত, আদিতে নাচ ছাড়া গান সম্ভবই নয়। কিংবা, ঘুরিয়ে বললে বলা যায়, আদিম মানুষদের মধ্যে নাচ-কাজ-গান—সবশুদ্ধ একসঙ্গে মিশে একাকার হয়ে রয়েছে^{১১}। তার মধ্যে কতোটা ঠিক নাচ, কতোটুকু নিছক কাজ এবং কতোটুকু শুধুমাত্র সংগীত—এ-ধরনের তফাত করবার চেষ্টাই কৃত্রিম।

দ্বিতীয়ত, এই যে নাচ-কাজ-গান—এর তাৎপর্যটুকু বিচার করলে দেখতে পাওয়া যায় মানুষের পিছিয়ে-পড়া অবস্থায় উৎপাদন-কাজের পক্ষে নাচগান বাহ্যিক তো নয়ই, বরং অনিবার্যভাবেই উদ্দেশ্যমূলক ও প্রয়োজনীয়^{১২}।

এই দ্বিতীয় কথাটিকে মনে না রাখলে ছান্দোগ্য-বর্ণিত কুকুরদের সামগান কিছুতেই বোঝা যাবে না। তাই এই বিষয়টিকেই বিশ্লেষণ করে এগোবার চেষ্টা করা যাক।

উৎপাদন-কৌশলের একেবারে প্রাথমিক পর্যায়ে দশজন মিলে একসঙ্গে একই কাজে হাত না লাগালে কাজটাই অসম্ভব। তার কারণ, কাজের হাতিয়ার তখন এমনই স্থূল যে কারুর পক্ষেই একা একটি পুরো কাজ করবার উপায় নেই। তাই সে-অবস্থায় নিজে নিজে কোনো কাজ করবার কথা ওঠে না, কাজ যা তা ওই পুরো দলটিরই।

কিন্তু প্রকৃতির সঙ্গে সংগ্রাম করতে করতেই মানুষের হাতিয়ার ধারালো হয়েছে, উন্নত হয়েছে তার উৎপাদন-কৌশল।

উন্নতির একটা পর্যায়ে পৌঁছে দেখা গেলো একজন মানুষ নিজে একটা গোটা কাজ করতে শিখেছে। ওই একটি কাজের জন্তে দশজনে আর একসঙ্গে হাত লাগাতে বাধ্য নয়। প্রত্যেকেই যে-বার কাজ করতে পারে। কিন্তু তাই বলে বৌধ-প্রেরণার প্রয়োজন যে মিটলো তা নিশ্চয়ই নয়। প্রত্যেকেই নিজের নিজের কাজ করবে, কিন্তু সকলে মিলে দল হিসেবে কাজ করবে। বরং যে-বার নিজের কাজের দায়িত্ব নিতে পারবার দরুনই বৌধ-প্রেরণার প্রয়োজনটা বাড়বার কথা। এখন আর দশ-হাত প্রত্যক্ষভাবে এক জায়গায় মিলছে না, তাই মনের দিক থেকে প্রত্যেকের কাছেই সাহসের আর বিশ্বাসের চাহিদাটা বেশি হয়েছে।

কিসের সাহস ? কোন ধরনের বিশ্বাস ?

যদিও একজনের নিজের উপর গোটা কাজটার দায়িত্ব পড়েছে তবুও আসলে সে একা নয়—দলের সবাই তার সঙ্গেই রয়েছে। তারই সাহস।

কোন বিশ্বাস থেকে এ-ধরনের সাহস পাওয়া সম্ভব ? যাহু বিশ্বাস।

কাজে বেরুবার আগে সবাই মিলে এক হয়ে একই কামনা করবে।

শুধু তাই নয়, সবাই মিলে এক হয়ে একসঙ্গে দেখবে ওই কামনাটি সফল হবার ছবি।

কাজ শুরু হবার আগেই কামনা সফল হবার এই ছবিটি কেমন করে দেখতে পাওয়া সম্ভব ? বাস্তবে নয় নিশ্চয়ই। কল্পনায়। আর কল্পনায় ওই ছবিটি দেখবার জন্তেই আদিম মানুষের পক্ষে নাচ-গানের আয়োজন : পুরো দলকে ডাক দিয়ে তারা একসঙ্গে মিলে নাচবে আর গান করবে—নাচটার আগাগোড়াই হলো কামনা সফল হবার অমুকরণ, গানটার আগাগোড়াই হলো কামনা সফল হবার অমুকরণ। এইভাবে কামনা সফল হবার ছবিটি দেখতে দেখতে পুরো দল মেতে উঠবে, মেতে উঠে কাজে বেরুবে। দলের মাতন—সে তো আর যেমন-তেমন নয়। সেই সাহসে বুক বেঁধে বেরুতে পারলে কেউই আর নিরুপায় নয়, দুর্বল নয়। অর্থাৎ কিম্বা, ওই নিরুপায়-বোধ বা দুর্বলতা-বোধটি মন থেকে কেটে যায়।

আজো পৃথিবীর আনাচে-কানাচে যে-সব মানুষের দল পিছিয়ে-পড়া অবস্থায় টিকে রয়েছে তাদের চেতনায় কাজের সঙ্গে নাচ-গানের সম্পর্কটা কী রকম তাই দেখা যাক।

ক্রীমতী জেন হ্যারিসন বলেছেন :

When a savage wants sun or wind or rain, he does not go to church and prostrate himself before a false god ; he summons his tribe and dances a sun dance or a wind dance or a rain dance. When he would hunt and catch a bear, he does not pray to his god for strength to outwit and outmatch the bear, he rehearses his hunt in a bear dance.^{১১}

আদিম মানুষ যখন রোদ, হাওয়া বা বৃষ্টি চায় তখন সে দেবালয়ে গিয়ে কোনো অলৌকিক দেবতার পারে লুটিয়ে পড়ে না। সে ডাক দেয় নিজের গোষ্ঠীকে এবং রোদের নাচ বা হাওয়ার নাচ বা বৃষ্টির নাচ নাচতে শুরু করে। ভালুক শিকার করবার আগে ভালুকটিকে হারিয়ে দেবার জন্তে সে তার দেবতার কাছে শক্তি ভিক্ষা করে না ; ভালুক নাচ নেচে শিকারের মহড়া দিচ্ছে দেব।

ক্রীমতী জেন হ্যারিসন^{১১} দেখিয়ে চলেছেন, মেক্সিকোর উয়াহুইমারে শাসনের

মানুষদের মধ্যে ‘নাচা’ আর ‘কাজ-করা’—দুটি বিষয় বোঝাবার জন্তে দুটি দৃষ্টান্ত শব্দ নেই। একই শব্দের ওই রকম দুটো মানে। দলের নাচে যোগ না দিয়ে যদি কোনো ছোকরা বসে থাকে তাহলে বুড়োরা তাকে ধমক দিয়ে বলবে, কুঁড়ের মতো বসে না থেকে কাজে লাগছো না কেন? ব্যয়স বাড়ি বোঝাবার জন্তে ওরা বলে, নাচের সংখ্যা বাড়ি। দলের নাচে যোগ না দিতে পারলে মানুষ কপাল চাপড়ে বলে, এ-রকম অকর্মণ্য হয়ে বেঁচে থেকে লাভ কী?

নাচ-গানের সঙ্গে কাজের এই যে যোগাযোগ এর মূলে রয়েছে আদিনি মানুষদের একটি অদ্বুত বিশ্বাস। তার নাম যাহুবিব্বাস—ইংরেজীতে বলে ম্যাজিক। কী রকমের বিশ্বাস? কল্পনায় প্রকৃতিকে জয় করতে পারলে বাস্তব ভাবে প্রকৃতিকে জয় করাও সত্যিই সম্ভবপর হবে। কল্পনায় জয় করা মানে কী? জয়ের একটা নকল তোলা,—কামনা সফল হয়েছে তারই যেন অভিনয় করা। আকাশে বৃষ্টি চাইলে ওরা দলের সবাইকে ডাক দিয়ে শুরু করবে বৃষ্টির নাচ: আকাশে জলের ছিটে ছুঁড়ে বৃষ্টির নকল তুলবে, বাজনা বাজিয়ে নকল করবে মেঘের ডাক, আর ওরা ভাববে এইভাবে কামনা সফল হওয়ার নকল করে সত্যিই বৃষ্টি কামনাকে সফল করা সম্ভব হবে।

ওদের কাছে, আসল কাজের সঙ্গে যাহুবিব্বাসের তফাতটা তেমন স্পষ্ট নয়। যাহুবিব্বাস ছাড়া ওদের পক্ষে বাঁচাই কঠিন—কেননা, ওদের হাতিয়ারের অবস্থা এমনই করুণ যে, মন থেকে অস্তুত দুর্বলতা-বোধটুকু দূর করবার চেষ্টা করা দরকার। দুর্বলতা-বোধকে দূর করবার কৌশল ওই যাহুবিব্বাস। আর এই যাহুবিব্বাসই হলো ওদের নাচ-গানের ষোলো আনা।

মাওরিদের^১ মধ্যে এক রকমের নাচ আছে। তাকে বলে আলুর নাচ। ফসলের জন্তে পূব-হাওয়ার দরকার। তাই ওদের দলের তরুণী মেয়েরা ক্ষেতে গিয়ে নাচতে শুরু করে। নাচের আগাগোড়াই হলো ঝড় আর বৃষ্টি আর ফুলফোটা আর ফসল-ফলার অল্পকরণ। নাচতে নাচতে তারা গান গাইতে শুরু করে, গানের মধ্যে কামনার প্রকাশ: চারাগুলি যেন তাদেরই অল্পকরণ করে। অর্থাৎ, ওই মেয়েরা বাস্তবে বা চার তাই কল্পনায় কৃষ্টিয়ে তোলে নাচের দোলার, গানের কথায়। দৃষ্টান্তটি সম্বন্ধে অধ্যাপক জর্জ টমসনের মন্তব্যটুকু ভালো করে দেখা দরকার। তিনি বলছেন, আলুর উপর ওই নাচের কোনো প্রত্যক্ষ প্রভাব নিশ্চয়ই সম্ভব নয়, কিন্তু যে-মেয়েরা নাচছে তাদের নিজেদের উপর নাচটির যথেষ্ট প্রভাব পড়তে বাধ্য। নাচতে নাচতে তাদের মনে বিশ্বাস জন্মেছে যে এরই দরুন চারাগাছগুলি রক্ষা পাবে। তারপর ওই বিশ্বাসের উপর নির্ভর করে তারা যখন গাছগুলির পরিচর্যা করতে লাগলো তখন তাদের আত্মবিশ্বাস আর শক্তিসামর্থ্য চের বেড়ে

গিয়েছে। তাই শেষ পর্বস্তু ফসলের উপরও নাচটার প্রভাব পড়ে বই কি। এই নাচেরই দরুন বহির্বাস্তবের প্রতি মেয়েদের মনের ভাবটা বদলায়, কলে পরোক্ষভাবে এই নাচই বহির্বাস্তবকেও বদল করে^{১০২}।

ঠিক একই বিষয় চোখে পড়ে বাংলা দেশের ব্রতগুলির মধ্যে— অবশ্যই, অবনীন্দ্রনাথ ঠাকুর যেগুলিকে বলছেন খাঁটি মেয়েলি ব্রত, এবং যেগুলি কিনা, তাঁর ধারণায়, “পুরাণেরও পূর্বেকার বলে বোধ হয়”^{১০৩}। অবনীন্দ্রনাথের একটি বর্ণনা দেখুন :

এমনি শস্পাতার ব্রত। সেখানে আমরা দেখি মানুষ শক্তের কামনা করছে; কিন্তু সেই কামনা সকল করবার জেঙ্গে সে যে নিশ্চেষ্টভাবে কোনো দেবতার কাছে ছোড়াহাতে ‘দাঁও দাঁও’ করছে তা নয়; সে যে-ক্রিয়াটা করছে তাতে সত্যিই ফসল ফলিয়ে যাচ্ছে এবং ফসল ফলার যে আনন্দ সেটা নাচ গান এমনি নানা ক্রিয়ায় প্রকাশ করছে। বর্ধমান অঞ্চলের মেয়েদের মধ্যে এই শস্পাতার ব্রত বা ভাঁজো, ভান্ডবাসের মন্বনবধী থেকে আরম্ভ হয়ে পরবর্তী গুজরাটদেশে শেষ হয়। মন্বনবধীর পূর্বদিন পঞ্চমী তিথিতে পাঁচ রকমের শস্ত—মটর, মুগ, অড়হর, কলাই, ছোলা—একটা পাত্রে ভিজিয়ে রাখা হয়; পরদিন বধীপুজায় এইগুলি নৈবেদ্য দিয়ে বাকি শস্ত সরষে এবং ইদুরমাটির সঙ্গে যেখে একটি নতুন সরাতে রাখা হয়; বাদশী পর্বস্তু মেয়েরা দ্বান করে প্রতিদিন এই সরাতে অন্ন অন্ন জল দিয়ে চলে; চার-পাঁচদিন পরে যখন শস্ত সব অঙ্কুরিত হতে থাকে তখন জানা যায় এ-বৎসর শস্ত প্রচুর হবে এবং মেয়েরা তখন শস্ত উৎসবের আয়োজন করে। ইন্দ্রবাদশীতে এই উৎসব; চাঁদের আলোতে উঠানের মাঝখানে এই অঙ্কুঠান। নিকোনো বেদীর উপর ইন্দ্রের বজ্রচিহ্ন দেওয়া আলপনা; কোথাও মাটির ইন্দ্রমূর্তিও থাকে। এই বেদীর চারিদিকে, পাড়ার মেয়েরা সকলে আপন-আপন শস্পাতার সরাগুলি সাজিয়ে দেয়, তারপর সাত-আট থেকে কুড়ি-পঁচিশ বছরের মেয়েরা হাত ধরাধরি করে বেদীর চারদিক ঘিরে নাচগান শুরু করে। উঠানের এক অংশে পর্দার আড়ালে বাতকর তাল দিতে থাকে :

ভাঁজো লো কলকলানী, মাটির লো সরা,

ভাঁজোর গলায় দেবো আমরা পঞ্চমূলের মালা।...

এরপর ছুই দলে ভাগ হয়ে মুখেমুখে ছড়াকাটাকাটি করে।...সমস্ত রাত ছুই দলের নাচগান ছড়াকাটাকাটির উপরে চাঁদের আলো, তারার ঝিকিমিকি।...

এরপর রাজিশেব, মেয়েরা আপন-আপন শস্পাতার সরা মাধায় নিয়ে গুহুরে কিংবা নদীতে বিলম্বন দিয়ে ঘরে আসে। এখানে শক্তের উপাসনার কামনা সরাতে শস্তবণন ক্রিয়া থেকে আরম্ভ হলো এবং অঙ্কুঠান শেষ হলো উৎসবের দ্ব্যঙ্গীতে...^{১০৪}

ব্রত-প্রসঙ্গে অবনীন্দ্রনাথ ঠাকুর

ভারতীয় সংস্কৃতির ইতিহাস পুনর্গঠন করবার মালমশলা হিসেবে বাংলার এই ব্রতগুলি সত্যিকার অমূল্য। এমনকি, এই একান্ত লোকায়তিক অমূল্যত্বগুলির সাহায্যেই বৈদিক সাহিত্যের নানান দুর্বোধ্য তথ্য বোঝবার সম্ভাবনা রয়েছে। এ-বিষয়ে অবনীন্দ্রনাথের মন্তব্য বিশেষ করে মনে রাখা দরকার :

খাঁটি মেয়েলি ব্রতগুলিতে তার ছড়ায় এবং আলপনার একটা জাতির মনের, তাদের চিন্তার, তাদের চেষ্টার ছাপ পাই। বেদের সূক্তগুলিতেও সমগ্র আর্থজাতির একটা চিন্তা, তার উত্তম উৎসাহ ফুটে উঠেছে দেখি। এ-দু'-এরই মধ্যে লোকের আশা আশঙ্কা চেষ্টা ও কামনা আপনাকে ব্যক্ত করেছে এবং দু'-এর মধ্যে এইজন্মে বেশ একটা মিল দেখা যাচ্ছে। নদী সূর্য এমনি অনেক বৈদিক দেবতা, মেয়েলি ব্রতেও দেখি এঁদেরই উদ্দেশ্যে ছড়া বলা হচ্ছে।^{১০০}।

অবনীন্দ্রনাথ দেখাচ্ছেন, বৈদিক সূক্তে উষাকে, নদীসকলকে উদ্দেশ্য করে যে-রকম কবিতা রচনা হয়েছিলো খাঁটি মেয়েলি ব্রতগুলির মধ্যে প্রায় তারই পুনরুজ্জীর্ণ পাওয়া যায়।^{১০১}। এবং এই প্রসঙ্গেই মনে রাখা দরকার আর্থ-অনার্থ মতবাদ সাধারণত আমাদের পণ্ডিতমহলে যে বিভ্রান্তি সৃষ্টি করে থাকে অবনীন্দ্রনাথের মন্তব্য তা থেকে সম্পূর্ণ মুক্ত :

আর্থ এবং আর্থপূর্ব দু'জনেরই সম্পর্ক যে-পৃথিবীতে তারা জন্মেছে তাকেই নিয়ে, এবং দু'জনেরই কামনা এই পৃথিবীতেই অনেকটা বদ্ধ ধন ধান সৌভাগ্য স্বাস্থ্য দীর্ঘজীবন এমন সব পার্থিব জিনিস ; দু'জনে ব্রত করছে বা কামনা করে সেটা দেখলে এটা স্পষ্টই বোঝা যাবে, কেবল পুরুষের চাওয়া আর মেয়েদের চাওয়া, বৈদিক অমূল্য পুরুষের আর ব্রত অমূল্য মেয়েদের, এই বা প্রভেদ। ঋষিরা চাচ্ছেন—ইন্দ্র আমাদের সহায় হোন, তিনি আমাদের বিজয় দিন, শত্রুরা দূরে পলায়ন করুক, ইত্যাদি ; আর বাঙালির মেয়েরা চাইছে—‘রণে রণে এয়ো হব, জনে জনে স্ত্রয়ো হব, আকালে লক্ষ্মী হব, সময়ে পুত্রবতী হব’। এর সঙ্গে পৃথিবী-ব্রতের শাস্ত্রীয় প্রণাম-মন্ত্রটি দেখি—

বহুমাতা দেবী গো। করি নমস্কার।

পৃথিবীতে জন্ম যেন না হয় আমার।

এই যে পৃথিবীর বা-কিছু তার উপরে ঘোর বিতুষ্কা এবং ‘গোক’লে গৌরুলে বাস, গরুর মুখে দিয়ে ঘাস আমার যেন হয় স্বর্গে বাস’—এই অস্বাভাবিক প্রার্থনা ও স্বপ্ন, এটা যেনেরও নয়, ব্রতেরও নয়। বৈদিক সূক্তগুলি আর ব্রতের ছড়াগুলিকে আমাদের রূপকথার বিহীন বিহীন ছাটির সঙ্গে তুলনা করা যেতে পারে। দু'জনেই পৃথিবীর, কিন্তু বেদসূক্তগুলি ছাড়া ও স্বাধীন, উদার পৃথিবীর গান ;

আর ত্রতের ছড়াগুলি বেন নীড়ের ধারে বসে ধন সবুজের আড়ালে পক্ষীমাতার
কাকলি—কিন্তু ছুই গানই পৃথিবীর সুরে বাঁধা।^{১০১}

অবনীন্দ্রনাথ লক্ষ্য করেছেন, ত্রতের সঙ্গে বেদের সাদৃশ্য সত্ত্বেও একটি মৌলিক
অমিল রয়েছে : বৈদিক অমুষ্ঠান পুরুষদের আর ত্রত অমুষ্ঠান মেয়েদের।
বামাচার-প্রসঙ্গেও আমরা এই রকমই একটি প্রভেদ লক্ষ্য করেছি : বৈদিক
সাহিত্যে বামাচারের স্মারকগুলি পুরুষপ্রধান, লোকায়তিক বামাচার স্ত্রীপ্রধান।
এই প্রভেদের কারণ ঠিক কী—সে প্রশ্নের আলোচনায় পরে ফিরতে হবে।
আশাতত, সাদৃশ্যের দিকটিতেই মনোযোগ দেওয়া যাক। অবনীন্দ্রনাথ
বলছেন, ছুই গানই পৃথিবীর সুরে বাঁধা, ছু'-এর মূলেই কামনা হলো এই
পৃথিবীতেই অনেকটা বন্ধ ধন ধান সৌভাগ্য স্বাস্থ্য দীর্ঘজীবন এমন সব পার্থিব
জিনিস। দার্শনিক পরিভাষায়, ছুই-ই প্রাক-অধ্যাত্মবাদ, প্রাক-ভাববাদ।
আমাদের যুক্তি অনুসারে তার কারণ অস্পষ্ট নয় : ছু'-এর উৎসেই রয়েছে
প্রাগ-বিভক্ত সমাজ-জীবন। যে-চেতনায় প্রাগ-বিভক্ত সমাজ-জীবন
প্রতিফলিত তার মধ্যে অধ্যাত্মবাদের বিকাশ হবার অবকাশ নেই।

ত্রতের মধ্যে সমাজ-জীবনের কোন পর্যায়ের প্রতিচ্ছবি, সে-প্রশ্ন অবশ্য
অবনীন্দ্রনাথ তোলেন নি। কিন্তু তবুও তাঁরই নানা মন্তব্য আমাদের এগিয়ে
নিয়ে যায় ত্রতের সঙ্গে প্রাগ-বিভক্ত সমাজের যোগাযোগ অন্বেষণ করবার
দিকে। প্রথমত, তিনি বলছেন, এই আদি অকৃত্রিম ত্রতগুলি অতি প্রাচীন—
আর্যরা এ-দেশে আসবার আগে থাকতেই এ-দেশের সাধারণ মানুষের মধ্যে
প্রচলিত ছিলো।^{১০২} ত্রতগুলি যদি সত্যিই অতো পুরোনোকালের হয় তাহলে
তার মধ্যে সমাজ-বিকাশের অতি প্রাচীন পর্যায়ের প্রতিচ্ছবিই খুঁজে পাওয়া
সম্ভাব্য। দ্বিতীয়ত, বাংলা দেশের এই ত্রতগুলিকে বোঝবার কৌশল
হিসেবে তিনি যে-পদ্ধতির কথা বলছেন তারও ইঙ্গিতটা একই রকম :
পৃথিবীর অন্ত্যস্ত দেশে আজো যে-সব মানুষ সমাজ-বিকাশের অনেক আদিম
পর্যায়ে পড়ে রয়েছে তাদের আচরণ থেকে এগুলিকে বোঝবার সূত্র পাওয়া
যাবে। বস্তুত, বাংলা দেশের লক্ষ্মীত্রতটি বোঝবার ক্ষেত্রে অবনীন্দ্রনাথ প্রশান্ত
মহাসাগরের ওপারের মেক্সিকো, পেরু প্রভৃতি দেশের অনাৰ্যদের^{১০৩} আচরণ
থেকেই আলো সংগ্রহ করছেন। বাংলার ত্রতের সঙ্গে এ-জাতীয়
আদিবাসীদের ক্রিয়াকর্মের যদি মিল থাকে তাহলে নিশ্চয়ই অনুমান করবার
সুযোগ থাকে যে, ছু'-এর মূলেই অমূরুপ সমাজ-বাস্তব। তৃতীয়ত, ত্রতের সঙ্গে
প্রাগ-বিভক্ত সমাজের সম্পর্কের ইঙ্গিত অবনীন্দ্রনাথের নিম্নোক্ত মন্তব্যের
মধ্যে স্পষ্ট ভূঁই উঠতে দেখা যায় :

একজন মানুষের কামনা এবং তার চরিতার্থতার ক্রিয়া, ব্রত-অহুষ্ঠান বলে ধরা যায় না। যদিও ব্রতের মূলে কামনা এবং চরিতার্থতার অঙ্গ ক্রিয়া, কিন্তু ব্রত তখন যখন দশে মিলে এককাজ এক-উদ্দেশ্যে করছে। ব্রতের মোটামুটি আদর্শ এই হলো—একের কামনা দশের মধ্যে প্রবাহিত হয়ে একটা অহুষ্ঠান হয়ে উঠেছে। একের সঙ্গে অঙ্গ দশজনে কেন যে মিলছে, কেন যে একের অঙ্গকরণ দশে করছে, সেটা দেখবার বিষয় হলেও আমরা সে-সব জটিল প্রশ্নে এখন যাবো না। একজনকে দিয়ে নাচ চলে কিন্তু নাটক চলে না, তেমনি একজনকে দিয়ে উপাস্ত দেবতার উপাসনা চলে কিন্তু ব্রত অহুষ্ঠান চলে না। ব্রত ও উপাসনা দুই-ই ক্রিয়া—কামনার চরিতার্থতার অঙ্গ; কিন্তু একটি একের মধ্যে বদ্ধ এবং উপাসনাই তার চরম, আর একটি দশের মধ্যে পরিব্যাপ্ত—কামনার সকলতাই তার শেষ—এই তফাত’’’।

একের সঙ্গে অঙ্গ দশজনে কেন মিলছে—অবনীন্দ্রনাথ সেই জটিল প্রশ্নে গেলেন না; কিন্তু এসমস্যার সমাধান না হওয়া পর্যন্ত ব্রতের সমস্তা জটিল হয়েই থাকবে। তিনিই যে পথের নির্দেশ দিয়েছেন সেই পথে অগ্রসর হলে আমরা হয়তো এই প্রশ্নেরও উত্তর পেয়ে যাবো। তাই আমরা এখানে আর একটি প্রশ্ন তুলতে চাই: পৃথিবীর আনাচে-কানাচে আজো যে-সব আদিম মানুষের দল বেঁচে রয়েছে তাদের সম্বন্ধে সাধারণভাবে এমন কোনো কথা জানা আছে কিনা যার সাহায্যে ওই প্রশ্নের উত্তর পাওয়া যাবে, বোঝা যাবে একের সঙ্গে অঙ্গ দশজনে কেন মিলছে।

এ-বিষয়ে শ্রীমতী জেন হ্যারিসনের’’’ গবেষণা থেকে মূল্যবান তথ্য পাওয়া যায়:

One element in the rite we have already observed, and that is that it be done collectively, by a number of persons feeling the same emotion. A meal digested alone is certainly no rite; a meal eaten in common under the influence of a common emotion, may, and often does, tend to become a rite.

Collectivity and emotional tension, two elements that tend to turn the simple reaction into a rite, are—specially among primitive peoples—closely associated, indeed scarcely separable. The individual among savages has but a thin and meagre personality... He may make by himself excited movements, he may leap for joy, for fear; but unless these movements are made by the tribes together they will not become rhythmical; they will probably lack intensity and certainly permanence.

আদিম অহুষ্ঠানের (rite) একটি অঙ্গ আমরা ইতিপূর্বেই দেখেছি; সেটি হলো তার সম্পাদন বোধভাবে করা দরকার,—একাধিক মানুষ একই আবেগে অহুস্তব করবে। একাএকা খেতে বসলে তা কখনো অহুষ্ঠান হবে না; একই আবেগের বশে একসঙ্গে খেতে বসলে তা অহুষ্ঠান হতে পারে এবং প্রায়ই দেখা যায় তা অহুষ্ঠান হয়ে উঠেছে।

বিশেষত, আদিম মানুষদের মধ্যে দেখা যায় যে-ছুটি উপাদান সাধারণ ক্রিয়াকে যত্নে পরিণত করতে চায়,—অর্থাৎ, বোধভাব আর আবেগের চাপ—ঘনিষ্ঠ সম্বন্ধে সংযুক্ত ও এমনকি অবিচ্ছেদ্য। আদিম মানুষদের মধ্যে ব্যক্তির ব্যক্তিত্ব নেহাতই কীর্ণ...। সে হয়তো একাএকা উত্তেজিত অঙ্গভঙ্গি করতে পারে, লাক্ষ্যে উঠতে পারে আনন্দে, ভয়ে; কিন্তু পুরো গোষ্ঠী যতোকর্ণ না এই ক্রিয়ায় মেতে ওঠে ততোকর্ণ তা ছন্দোময় হবে না; তার মধ্যে সম্ভবত তীব্রতা থাকবে না, স্থায়িত্ব তো নয়ই।

তাহলে ত্রুতের ওই বৈশিষ্ট্যটিকে—একের সঙ্গে অল্প দশজনে কেন মিলাছে তা—বুঝতে পারবার মূলমন্ত্র পাওয়া যাবে আদিম মানুষদের আচরণ থেকেই। আদিম সমাজে একের কোনো সন্তা নেই, একার পরিচয়টা নেহাতই কীর্ণ। তারা দশে মিলে একসঙ্গে এক হয়ে যখন কিছু করে তখনই কাজটি সম্ভাবিত হয়ে ওঠে এবং এই দিক থেকেই বুঝতে পারা যায় আদিম সমাজ-জীবনে বাহুবিশ্বাসের উপযোগিতাটুকুও। মনে রাখতে হবে দশজনে মিলে একই সঙ্গে একই কথা ভাবছে, একই কাজ করছে। তাদের চোখের সামনে ছলছে কামনা সকল হবার ছবি। একার সামনে নয়। একের সামনে নয়। দশজনে এক হয়েছে। একই কথা ভাবছে। একই ছবি দেখছে। দেখতে দেখতে মেতে উঠছে পুরো দলটা। দলের মাতন—সে তো আর যেমন-তেনন নয়। কামনা সকল হবার ছবিটা অবশ্যই কাল্পনিক, কিন্তু পুরো দলটির পক্ষে ওই ভাবে মেতে ওঠাটা নিশ্চয়ই কাল্পনিক নয়। আর তারই সাহায্যে কামনাকে বাস্তবভাবে সকল করবার চেষ্টাও অনেকখানি সকল হতে পারে বই কি।

অবনীন্দ্রনাথ ঠাকুর ত্রুতের যে-সব দিকগুলির প্রতি আমাদের দৃষ্টি আকর্ষণ করেছেন তার জন্তে আমরা নিশ্চয়ই তাঁর কাছে গভীরভাবে কৃতজ্ঞ থাকবো। কিন্তু যে-দিকগুলির আলোচনা তিনি তোলেন নি সেগুলি সম্বন্ধেও আমাদের পক্ষে উদাসীন থাকবার উপায় নেই। এই দিকগুলির মধ্যে প্রধানতই, ওই বাহুবিশ্বাসের এবং জীবনধারণের পক্ষে সে-বিশ্বাসের উপযোগিতার দিকটি। ত্রুতের প্রাণ-বস্তু হলো বাহুবিশ্বাস—মানুষ বা কামনা করে ত্রুত করছে ত্রুতের মধ্যে সেই কাজটিই সকল হবার একটা নকল করা হচ্ছে, এবং নকল যে করা হচ্ছে তা প্রধানত এই বিশ্বাস থেকেই যে, মানুষ বা করবে প্রকৃতিতে বাস্তবিকই তাই ঘটবে। “র্তাঙ্কো লো

কলকলানী, মাটির লো সরা”—মেয়েরা এই গান করছে মনের আনন্দকে প্রকাশ করবার তাগিদে নয়, তাদের মনে মনে বিশ্বাস যে, ওই ভাবেই ভাঁজো সত্যিই কলকলিয়ে উঠবে, কলবে প্রচুর শব্দ। কিংবা, অবনীন্দ্রনাথ ঠাকুর নিজেকে যেমন বলছেন, “মেক্সিকোতে কোজাগর লন্দীপুজোর মেয়েরা এলোকেশী হয়,—শব্দ যেন এই এলোকেশের মতো গোছাগোছা লম্বা হয়ে ওঠে, এই কামনায়”^{১১২}। কিন্তু শুধু কামনাই নয়, কামনা সকল হওয়ায় বিশ্বাসও। সেই বিশ্বাসই হলো যাহুবিবাস।

প্রাচীন-সমাজে তাই নাচগান অবসর-বিনোদন নয়, সৌন্দর্য উপভোগ নয়। এগুলির উৎসে রয়েছে যাহুবিবাস। এবং এই যাহুবিবাসকে উদ্দেশ্যহীন অন্ধ সংস্কার মনে করাও ভুল হবে। কেননা, যতোদিন পর্যন্ত মানুষের উৎপাদন-কৌশল অমূল্য ততোদিন কৃষকের জন্তেই যাহুবিবাসের অতো প্রয়োজন। এই কারণেই আদিম যুগে গান আর অন্ন-আহারণ সত্যিই আলাদা হয় নি।

সমাজ-বিকাশের সেই রকমই এক প্রাচীন পর্যায়ের ছবি টিকে রয়েছে ছান্দোগ্য-উপনিষদের আলোচ্য অংশটিতে। ছবিটা যে প্রাচীন সমাজেরই তার প্রমাণ হলো মানুষগুলির ওই রকম অন্তত বর্ণনা : কুকুর।

যে-মানবদলকে অমন সরাসরি কুকুর বলে বর্ণনা করা হচ্ছে তাদের কাছে গান অবসর-বিনোদন নয় ; ক্ষুধিবৃত্তির—অতএব, অন্নপ্রাপ্তির—উপায়ই।

অন্ন নো ভগবানাগায়ত্বশনায়ম

আর কোনো দেশের আর কোনো প্রাচীন পুঁথির মধ্যে সংগীতের আদি-তাৎপর্য-সংক্রান্ত এমন স্পষ্ট ও অভ্রান্ত দলিল পাওয়া যায় কিনা খুবই সন্দেহের কথা^{১১৩}। কিন্তু ছান্দোগ্য-উপনিষদের আলোচ্য অংশের তাৎপর্য শুধু এইটুকুই নয়। তাছাড়াও আরো কয়েকটি তাৎপর্য রয়েছে, সেগুলিকে বিশ্লেষণ করবার চেষ্টা করা দরকার।

কামনা ও যাহুবিবাস

যাহুবিবাস থেকেই সংগীতের জন্ম। যাহুবিবাসের মূল কথা হলো, কোনো এক কামনা। এই কামনাকে কল্পনায় সকল করে প্রাচীন মানুষ মনে করেছে যে বাস্তবিকই তা বৃষ্টি সকল হতে চললো।

উপনিষদের ঋষিদের স্মৃতি থেকেও এই আদিম সত্যের উপলব্ধি সত্যিই মুছে যায়নি। ছান্দোগ্য-উপনিষদে বলা হচ্ছে :

...তস্মাদ্ হৈবংবিভূশাতা ক্রমাং ॥১।৭।৮।

কং তে কামগানানীত্যেব হ্বেব কামগানন্তে ব এবং বিবান্ সায গায়তি
সাম গায়তি ॥১।৭।৯।

অর্থাৎ, ...সেই জন্ত এই প্রকার জ্ঞানসম্পন্ন উল্লেখ্য বলিবে: 'তোমার কোন্ কাম্যবস্তুকে গান করিব'? কেননা, যিনি এই প্রকার জানিয়া সামগান করেন তিনি কামগানকে শাসন করেন। হিউম্-এর তর্জমা অল্পসারে: For truly he is the lord of the winning of desires by singing...''

মূলে রয়েছে, 'কামগানন্ত'। শব্দটার মানে কী? মূলে রয়েছে, 'কামম্ আগায়ানি'। কথাগুলির মানে কী? যদি গান সম্বন্ধে আধুনিক যুগের ধ্যানধারণাকেই একমাত্র সম্বল করে উপনিষদের এই ধরনের উক্তিগুলি বোঝবার চেষ্টা করা হয় তাহলে সে-চেষ্টা সফল হবার সম্ভাবনা নেই। অপরপক্ষে, আজো পৃথিবীর আনাচে-কানাচে যে-সব মানুষের দল সমাজ-বিকাশের প্রাচীন পর্যায়ে আটকে পড়ে রয়েছে তাদের সম্বন্ধে সাধারণ ভাবে জানতে-পারা তথ্যকে অবলম্বন করে যদি এ-জাতীয় উক্তি বোঝবার চেষ্টা করা যায় তাহলে তার তাৎপর্য উদ্ধার করা এতোটুকুও কঠিন হবে না। কেননা, সমাজ-বিকাশের ওই প্রাচীন পর্যায়ে পড়ে-থাকা মানুষগুলির মধ্যে দেখতে পাওয়া যায় গানের উৎসে যাত্নবিবাস। এবং এই যাত্নবিবাসের প্রাণ হলো ভীত কামনার আবেগ।

গানের সঙ্গে যাত্নবিবাসের যোগ যে কতো নিবিড় তার স্মৃতি উপনিষদের ঋষিদের মন থেকে মোটেই মুছে যায় নি। ছান্দোগ্য থেকেই অনেক দৃষ্টান্ত আহরণ করা যায় :

বৃষ্টৌ পঞ্চবিধং সামোপাসীত পুরোবাতো হিদ্ধারো মেঘো জায়তে স প্রত্যাবো
বর্ষতি স উদগীধো বিভ্রোত্ততে ত্তনরতি স প্রতিহারঃ ॥২।৩।১।

উদগৃহ্নতি তন্নরনং । বর্ষতি হাশৈ বর্ষতি হ ব এতবেদং বিবান্ বৃষ্টৌ পঞ্চবিধং
সামোপাস্তে ॥২।৩।২।

অর্থাৎ, বৃষ্টিতে পঞ্চবিধ সামকে উপাসনা করিবে : বৃষ্টির পূর্বে যে বায়ু উত্তীর্ণ হয় তাহাই হিদ্ধার, মেঘ উৎপন্ন হয় তাহাই প্রত্যাব, বৃষ্টি পতিত হয় তাহাই উদগীধ, বিভ্রাৎ চমকায় ও গর্জন করে তাহাই প্রতিহার, বৃষ্টিপাত শেষ হয় তাহাই ত্তনর । যিনি ইহা করে এইরূপ জানিয়া বৃষ্টিতে পঞ্চপ্রকার সামের উপাসনা করেন ওগার জন্ত মেঘ বর্ষণ করে এবং তিনি বর্ষণ করাইতে পায়ের।

‘উপাসীত’ কথাটার আদি অর্থ কী তা নিয়ে নিশ্চয়ই সুদীর্ঘ আলোচনা তোলবার অবকাশ আছে’’। কিন্তু সে-আলোচনা বাদ দিলেও অন্তত এ-বিষয়ে কোনো সন্দেহই নেই যে উপনিষদের এখানে প্রাচীন সমাজে ত্বরঃ-প্রচলিত ষষ্টিবাহুরই স্বাক্ষর। সামগানের উৎসে যে যাহুবিবাস তার প্রমাণ এর চেয়ে আর কতো স্পষ্ট হবে ?

উপনিষদের ঋষিদের ধারণায় অন্ন প্রভৃতি একান্ত পার্থিব বস্তু লাভের সঙ্গে গানের—সামগানের—সম্পর্ক কতো ঘনিষ্ঠ তার আরো কয়েকটি নমুনা ছানোগ্য থেকেই উদ্ধৃত করা যাক। এই নমুনাগুলি মনে রাখলে বুঝতে পারা যাবে, কুরুরদের মুখে ‘অন্নং নঃ ভগবান আগায়তু’ কথাটি খাপছাড়া তো নয়ই, ঋষিদের চিন্তাধারার সঙ্গে এর সঙ্গতি খুবই স্পষ্ট :

...অন্নবান্নাণো ভবতি য এতদেবং বিদ্বান্নসীধাক্ষরাণ্যুপাত...।১।৩৭।

অর্থাৎ, যিনি এই প্রকার আনিয়া উল্লীখের অক্ষরসমূহকে উপাসনা করেন তিনি অন্নবান ও অন্নভোক্তা হন।

কিংবা,

তং হৈতমতিধ্বা শৌনক উদরশাণ্ডিল্যায়োক্তোবাচ যাবন্ত এনং প্রজায়ামুসীধং বেদিস্তন্তে পরোবরীয়ো হৈভ্যাত্তাবদশিঁল্লোকে জীবনং ভবিস্ততি ।১।৩৮।

অর্থাৎ, শৌনক অতিধ্বা উল্লীখবিষয়ে উপদেশ দিয়া উদরশাণ্ডিল্যাকে বলিয়াছিলেন, যে-পর্বন্ত তোমার সন্তানদের মধ্যে এই উল্লীখবিষয় জানা থাকিবে সেই-পর্বন্ত তাহাশিগের জীবন এই পৃথিবীতে এই সমুদয় লোকের অপেক্ষা সর্বশ্রেষ্ঠবস্ত-সম্পন্ন হইবে।

কিংবা,

পশুযু পঞ্চবিধং সান্নোপাসীত... ।২।৬।১।

ভবন্তি হান্ত পশবঃ পশুমান্ ভবতি য এতদেবং বিদ্বান্ পশুযু পঞ্চবিধং সান্নোপাস্তে ।২।৬।২।

অর্থাৎ, পশুসমূহে পঞ্চবিধ গায় উপাসনা করিবে।...যিনি ইহাকে এই প্রকার আনিয়া পশুসমূহে পঞ্চবিধ গায়ের উপাসনা করেন, পশুসমূহ তাঁহার ভোগ্যবস্ত হইবে এবং তিনি পশুহান (পশুশালী) হন।

কিংবা,

হৃৎকৈঠম্ বান্নোহং মো বাতো বোহোথিরবান্নান্নো ভবতি য এতদেবং বিদ্বান্ বাতি সপ্তবিধং সান্নোপাস্তে ।২।৮।৩।

অর্থাৎ, যিনি ইহাকে এইরূপ আনিয়া বাতের সপ্তবিধ গায়ের উপাসনা করেন,

তিনি অরবান ও অরভোক্তা হন। বাক্যের বাহা হুই বাক্য স্বয়ং তাহা তাঁহার
জন্ত দোহন করে। ইত্যাদি। ইত্যাদি।

উপনিষদের স্ববিরা আর বাই হোন, *Art for Art's sake*-এর থিয়োরি
শেখেন নি। তাঁদের স্মৃতিতে সংগীতের আদি-উদ্দেশ্যের কথা রীতিমতো
স্পষ্টভাবেই টেকে ছিলো। অবশ্যই, অনেক সময় ওই আদি-উদ্দেশ্যের
সঙ্গে রকমারি পরবর্তী-সমাজের ধারণাকে মিশেল হতে দেখা যায়।
কিন্তু সেইটেই বড়ো কথা নয়। বড়ো কথা হলো, তাঁদের চেতনা থেকে
সংগীতের ওই আদি-উদ্দেশ্যের কথা সম্পূর্ণভাবে বিলুপ্ত হয় নি। আরো
আশ্চর্যের বিষয় হলো, উপনিষদের স্থান-বিশেষে,—যেখানে যেখানে
সমাজ-বিকাশের অতি-প্রাচীন পর্যায়ের স্পষ্টতর স্মারক পাওয়া যায়,
সেখানে-সেখানে,—সংগীতের ওই আদি-উদ্দেশ্যের স্মৃতিটুকুকেও স্পষ্টতরভাবেই
টিকে থাকতে দেখা যায়। যেমন, সামগানরত ওই টোটোম-গোষ্ঠীটির বেলায়।
তারা গান চাইলো,—মনের আনন্দ মেটাবার জন্তে নয়, পেটের জ্বালা মেটাবার
কামনায়, অতএব অল্পের কামনাতেই।

গান আর নাচ

সমাজের পুরোনো পর্যায়ে গান কিন্তু শুধু গান নয়। তার সঙ্গে নাচেরও
সম্পর্ক ঘনিষ্ঠ : কামনা সকল হবার ছবিটা মানুষ শুধু কথায় নয়, কাজের মধ্যেও
ফুটিয়ে তুলতে চেয়েছে। মাগরি মেয়েদের দৃষ্টান্ত উল্লেখ করেছি : গান ছাড়াও
ওরা নাচের মধ্যেই পুং-হাওয়ার আর ফুল কোটার আর কসল কলার অনুকরণ
করছে, আর ভাবছে এরই দরুন পাওয়া যাবে কসল। শসপাতার ত্রৈতের
বেলাতেও একই কথা : ভাঁজোকে কলকলিয়ে তোলবার কামনায় মেয়েদের
গান, কিন্তু শুধু গানই নয়—ইন্দ্রবাদনীতে রাতভোর চাঁদের আলোয় তাদের
নাচও। বস্তুত, আজো পৃথিবীর আনাচে-কানাচে যে-সব মানুষের দল
সমাজ-বিকাশের পিছিয়ে-পড়া পর্যায়ে পড়ে রয়েছে তাদের মধ্যে নিছক গান
বলে কিছুই চোখে পড়ে না। তার বদলে দেখা যায় গানে-নাচে মেশা
এক অমুঠান, যার প্রেরণা বাহুবিশ্বাসে, যার উদ্দেশ্য কাজ। নাচের সঙ্গে
গানের সম্পর্ক বিচ্ছিন্ন হয়েছে সমাজ-বিকাশের অনেক পেরের পর্যায়ে, আরো
পেরের পর্যায়ে গানের সঙ্গে বিচ্ছিন্ন হয়েছে স্মরণ—তখন থেকেই আজকালকার
অর্ধে কবিতার জন্ম। এ-বিষয়ে অধ্যাপক জর্জ টমসনের নিম্নোক্তগুলি :—

নিমিত্তাভিভব। মনে রাখা দরকার, ভূয়োদর্শনের ভিত্তিতেই তাঁর ওই সিদ্ধান্তগুলি প্রতিষ্ঠিত।

কিন্তু ছান্দোগ্যের সামগান-রত কুকুরগুলির বেলায় কী রকম? সমাজ-বিকাশের যে-পর্যায়ের মানুষ বলে ওদের সনাক্ত করতে হলো সে-পর্যায়ে গান নিছক গান হবার কথা নয়। নিছক গান অবশ্য নয়; তার সঙ্গে কামনার যোগ রয়েছে, কাজের যোগ রয়েছে। কিন্তু নাচের যোগ? সে-বিষয়ে উপনিষদের লেখায় কি কোনোরকম ইঙ্গিত পাওয়া যায়?

উপনিষদে লেখা আছে, গান শুরু করবার ঠিক আগেই ওরা বহিষ্পবমানের অনুকরণে পরস্পরের সঙ্গে সংলগ্ন হয়ে সর্পিলা গতিতে ঘুরেছিলো: তে হ যথৈবেদং বহিষ্পবমানেন স্তোত্রমাণাঃ সংরক্কাঃ সর্পস্তুীত্যেবম্‌আসন্‌পুস্তে। এর মধ্যে ওই সংরক্কা শব্দটিকে আশ্রয় করেই আধুনিক টীাকাকারেরা খোদ মানুষগুলিকে কেমনভাবে একেবারে কুকুর বানিয়ে দেবার উপক্রম করেছিলেন সে-কথা আমরা আগেই আলোচনা করেছি। এবং অর্থবিপর্যয়ের এই আশঙ্কা দেখেই আমরা সিদ্ধান্ত করেছি, আধুনিক ধ্যানধারণাকে অবলম্বন করে প্রাচীন সাহিত্যের অর্থ নির্ণয় করতে অগ্রসর হবো না।

সে-অভিজ্ঞতার কথা মনে রাখলে কিন্তু ‘যথৈবেদং বহিষ্পবমানেন স্তোত্রমাণাঃ’ শব্দগুলির অর্থবিচার করবার সময়েও আধুনিক কালের ধারণার উপর একান্তভাবে নির্ভর করতে যাওয়া ভুল হবে। অর্থাৎ, পরবর্তীকালে বহিষ্পবমানেন স্তোত্রমাণাঃ বলতে কী বুঝিয়েছে তা জানা থাকলেই ছান্দোগ্যের আলোচ্য অংশে শব্দগুলি কী বোঝাচ্ছে সে-বিষয়ে নিঃসন্দেহে কোনো কথা বলবার জোর থাকবে না। কেননা, এমন তো হতেই পারে যে, আদিকালের অর্থাৎ অন্তরকম ছিলো এবং আলোচ্য চিত্রটিতে আদিকালের পরিস্থিতিই প্রতিবিম্বিত হয়েছে।

অবশ্যই, এ-বিষয়ে দীর্ঘতর আলোচনা তোলবার অবকাশ আমরা এখানে পাবো না। কেননা, তাহলে বৈদিক সাহিত্যে যজ্ঞ, হ্রদ ইত্যাদি কথাগুলির আদি তাৎপর্য অনুসন্ধানে অগ্রসর হতে হয়। ‘বিজ্ঞ’ নামের পরিচ্ছেদে সে-চেষ্টা করবার আশ্রয় রইলো। এখানে সামান্য কয়েকটি বিষয়ের উল্লেখ করা যায়।

প্রথমত, পরের যুগে বহিষ্পবমান স্তোত্রের মানে যাই ধাঁড়াক না কেন, আদিযুগে তা পার্থিব সম্পদের কামনার গান ছাড়া আর কিছুই নয়। “বাহা গান করা যায়, তাহার নাম স্তোত্র”। বহিষ্পবমান স্তোত্র কোন গান? সামগায়ী ঋষিদেরা ঋষেদের নবম মণ্ডলের একাদশ সূক্ত গান করেন; ওই সূক্তটি যখন গীত হয় তখন তার নাম বহিষ্পবমান স্তোত্র। এখন ঋষেদের ওই সূক্তটি যদি পড়ে দেখেন তাহলে দেখবেন তার মধ্যে অধ্যাত্মবাদের ছিটে-

কৌটীও নেই। এই সূক্তে বয়সটি মন্ত রয়েছে, এবং নবম মন্তটিতেই সূক্তের চরম কামনা প্রকাশ করে বলা হচ্ছে :

হে ক্লেবিশিষ্ট পবমান সোম ! তুমি ইন্ড্রের সহিত আমাদেরকে হৃদয় বীৰ্য্যবৃত্ত
ধন দান কর।

সূক্তটির আগাগোড়াই এই রকম একান্ত পার্থিব কামনা।

অবশ্যই প্রশ্ন উঠবে, এ-গান তো আর শুধু গলা ছেড়ে গাইবার গান নয় ; সোমযজ্ঞের এক নির্দিষ্ট পরিস্থিতিতে গাইবার গান এবং যজ্ঞ মানেই পরলোকতত্ত্ব, অধ্যাত্মবাদ। কিন্তু, মুশকিল হচ্ছে, প্রাচীরেরাই এ-ধরনের কথা জোর গলায় বলতে বারণ করে গিয়েছেন। কেননা, যদিও উত্তরযুগে যজ্ঞ বলতে স্বর্গাদির কামনামূলক ক্রিয়াকাণ্ডকেই বুঝিয়েছে তবুও যজ্ঞের আদি-অর্থ নিশ্চয়ই তা ছিলো না। একটি প্রমাণ উদ্ধৃত করা যাক। ঐতরেয়-ব্রাহ্মণে বলা হয়েছে,—এবং এক-আধবার নয়, বারবার বলা হয়েছে,—

যজ্ঞ দেবগণের নিকট হইতে, আমি তোমাদের অন্ন হইব না, ইহা বলিয়া চলিয়া গিয়াছিলেন। দেবতারা বলিলেন,—না, তুমি আমাদের অন্নই হইবে। দেবতারা তাঁহাকে (যজ্ঞকে) হিংসা করিয়াছিলেন...১১৭

কিংবা,—

একদা যজ্ঞ ভক্ষ্য অন্ন সমেত দেবগণের নিকট হইতে চলিয়া গিয়াছিলেন। দেবগণ বলিলেন, যজ্ঞ ভক্ষ্য অন্ন সমেত আমাদের নিকট হইতে চলিয়া গিয়াছেন, এই যজ্ঞের অন্নসরণ করিয়া আমরা অন্নেরও অন্নসরণ করিব। তাঁহারা বলিলেন, কিরূপে অন্বেষণ করিব ? ব্রাহ্মণদ্বারা ও ছন্দোদ্বারা (অন্বেষণ) করিব।...

ঐতরেয় ব্রাহ্মণেই দেখা যায় কী ভাবে ব্রহ্ম ও ক্ষত্র পলায়মান যজ্ঞের অন্নসরণ করেছিলেন এবং শেষ পর্যন্ত ব্রহ্মই (ব্রাহ্মণ-ই ?) যজ্ঞকে ধরে ফেলেন। ১১৮

এই উপাখ্যান এবং ব্রাহ্মণ-সাহিত্যের এইজাতীয় উক্তিগুলির তাৎপর্য অবশ্যই বিস্তারিতভাবে আলোচনা করা দরকার। কেননা, এই ব্রাহ্মণ-সাহিত্যের যুগ থেকেই আদিম প্রাগ-বিভক্ত সমাজ বদলে শ্রেণীসমাজ কুটে ওঠবার লক্ষণ স্পষ্ট হতে দেখা যায়—এ-যুগে অনাহারের তাড়নার মাত্রের দিকের দিকে যেতে শুরু করেছে ১১৯। আমরা এ-আলোচনার পক্ষে কিরূপে। আপাতত দেখা যাক উদ্ধৃত অংশগুলিতে কী কী কথা বলা হয়েছে :

এক : প্রাচীনরাই লিখছেন, ব্রাহ্মণের পরবর্তী যুগে যজ্ঞ বলতে বা বুঝিয়েছে তা যজ্ঞের আদি-অর্থ নয়। পরবর্তী যুগের যজ্ঞ হলো আদি-যজ্ঞের নবাবিষ্কৃত সংস্করণ এবং এ-আবিষ্কার ব্রাহ্মণ-বর্ণের কীর্তি।

দ্বি : প্রাচীনরাই লিখছেন, যজ্ঞের আদি-তাৎপর্য ছিলো দেবগণের পক্ষে অগ্নির যোগান দেওয়া। তাই যজ্ঞের সঙ্গে পরলোকাদির যে-সংশ্লিষ্টতা তা নিশ্চয়ই পরবর্তী যুগের অবদান। আদি-যুগে যজ্ঞের তাৎপর্যটুকু নেহাতই পার্থিব। কেননা, ব্রাহ্মণগ্রন্থটিতে স্পষ্টই বলা হচ্ছে, দেবতাদের কাছে যজ্ঞই ছিলো ভক্ষ্য অন্ন লাভের উপায়। ‘ভক্ষ্য অন্ন’র অর্থ নিশ্চয়ই অস্পষ্ট নয়; প্রশ্ন হলো : যজ্ঞের আদি-অর্থ কী? যার সাহায্যে ভক্ষ্য অন্ন পাওয়া যায়, যা চলে গেলে ভক্ষ্য অন্নও চলে যায়, যাকে ফিরে পাবার চেষ্টার মধ্যেই ভক্ষ্য অন্নকেও ফিরে পাবার আশা, তারই নাম যদি যজ্ঞ হয় তাহলে এই যজ্ঞকে অন্ন-উৎপাদনের বা অন্ন-আহরণের কৌশল ছাড়া আর কী বলা যেতে পারে? তাই, পরের যুগে যজ্ঞ শব্দের অর্থ যাই দাঁড়াক না কেন অন্তত ঐতরেয় ব্রাহ্মণের সাক্ষ্য থেকে প্রমাণ হয়, কোনো এককালে যজ্ঞ বলতে উৎপাদন-পদ্ধতিই বোঝাতো। যজ্ঞ শব্দের এই আদি-তাৎপর্যের প্রতি আমাদের দৃষ্টি সর্বপ্রথম আকর্ষণ করেন এস. এ. দাঙ্গ : ব্যক্তিগত সম্পত্তি, জ্ঞেয়বিভাগ ও রাষ্ট্রশক্তির আবির্ভাবের আগে পর্যন্ত আর্ষদের আদিম অবস্থায় যে যৌথ উৎপাদন-পদ্ধতি তারই নাম ছিলো যজ্ঞ^{১২০}।

এই সিদ্ধান্তের পক্ষে অস্বাভাবিক প্রমাণের আলোচনায় পরে করা যাবে। আপাতত আমাদের যুক্তির পক্ষে যেটুকু কথা প্রাসঙ্গিক শুধু সেইটুকুর প্রতিই দৃষ্টি আবদ্ধ রাখা যাক। আমরা বলতে চাই, বহিঃসম্ভাব্য স্তোত্র সংযোগে আসর্গ-ক্রিয়া যজ্ঞ-বিশেষের অঙ্গ,—শুধুমাত্র এই বিষয়ের নজির দেখালেই প্রমাণ হবে না ছান্দোগ্য-উপনিষদের আলোচ্য দৃষ্টে সামগাননিরত কুকুরগুলি অন্ন-উৎপাদন বা অন্ন-আহরণ ক্রিয়া ছাড়া অথবা কোনো ব্যাপারে লিপ্ত ছিলো। বরং, আদিম পর্যায়ের এই দৃষ্টান্তে যজ্ঞ-ক্রিয়ার সঙ্গে যোগাযোগের উল্লেখ থেকেই আরো অবধারিতভাবেই প্রমাণ হয় যে, এখানে আদিম সমাজের উৎপাদন-প্রক্রিয়ারই—বা আরো নিখুঁতভাবে বললে বলা উচিত, অন্ন-আহরণ-ক্রিয়ারই—বর্ণনা পাওয়া যাচ্ছে। কেননা, যজ্ঞের আদি-অর্থ উৎপাদন-পদ্ধতি ব্যঙ্গক।

ঐতরেয় ব্রাহ্মণের উক্ত অংশ থেকে আরো কিছুকিছু গুরুত্বপূর্ণ তথ্যের ইঙ্গিত পাওয়া যায়। দেবতার বললেন, যজ্ঞকে অনুসরণ করেই ভক্ষ্য অন্নেরও অবশেষ করতে হবে। কিন্তু কী ভাবে তা করা যায়? ব্রাহ্মণধারা ও ছন্দোধারা। এই বলে তাঁরা ব্রাহ্মণকে ছন্দোধারা নীকিত করেছিলেন।

এখানে, ব্রাহ্মণ শব্দের আদি-অর্থ সন্দানে এগোবার অবকাশ নেই।

কিন্তু যজ্ঞের সঙ্গে হৃন্দের সম্পর্কমূলক ইঙ্গিতকেও অগ্রাহ্য করা অসম্ভব। কেননা, আধুনিক বৃত্তান্তবিদেরা বলছেন, সমাজ-বিকাশের আদিম পর্যায়ে,— বৌদ্ধজীবনের আবহাওয়ায়,—হৃন্দ ছাড়া উৎপাদন-পদ্ধতি সম্ভবই নয়^{১১}।

চলতি বাংলাতেও তারই স্মৃতি নানান ভাবে থেকে গিয়েছে। ছন্নছাড়া বা হৃন্দ-ছাড়া কথাটি কোথা থেকে এলো তা ভাষাতত্ত্ববিদেরা ভেবে দেখবেন। তাছাড়াও আমরা বলি : কাজের ছিরি-হাঁদ। ছিরি হলো জী, সৌন্দর্য। হাঁদ হলো হৃন্দ। তাই, সৌন্দর্য ও হৃন্দ কী ভাবে ‘কাজ’-এর বিশেষণ হতে পারে তাও ভেবে দেখা দরকার : “ছিরি-হাঁদ জিনিসটা আকাশ থেকে পড়েনি। এসেছে সমাজের দরকারে। মানুষই তৈরি করেছে এই ছিরি-হাঁদ। জীর মধ্যে আছে স্নন্দর আর মজল, বাহার আর ব্যবহার। হৃন্দের দরুনই এসেছে জী। হৃন্দ হলো কাজ। কাজ থেকেই আসছে সৌন্দর্য আর মজল”^{১২}।

এখানেও, লোকায়ত-ব্যবহারের সাহায্যে বৈদিক ঐতিহ্যকে বোঝবার সম্ভাবনা থেকে গিয়েছে : “বৈদিক সাতটি হৃন্দে তারই পরিচয় পাওয়া যায়। এতোকটি হৃন্দের নাম থেকেই বাঁচবার আয়োজন আর সেই সঙ্গে সকলে মিলে হাতে হাত লাগিয়ে বাঁচবার ভাবটা আন্দাজ করা শক্ত নয়। বৈদিক হৃন্দ আছে সাতটি : গায়ত্রী, বৃহতী, জগতী, উক্কিক, পঙক্তি, ত্রিষ্টুপ, অমৃষ্টুপ। এই নামগুলোর পিছনে উৎপাদন-সংক্রান্ত অর্থাৎ মানুষের বাঁচা-সংক্রান্ত কোনো-না-কোনো কাজ না থেকে পারে না।...বৃহতী’ একরকমের শস্ত। ক্ষেতের আল হলো ‘পঙক্তি’। ‘উক্কিক’ কি উড়কিধান না রবিকসল ? ‘ত্রিষ্টুপ’ কি ধানকাটা ? ‘জগতী’ মানে তো গোরু। ‘গায়ত্রী’ তো প্রাণ বাঁচাবার উপায়। ‘অমৃষ্টুপ’ এসেছে সকলের পরে ”...^{১৩}।

এই প্রসঙ্গেই আরো মনে রাখা দরকার, বৈদিক হৃন্দ শুধুই কাজের চঙ নয়, নাচের তালও। মর্কাল্ তাঁর “চিন্তা ও ভাবার উৎপত্তি” নামের গ্রন্থে^{১৪} এ-বিষয়ে অজস্র প্রমাণ সংগ্রহ করেছেন। তার আলোচনায় পরে ফিরতে হবে। আপাতত আমাদের যুক্তি হলো, ছানোগ্য-উপনিষদের আলোচ্য অংশে “যঐবেদং বহিষ্পবমানেন ষোড়শাণাঃ সংরদ্ধাঃ সর্গস্তীত্যোবম্ আনন্দপুস্তে”—প্রাচীন-সমাজ সম্বন্ধে সাধারণভাবে জানতে-পারা তথ্যের আলোয় এই বর্ণনাটুকু অম্লসরণ করে কোনো দক্ষ সংস্কৃতজ্ঞ যদি বৈদিক সাহিত্যের আদি-ভাংপর্য সন্ধানে অগ্রসর হন তাহলে তাঁর পক্ষে এর মূলে কোনো নাচের স্মৃতি খুঁজে পাওয়া অসম্ভব না হতেও পারে। কেননা, আধুনিক বৃত্তান্তের বহুল তথ্য পর্যালোচনা করে “অধ্যাপক জর্জ টমসন”^{১৫} নিরোক্ত সিদ্ধান্তে উপনীত হয়েছেন, যাকে মানব সংস্কৃতির আদি-পর্যায় সঙ্কীর্ণ এক সাধারণ সত্য বলা যায়।

The three arts of dancing, music and poetry began as one. Their source was the rhythmical movement of the human bodies engaged in collective labour.

অর্থাৎ, নাচ গান আর কবিতা—এই তিন রকম চাকশিল্পই শুরুতে এক ছিলো। এগুলির উৎসে ছিলো বৌদ্ধপ্রমে নিযুক্ত মানবদেহের ছন্দ-যুক্ত ক্রিয়া।

এই সিদ্ধান্তের উপর নির্ভর করেই অধ্যাপক জর্জ টমসন প্রাচীন গ্রীক সাহিত্যের নানান দুর্বোধ্য সমস্তার সমাধান খুঁজে পেয়েছেন। তাঁর পদ্ধতি অনুসরণ করেই প্রাচীন ভারতীয় সাহিত্যের অনেক অসীমাংসিত সমস্তার সমাধান পাওয়া যাবে। দক্ষ ভারতভাস্করদেরা যেদিন সে-কাজে হাত দেবেন সেদিন ভারতভাস্কর ক্ষেত্রে যুগান্তর আসবে। পদ্ধতিটির প্রতি তাঁদের দৃষ্টি আকর্ষণ করবার আশাতেই আমরা একটি সংকীর্ণ গণ্ডির মধ্যে এ-পদ্ধতির উপযোগিতা দেখাবার চেষ্টা করেছি : দেখা যাচ্ছে ছান্দোগ্য-উপনিষদের ওই আপাত-অর্থহীন অংশটির অনেকখানিই স্পষ্টভাবে বোঝবার পথ পাওয়া যাচ্ছে। এই প্রসঙ্গে বিশেষ করে আরো দুটি বিষয়ের আলোচনা তোলা দরকার : এক, কামগানের তাৎপর্য। দুই, বৈদিক দেবতাদের আদি-রূপ।

কামগান মানে কী ?

আমরা ইতিপূর্বে দেখেছি, ছান্দোগ্যের শ্বশি বলছেন—‘সেইজন্তু এইরূপ জ্ঞান-সম্পন্ন উদগাতা বলবেন, তোমার কোন কাম্যবস্তু লাভের জন্তু গান করবো ? যিনি এই প্রকার জ্ঞানে সামগান করেন তিনি গানের দ্বারা কাম্যবস্তু লাভ করতে সমর্থ হন।’

প্রাচীন পুঁথিতে লেখা রয়েছে, কামম্ আগায়ানি।

প্রাচীন পুঁথিতে লেখা রয়েছে, কামগানন্ত।

প্রাচীন সমাজের কোন লক্ষণ থেকে এই কথাগুলির তাৎপর্য উদ্ধার করা সম্ভব ? এই জাতীয় উক্তি সমাজ-বিকাশের প্রাচীন পর্যায়ের কোন ধরনের স্মৃতি বহন করছে ?

*১. আজো পৃথিবীর নানা জায়গায় যে-সব মানুষের দল সমাজ-বিকাশের প্রাচীন পর্যায়ে পড়ে রয়েছে তাদের লক্ষ্য করলে এ-প্রশ্নের জবাব পাওয়া যেতে পারে। এবং তাদের দৃষ্টান্ত আলোচনা করে আধুনিক গবেষক বলছেন, প্রাচীন সমাজে নাচগানের মূলে ছিলো বাহুবিশ্বাস : মানুষ যে-কামনাকে

সকল করতে চেয়েছে নাচের মধ্যে গানের ভাবার তারই সকলতার ছবি ফুটিয়ে তোলবার চেষ্টা করেছে। মাগুরি মেয়েদের আলু-নাচের সময় তাই পুণ-হাওয়ার আর ফুলকোটীর আর কসলকলার অলঙ্করণ; কসল যাতে এলোচুলের মতো গোছাগোছা হয় সেই আশায় মেয়িকোর মেয়েরা কোজাগর পূর্ণিমায় তাই এলোকেলী হয়। এই বাহুবিশ্বাসটির বর্ণনা হিসেবে অধ্যাপক জর্জ টমসন^{১২} বলছেন :

The desired reality is described as though already present.

অর্থাৎ, এক কথায়, কামনা সফল হবার ছবিটি ফুটিয়ে তোলবার চেষ্টা।

প্রাচীন মানুষদের এই বাহুবিশ্বাসকেই মূলসূত্র হিসেবে গ্রহণ করে প্রাচীন সাহিত্যের ‘কামগান’ কথাটিকে বুঝতে হবে : প্রাচীন সমাজে কামনা ছাড়া গান হয় না, কেননা, ওই কামনাকে সফল করে তোলবার কল্পনাই হলো প্রাচীন সংগীতের প্রাণবন্ত।

হালোগ্য-উপনিষদে কুকুরদের সামগান এই বিষয়টিরই মূর্ত উদাহরণ। তাদের ক্ষিদে পেয়েছিলো, তারা তাই অল্পের আশায় গান চেয়েছিলো। তাই, তাদের গানটিও হলো : ওম্ অদাম, ওম্ পিবাম...। আমরা ভোজন করি, আমরা পান করি...।

আজকালকার গানের মতো এ-গান একজনে গাইবে আর দশজনে শুনবে—তা নয়। দশজনে এক হয়ে একসঙ্গে গাইবে। কেননা, বাংলার প্রাচীন ব্রতগুলির মতোই এ-গানেরও মূল কথা হলো একটি কামনা এবং ‘একের কামনা দশের মধ্যে প্রবাহিত হয়ে একটা অমুঠান হয়ে’ ওঠা।

আদিপর্বের আদিপর্ব

হালোগ্যের ওই কুকুরগুলি মতিয়ে বড়ো আশ্চর্য মানুষ। সমাজ-বিকাশের আদি-পর্বের সহজে ওরা আমাদের নানান তথ্য দিলো। শুধু তাই নয়, ওরাই আমাদের অরণ্য করিয়ে দিচ্ছে, বৈদিক মানুষদেরও একটা আরো অজীত ইতিহাস আছে। সেই আদি-পর্বের মতো উত্তর-পর্বের আদি-পর্বের পাতাল ডকাত। কেননা, অরণ্যভাণ্ডে তারা বে-গান জুড়ে দিলো আরই বুকে অজীতকালের স্মৃতিকে উদ্ধৃত করার আরোহিত রয়েছে আর সে-অরোহিতের সাহায্যেই তারা আমাদের দেখিয়ে দিচ্ছে অজীতকালটা কতটাই অসম্ভব নয়।

প্রাচীন ভারতের ঐতিহাসিক কান পেতে শুুন :

দেব: বরুণ: প্রজাপতি: সবিতা অন্নম্ ইহ আহরণ

দেবতা বরুণ, প্রজাপতি, সবিতা এইখানে অন্ন আহরণ করেছিলেন (বা, বৈদিক প্রয়োগ অনুসারে, আহরণ = আহরতু, আহরণ করুন) ।

উত্তরযুগে সাহিত্য প্রসিদ্ধ এই দেবতাগুলির মাহাত্ম্য যেভাবে বোঝাবার চেষ্টা করা হয়েছে তার সঙ্গে এই দৃষ্টের কোনো মিল নেই। কেননা, বেদের দেবতাগুলিকে এখানে দেখছি অন্ন-আহরণে নিযুক্ত; অথচ উত্তরকালে এঁদের সম্বন্ধে যে-ধারণা প্রচারিত হয়েছে তার সঙ্গে আর বাই হোক অন্ন-আহরণ প্রচেষ্টার কোনো সংশ্লিষ্ট নেই। কিন্তু কুকুরদের গান থেকেই প্রমাণ হয় যে, এককালে তা ছিলো। মানবজ্ঞান দিয়ে সৃষ্ট অন্নের অংশ গ্রহণ করবার বদলে দেবতারাই অন্ন-আহরণ কাজে অংশ গ্রহণ করতেন। তার মানে, উত্তরকালে শুধুই যজ্ঞ হুন্স আর সামগানের অর্থই বদলায়নি, বদলে গিয়েছে অন্নের প্রতি মনোভাব আর তারই অঙ্গ হিসেবে দেবতা নামের তাৎপর্যও। ভবিষ্যতে এ-বিষয়ে দীর্ঘতর আলোচনার অবকাশ পাবো, এবং তখনই আমরা দেখবো উক্ত পরিবর্তন অকারণ নয়। কেননা, এর মূলে রয়েছে মানবসমাজে শ্রেণী-বিভাগের বিকাশ।

কিন্তু শ্রেণীবিভাগের আগে, কোনো এক আদিম যুগে, বৈদিক মানুষেরাই যে প্রাগ্-বিভক্ত সমাজে জীবন-যাপন করতো তার স্মৃতি বৈদিক সাহিত্য থেকেও সম্পূর্ণ বিলুপ্ত হয়নি। বস্তুত, এই কথাটি মনে না রাখলে বৈদিক সাহিত্যের অনেক তথ্যই অর্থহীন হয়ে থাকবে। উদাহরণ হিসেবে আমরা ছান্দোগ্য-উপনিষদের একটি অংশের উল্লেখ করলাম। আধুনিক কালের ধ্যানধারণাকে যদি একমাত্র সম্বল মনে করা যায় তাহলে এই অংশটির কোনো অর্থ খুঁজে পাওয়াই সম্ভব নয়, কিংবা, বড়ো জোর এর উপর একটি কান্টনিক অর্থ আরোপ করে পাণ্ডিত্যের নামে আত্মপ্রবঞ্চনা করা যায়। অথচ, সমাজ-বিকাশের আদিম পর্যায়ের কথা মনে রেখে এবং সে-পর্যায়ের মানুষদের জীবন-ধারণ প্রণালী ও ধ্যানধারণা সম্বন্ধে সাধারণভাবে যা জানা গিয়েছে তার উপর নির্ভর করে এই অংশটির অর্থ অনুসন্ধান করলে এর পূর্ণাঙ্গ বৈজ্ঞানিক ব্যাখ্যা খুঁজে পাওয়া অসম্ভব নয়। তাই, আমরা এই পরিচ্ছেদে সামগাননিরত কুকুরগুলির কথা দীর্ঘভাবে আলোচনা করলাম এবং দেখাবার চেষ্টা করলাম এমন এক পদ্ধতি সত্যিই পাওয়া যাচ্ছে যার সাহায্যে প্রাচীন পুণ্ড্রিপত্রের অনেক আপাত-অর্থহীন অংশেরও অর্থ নির্ণয় করা অসম্ভব নয়। এবং এই পদ্ধতির উপর নির্ভর করে অনেক হয়েই আমরা মানতে বাধ্য হলাম,

উত্তরকালে বেদপন্থী ও বেদনিষ্পেক্ষদের মধ্যে মতাদর্শগত প্রভেদ যতো প্রকটই হোক না কেন বৈদিক সাহিত্যের অনেক স্মারকের সাহায্যে লোকায়তিক ধ্যানধারণা বুঝতে পারা অসম্ভব নয়। কেননা, বৈদিকই হোক আর লোকায়তিকই হোক, কোনো ধ্যানধারণাই মানবনিরপেক্ষ নয়—মানুষের জীবনযাপন প্রণালীর উপরই ধ্যানধারণাগুলি নির্ভর করে। এবং বৈদিকই হোক, আর অবৈদিকই হোক, মানবজাতির সমস্ত শাখাই সভ্যতার দিকে অগ্রসর হবার পথে একের পর এক কয়েকটি নির্দিষ্ট পর্যায় পেরিয়ে আসতে বাধ্য হয়েছে। এই পর্যায়গুলির মধ্যে কোনো এক পিছিয়ে-পড়া পর্যায়েই হলো লোকায়তিক ধ্যানধারণার উৎস—বৈদিক ঐতিহ্যের বাহকেরা উত্তরযুগে সে-পর্যায়ের ধ্যানধারণাকে যতোই ঘৃণা করতে শিখুন না কেন তাঁদেরই পূর্বপুরুষেরা এককালে সেই পর্যায়েই জীবনধারণ করতেন আর তাই তাঁদের পরবর্তী কালের রচনাতেও সে-পর্যায়ের ধ্যানধারণার কিছুকিছু স্মারক থেকে গিয়েছে।

হান্দোগ্য-উপনিষদের আলোচিত অংশটির কথাই ভেবে দেখুন। এর মধ্যে অধ্যাত্মবাদের ছিটেকোটাও খুঁজে পাবেন না। পরম পুরুষার্থ হিসেবে এখানে যেটুকুর উল্লেখ তা ভক্ষ্য অন্ন ছাড়া আর কিছুই নয়। তাই, এখানের ধ্যানধারণাটা লোকায়তিক। কিংবা, চর্বণ বা খাওয়াদাওয়ায় উৎসাহ থেকেই যদি চার্বাক নাম এসে থাকে^{১২৭} তাহলে যারা ‘ওম্ অদাম, ওম্ পিবাম’ বলে গান জুড়ে দিলো তাদেরও চার্বাক ছাড়া আর কী নাম দেওয়া যায়? এবং আরো বিস্ময়কর কথা হলো, এরা শুধু নিজেরাই চার্বাক নয়—সংহিতায় প্রসিদ্ধ দেবতাদেরও নিজেরদের দলে টানছে। বরুণ। প্রজাপতি। সবিতা। তার মানে, এককালে ওই দেবতাগুলিও লোকায়তিক ছিলেন নাকি? কিংবা, ঘুরিয়ে বললে বলা যায়, সমাজ-বিকাশের এমন কোনো পর্যায়ের সঙ্গে তাঁদের সম্পর্ক ছিলো যে-পর্যায়ে অধ্যাত্মবাদের উৎপত্তি হয়নি। এই সূত্রেই মনে রাখা দরকার, বৈদিক দেবতাদের সঙ্গে প্রাগ্-অধ্যাত্মবাদী বা লোকায়তিক ধ্যানধারণার সম্পর্ক দেখে আজকের দিনে আমরা যতোই বিস্মিত হই না কেন, প্রাচীনদের কাছে ঘটনাটি সত্যিই তেমন বিস্ময়কর নয়। কেননা, দেশের প্রাচীন ঐতিহ্য অনুসারে বৃহস্পতিই হলেন লোকায়ত-দর্শনের আদিগুরু।

মাক্‌সবাদ ও হুত্‌বাদ

প্রত্যেক্ষণে আমরা অধ্যাপক জর্জ টমসনের পদ্ধতির মোটামুটি পরিচয় পেলাম।

অধ্যাপক জর্জ টমসন মার্ক্সবাদী। অধ্যাপক-জীবনের প্রথমার্ধে প্রাচীন গ্রীক সাহিত্যে বিশেষজ্ঞ হবার গৌরব পেলেও তিনি কেমনভাবে অধ্যাপক-জীবনের দ্বিতীয়ার্ধে গ্রীক সাহিত্য বোঝবার প্রকৃত পথ খুঁজে পেলেন সে-অভিজ্ঞতার কথা আগেই উল্লেখ করেছি।

এই পথই হলো মার্ক্সবাদের পথ। গ্রীক সাহিত্য বিচারে তিনি যে-পদ্ধতি অনুসরণ করেছেন সে-পদ্ধতি হলো প্রাচীন দলিলগুলির উপর মার্ক্সীয় মূলসূত্রের প্রয়োগ। অবশ্যই, অধ্যাপক জর্জ টমসন আমেরিকার নৃতত্ত্ববিদ হেনরি লুইস মর্গানের গবেষণার উপরও নির্ভরশীল। এবং মর্গানকে নিশ্চয়ই কার্ল মার্ক্স-এর অনুগামী বলা চলে না, কেননা, সমসাময়িক হলেও মার্ক্স-এর রচনাবলীর সঙ্গে মর্গানের পরিচয় ছিলো না^{১৮}। তবুও মর্গান তাঁর নিজের পথে অগ্রসর হয়েও, এবং তাঁর নিজের গবেষণার সংকীর্ণ ক্ষেত্রটিতে স্বতন্ত্রভাবে, যে-সব সিদ্ধান্তে পৌঁছেছিলেন তার সঙ্গে মার্ক্স-এর সিদ্ধান্তের বিরোধ তো নেই-ই, এমনকি আশ্চর্য মিল থেকে গিয়েছে! তাই এঙ্গেলস^{১৯} বলছেন :

Morgan rediscovered in America, in his own way, the materialist conception of history that had been discovered by Marx forty years ago, and in his comparison of barbarism and civilization was led by this conception to the same conclusions, in the main points, as Marx had arrived at.

অর্থাৎ, চল্লিশ বছর আগে মার্ক্স ইতিহাসের যে-বস্তুবাদী ব্যাখ্যা আবিষ্কার করেন মর্গানও তাঁর নিজের পথে আমেরিকায় তার পুনরাবিষ্কার করেছিলেন। এবং বর্বরতার সঙ্গে সভ্যতার তুলনা করবার সময় এই ধারণার সাহায্যে তিনি যে-সব সিদ্ধান্তে উপনীত হন সেগুলি মূলত মার্ক্স-এর সিদ্ধান্তও।

অবশ্যই, মার্ক্সবাদেরই একটি মূল কথা হলো, চরম সত্য বা শেষ সত্য বলে কিছুই বৈজ্ঞানিকভাবে সম্ভবপর নয়,^{২০} কেননা, বৈজ্ঞানিক গবেষণা দিনের পর দিন নতুন নতুন তথ্য সংগ্রহ করে সত্যকে সমৃদ্ধ করে তোলে। কলে, অধ্যাপক জর্জ টমসনের পক্ষে মর্গানের মূল সিদ্ধান্তগুলিকে গ্রহণ করাও যে-রকম তাঁর মার্ক্সবাদেরই পরিচয় তেমনিই মর্গানের কোনো কোনো সিদ্ধান্তকে পরবর্তী যুগের গবেষণা-লব্ধ তথ্যে সমৃদ্ধ ও সংশোধিত^{২১} করবার চেষ্টাতেও মার্ক্সবাদ-বিরোধের কোনো পরিচয় নেই।

তাই, অধ্যাপক জর্জ টমসনের পদ্ধতি বলতে প্রাচীন পুঁথিপত্রগুলির উপর মার্ক্সবাদের প্রয়োগ ছাড়া আর কিছুই বোঝা উচিত নয়। এইভাবে প্রাচীন গ্রীক সাহিত্যের উপর মার্ক্সবাদের মূল সিদ্ধান্তগুলির প্রয়োগ করে

অধ্যাপক জর্জ টমসন মার্ক্সীয় বিজ্ঞানকে সমৃদ্ধতর করেছেন। কেননা, মূর্ত প্রয়োগের সাহায্যেই মার্ক্সীয় মূল সিদ্ধান্তগুলির সমৃদ্ধি সম্ভবপর। মার্ক্সবাদ অল্পসারে প্রয়োগ-নিরপেক্ষ জ্ঞান অর্থহীন ও অবাস্তব।

অধ্যাপক টমসনের গবেষণা থেকে প্রেরণা পেয়ে আমরাও যে ভারতীয় দর্শনের একটি সমস্তার আলোচনা করবার চেষ্টা করেছি তার কারণ আমাদের ধারণাতেও মার্ক্সবাদের সাহায্য ছাড়া প্রাচীন পুঁথিপত্রগুলির সাক্ষ্য সম্যকভাবে বুঝতে পারবার আর কোনো উপায় নেই। কেননা, পুরোনো পুঁথির তাৎপর্য স্পষ্ট হলেও অনেক সময় তা আমাদের চোখে পড়ে না। তার কারণ, আমাদেরই এক রকম অজ্ঞতা। একমাত্র মার্ক্সবাদের সাহায্যেই সে-অজ্ঞতা দূর করা সম্ভব।

এই কথাটা একটু ব্যাখ্যা করে বলা দরকার।

প্রাচীন পুঁথিপত্রগুলি প্রায়ই আমাদের কাছে দুর্বোধ্য বলে প্রতীয়মান হয়। সে-দুর্বোধ্যতার নানা কারণ আছে। তার মধ্যে ভাষাগত কারণ নিশ্চয়ই গুরুত্বপূর্ণ, কিন্তু ভাষাগত কারণ ছাড়াও আরো গুরুত্বপূর্ণ কারণ আছে। কেননা, প্রাচীন-পুঁথিগুলি শুধুই যে প্রাচীন ভাষায় লেখা তাই নয়, এগুলির অন্তর্গত ধ্যানধারণাও প্রাচীন। এবং এইজাতীয় প্রাচীন ধারণার সঙ্গে আমাদের আধুনিক ধারণার অনেক সময় মৌলিক তফাত। ফলে, ভাষাগত সমস্তার সমাধান হবার পরও, ওই প্রাচীনকালের ধারণাকে সামনে পেয়ে আধুনিক বিজ্ঞানের পক্ষে তার তাৎপর্য হ্রদয়ঙ্গম করবার সমস্তাটা বাকি থেকে যেতে পারে। এই কারণেই, প্রাচীন পুঁথি বোঝবার ব্যাপারে ভাষাতত্ত্বগত-ব্যুৎপত্তিই পর্যাপ্ত নয়।

এই রকমেরই একটা যুক্তি দেখিয়ে সেকালে অধিকার-ভেদের^{১০২} কথা বলা হতো। আর আমাদের বলবার কথাটিও গুরু ঠিক এইখান থেকেই। এবং ওই কথাটি পাড়বার আশাতেই আমরা ছান্দোগ্য-উপনিষদের একটি আপাত-অর্থহীন অংশের বিস্তারিত বিশ্লেষণ করবার চেষ্টা করেছি। সে-অংশের ভাষা অপেক্ষাকৃত সরল। কিন্তু শব্দার্থ পাবার পরও অংশটি অনেকাংশে দুর্বোধ্য বা অবোধ্য থেকে যায়।

কেননা, আধুনিক দৃষ্টিভঙ্গি থেকে প্রাচীনদের এই রচনাটি বোঝবার কোনো উপায় নেই। বুঝতে হলে প্রাচীনদের দৃষ্টিভঙ্গিটা গ্রহণ করবার প্রয়োজন হয়। কিন্তু সমস্তা হলো, আমরা আধুনিক যুগে জন্মগ্রহণ করেছি, আধুনিক ধ্যানধারণায় লালিত হয়েছি—তার প্রভাব মুক্ত হয়ে প্রাচীনদের দৃষ্টিকোণটা গ্রহণ করবো কেমন করে?

এই সমস্তারও সমাধান আছে। সমাধানটা বোঝবার ক্ষেত্রে প্রধানত দুই কথা বলা দরকার।

এক : মানুষের ধ্যানধারণা আকাশ থেকে জন্মায় না ; সেগুলির উৎসে রয়েছে মানুষের বাস্তব সমাজ-জীবন। তাই প্রাচীনদের দৃষ্টিকোণটা বোঝবার ব্যাপারে সবচেয়ে নির্ভরযোগ্য পথনির্দেশ পাওয়া যাবে প্রাচীন সমাজ-জীবন সম্বন্ধে স্পষ্ট ধারণা থেকেই।

দুই : কিন্তু প্রশ্ন হলো, প্রাচীনকালের ওই সমাজ-জীবন সম্বন্ধে স্পষ্ট ধারণা পাওয়া যাবে কেমন করে ? বহু শতাব্দী আগেই আমাদের পূর্বপুরুষেরা পৃথিবীর বুক থেকে নিশ্চিহ্ন হয়ে গিয়েছেন। তাই, তাঁরা ঠিক কী ভাবে বাঁচতেন তা তো আর আমাদের পক্ষে প্রত্যক্ষভাবে জানা সম্ভবপর নয়। এ-বিষয়ে বড়ো জোর কিছুকিছু পরোক্ষজ্ঞান পাওয়া যায়। বহু শতাব্দীর সঞ্চিত ধুলো সরিয়ে তাঁদের কীর্তির কিছুকিছু চিহ্ন খুঁজে পাওয়া যেতে পারে এবং এই চিহ্নগুলি থেকে তাঁদের জীবনযাপন সম্বন্ধে কিছু কথ্য অহমান করতে পারা অসম্ভব নয়। তাছাড়া, প্রাচীনেরা যে-সব সাহিত্যাদি রচনা করে গিয়েছেন সেগুলি থেকেও তাঁদের সমাজ-জীবনের কিছুটা চিত্র খুঁজে পাওয়া নিশ্চয়ই সম্ভবপর।

কিন্তু প্রত্নতত্ত্বমূলক উপাদানই হোক আর সাহিত্যিক উপাদানই হোক—শেষ পর্যন্ত তা পরোক্ষ। তাই, প্রত্যক্ষভাবে প্রাচীন সমাজকে চেনবার যদি কোনো পথ থাকতো তাহলে এই পরোক্ষ উপাদানগুলিকে তারই আলোয় আরো স্পষ্টভাবে, আরো নির্ভুল ও নিশ্চিতভাবে ব্যাখ্যা করবার উপায় পাওয়া যেতো।

এবং ঠিক এইখানেই হেনরি লুইস্ মর্গানের গবেষণা সত্যিই যুগান্তকারী। মর্গানের আবিষ্কারের একটা কথা হলো, আমাদের পক্ষে আজো ওই প্রাচীন সমাজকে স্বচক্ষে দেখতে পাওয়া সম্ভব। অনেক শতাব্দী আগেও আমাদের পূর্বপুরুষেরা ঠিক কী ভাবে জীবন-যাপন করতেন তা আজকের দিনেও আমাদের পক্ষে প্রত্যক্ষভাবে জানবার একটা উপায় রয়েছে। আর, মর্গানের এই দাবি যদি সত্যি হয়, তাহলে এই প্রত্যক্ষ জ্ঞানের সাহায্যেই প্রত্নতত্ত্বমূলক বা সাহিত্যমূলক ওই পরোক্ষ দলিলগুলিকে আরো নির্ভরযোগ্যভাবে ব্যাখ্যা করবার অবকাশ নিশ্চয়ই পাওয়া যাবে। তাই, মর্গানের মূল দাবিটিকে ভালো করে বোঝা দরকার।

সারা পৃথিবীর বুক জুড়ে সমস্ত মানুষের উন্নতিই সমান ভালে হয়নি। কোথাও বা মানুষ এগিয়ে গিয়েছে অনেক দূরে, কোথাও বা মানুষ পড়ে রয়েছে অনেকখানি পিছনে। এবং মর্গান দাবি করলেন, ওই পিছিয়ে-পড়া মানুষদের বাস্তব অবস্থাকে পরীক্ষা করলে এগিয়ে-যাওয়া মানুষদের অভীত ইতিহাসটিকেও দেখতে পাওয়া যাবে। তার কারণ, মানুষের পক্ষে এগিয়ে চলবার পথে একের পর এক যে-সব পর্যায় সেগুলির মধ্যে স্বাভাবিক

অনিবার্য পারস্পর্য রয়েছে। মর্গানের ভাষায়, *natural as well as necessary sequence of progress****। যেন একের পর এক কয়েকটি নির্দিষ্ট ও অনিবার্য ধাপ বেয়ে এগোবার চেষ্টা—যেখানেই মানুষ এগিয়েছে সেখানেই এই ধাপগুলি ভেঙে এগোতে হয়েছে, যেখানে এগোতে পারে নি সেখানে ওই ধাপগুলির কোনো-না-কোনো একটি ধাপে আটকে রয়েছে আর সেই ভেঙেই যারা এগোতে পারে নি তাদের দিকে চেয়ে দেখলেই বোঝা যায় যারা এগিয়ে গিয়েছে তারা ঠিক কোন কোন ধাপ ভেঙে এগিয়েছে।

এই ধাপগুলি ঠিক কী কী? কোন পথে এগিয়ে, ঠিক কোন কোন পর্যায়ে পার হয়ে, মানুষ শেষ পর্যন্ত সভ্যতার স্তরে উঠে এলো? মর্গানের পরিভাষা অনুসারে সভ্যতার স্তরে পৌঁছবার আগে পর্যন্ত মানুষের অবস্থাকে মোটের উপর দুটি অংশে ভাগ করা যায় : বশু-দশা (savagery) ও বর্বর-দশা (barbarism)। এই দুটি দশারই আবার স্তরবিভাগ রয়েছে : নিম্ন, মধ্য ও উচ্চ। অর্থাৎ মানুষ শুরু করেছে নিম্ন-বশু-দশা থেকে, তারপর এগিয়ে এসেছে মধ্য-বশু-দশায়, তারপর উচ্চ-বশু-দশায়। তারপর মানুষ বশু-দশা ছেড়ে বর্বর-দশায় উঠে এসেছে : প্রথমে নিম্ন-বর্বর-দশা, তারপর মধ্য-বর্বর-দশা, তারপর উচ্চ-বর্বর-দশা। আর, তারপর মানুষ বর্বর-দশা ছেড়ে সভ্যতার আওতায় এসে পৌঁছেছে।

এই সব বিভিন্ন পর্যায়ের পরিচয় কী কী রকম সে-আলোচনায় পরে ফিরতে হবে। আপাতত মর্গানের মূল যুক্তিটির অনুসরণ করা যাক। মর্গান বলছেন, আজকের পৃথিবীতে এমন কোনো মানবদলের পরিচয় অবশ্যই পাওয়া যায় না যারা একেবারে নিম্ন-বশু-দশায় পড়ে রয়েছে। কিন্তু মধ্য-বশু-দশায় নানা দলকে পড়ে থাকতে দেখা যায়।

আবিষ্কৃত হবার সময় পলিনেসিয়া আর অস্ট্রেলিয়ার উপজাতিরা ছিলো মধ্য-বশু-দশায়।

আমেরিকার ‘হাডসন-বে টেরিটরি’ ও ‘কলম্বিয়া উপত্যকা’র নানান উপজাতিরা ছিলো উচ্চ-বশু-দশায়।

মিসিসিপি নদীর পূর্ব-কিনারায় রেড্-ইণ্ডিয়ানরা ছিলো নিম্ন-বর্বর-দশায়।

নিউ মেক্সিকো, মেক্সিকো, মধ্য-আমেরিকা ও পেরুর নানান উপজাতিদের দেখা গেলো মধ্য-বর্বর-দশায়***।

এরপর উচ্চ-বর্বর-দশার কথা। মর্গান বলছেন, সে-দশার পরিচয় পাওয়া যায় হোমারের যুগের গ্রীকদের মধ্যে, রোম স্থাপিত হবার যুগোমুখি সময়কার লাতিন জাতিগুলির মধ্যে এবং সিজারের সময়কার জার্মানদের মধ্যে। এই উচ্চ-বর্বর-দশার আওতা পেরিয়েই সভ্যতার শুরু। অতএব মর্গান সিদ্ধান্ত করছেন :

Commencing, then, with the Australians and Polynesians, following with the American Indian tribes, and concluding with the Roman and Grecian, who afford the highest exemplifications respectively of the six great stages of human progress, the sum of their united experiences may be supposed fairly to represent that of the human family from the Middle Status of savagery to the end of ancient civilization. Consequently, the Aryan nations will find the type of the condition of their remote ancestors, when in savagery, in that of the Australians and Polynesians; when in the Lower Status of barbarism, in that of the partially village Indians of America; and when in the Middle Status, in that of the Village Indians, with which their own experience in the Upper Status directly connects. So essentially identical are the arts, institutions and mode of life in the same status, upon all the continents, that the archaic form of the principal domestic institutions of the Greeks and Romans must even now be sought in the corresponding institutions of the American aborigines,.....

In studying the condition of tribes and nations in these several ethnical periods we are dealing, substantially, with the ancient history and condition of our own remote ancestors.^{১৩৬}

অর্থাৎ, মানুষের অগ্রগতির ছ'টি প্রধান স্তরের প্রকৃষ্টতম নিদর্শন পাওয়া যায় অস্ট্রেলিয় ও পলিনেসিয়দের থেকে শুরু করে আমেরিকার রেড্-ইন্ডিয়ানদের অল্পসংখ্য করে রোমান ও গ্রীকদের কথায় শেষ করলে; এদের মিলিত অভিজ্ঞতাকে মধ্য-বস্ত্র-দশা থেকে শুরু করে প্রাচীন সভ্যতার শেষ পর্যন্ত মানবগোষ্ঠীর অভিজ্ঞতার পরিচায়ক বলা যায়। অতএব আর্ধজাতিগুলি তাদের স্বতন্ত্র পূর্বপুরুষদের বস্ত্র-দশার অবস্থাটা দেখতে পাবে অস্ট্রেলিয় ও পলিনেসিয়দের মধ্যে; নিম্ন-বর্বর-দশার অবস্থাটা দেখতে পাবে আমেরিকার আংশিকভাবে গ্রামবাসী রেড্-ইন্ডিয়ানদের মধ্যে; মধ্য-বর্বর-দশার অবস্থাটা দেখতে পাবে গ্রামবাসী রেড্-ইন্ডিয়ানদের মধ্যে—এদের অভিজ্ঞতার সঙ্গে আর্ধজাতিগুলির উচ্চ-বর্বর-দশার অভিজ্ঞতার প্রত্যক্ষ বোগাবোগ রয়েছে। সমপর্যায়ের মানুষদের মধ্যে শিল্প, সমাজ-সংগঠন ও জীবন-যাপন পদ্ধতি সমস্ত মহাদেশের বেলাতেই এমন মৌলিকভাবে অভিন্ন যে, গ্রীক ও রোমানদের পার্থক্য-ব্যবহার আদিম রূপটিকে এখনো খুঁজতে হবে আমেরিকার আদিবাসীদের অল্পসংখ্য ব্যবহার মধ্যে... নৃতত্ত্বমূলক এই বিভিন্ন পর্যায়গুলিতে যে-সব বিভিন্ন জাতি-উপজাতি রয়েছে তাদের অবস্থা পর্যবেক্ষণ করলে আমরা নিজেদের পূর্বপুরুষদের প্রাচীন ইতিহাস এবং ব্যবহার কথাও পর্যালোচনা করবো।

তাই, আদিবাসী-সংক্রান্ত বৈজ্ঞানিক তথ্য আহরণের কাজে নিজের প্রায় পুরো জীবনটিকে উৎসর্গ করে হেনরি লুইস মর্গান প্রাচীন সাহিত্যের তোরণদ্বার খোলবার চাবিকাঠি আমাদের হাতে দিয়ে গিয়েছেন।

মর্গানের এই মূল সিদ্ধান্তগুলি মনে রেখে প্রাচীন যুগের ইতিহাস-রচনা সংক্রান্ত সাধারণ সমস্তার আলোচনায় ফিরে আসা যাক।

পিছিয়ে-পড়া মানুষদের দিকে এইভাবে চেয়ে দেখলে যদি সত্যিই এগিয়ে-বাওয়া মানুষদের অতীত ইতিহাসটাকে প্রত্যক্ষভাবে জানতে পারা সম্ভবপর হয় তাহলে প্রাচীন ইতিহাস-সংক্রান্ত প্রত্যক্ষমূলক ও সাহিত্যমূলক পরোক্ষ উপাদানগুলিকে এই প্রত্যক্ষ জ্ঞানের আলোয় যাচাই করে নিলে নিশ্চয়ই আমাদের সিদ্ধান্ত অনেক বেশি নির্ভরযোগ্য হবে।

অধ্যাপক জর্জ টমসন^{১০০} তাই বলেছেন, পুরাতত্ত্ব ও নৃতত্ত্ব—বিজ্ঞানের এই দুটি শাখার মধ্যে সমন্বয় আনতে হবে। নৃতত্ত্বের সাহায্যে পুরাতত্ত্বের আবিষ্কারকে কী ভাবে বুঝতে পারা সহজসাধ্য হয় তিনি তার একটি নমুনা দিচ্ছেন। পুরাতত্ত্ববিদেরা মাটি খুঁড়ে প্রাচীন ড্যানিউব-সংস্কৃতি সম্বন্ধে একটি তথ্য আবিষ্কার করলেন: দেখা গেলো সে-সংস্কৃতির মানুষেরা অনেকখানি এলাকা জুড়ে একের পর এক বাসস্থান গড়ে তুলেছিলো, কিন্তু কোনো বাসস্থানেই তারা বেশিদিন ধরে একটানা বাস করে নি। ঘটনাটির ব্যাখ্যা পাওয়া যাবে আফ্রিকার নানা জায়গায় আজো যে-সব আদিবাসীরা রয়েছে তাদের কাছ থেকে। তারা আবাদী জমির পাশে বাসস্থান গড়ে এবং যতোদিন পর্যন্ত না জমির উর্বরতা একেবারে উজোড় হয়ে যায় ততোদিন তারা সেইখানেই চাষবাস করে। তারপর তারা সেই বাসস্থান পরিত্যাগ করে চলে যায়; অন্তত নতুন বাসস্থান গড়ে তোলে।

অবশ্যই, গর্ডন চাইল্ড^{১০১} প্রমুখ কোনো কোনো বিশেষজ্ঞ বলেছিলেন, পুরাতত্ত্বের সঙ্গে এইভাবে নৃতত্ত্বের সমন্বয় ঘটিয়ে প্রাচীন মানুষদের সমাজ-জীবন ও ধ্যানধারণার কথা অনুমান করবার চেষ্টা সঙ্গত নয়। সমস্তাটা কী, এবং এদের আপত্তিটা ঠিক কেন প্রথমে তাই দেখা যাক। ধরুন, পুরাতত্ত্বের গাঁইতি এক জায়গায় দশ হাজার বছর আগেকার কোনো একদল মানুষ সম্বন্ধে এমন চিত্র আবিষ্কার করলো যা থেকে স্পষ্টই বোঝা যায় তাদের জীবন-যাপন নির্ভর করতো শিকারের উপর। এদিকে, নৃতত্ত্ববিদ সংবাদ দিলেন শিকারজীবী মানুষের দল আজো পৃথিবীর এখানে-ওখানে টিকে রয়েছে এবং তাদের সমাজ-সংগঠন ও ধ্যানধারণা সংক্রান্ত তথ্য প্রত্যক্ষভাবে সংগ্রহ করা হয়েছে। কিন্তু, তাই বলে কি এ-কথা দাবি করা সঙ্গত হবে যে, ওই দশ হাজার বছর আগেকার মানুষদের সমাজ-জীবন ও ধ্যানধারণা আজকের এই মানুষদের অনুরূপই ছিলো? গর্ডন চাইল্ড বলেছিলেন, এ-জাতীয় অনুমান সঙ্গত নয়।

কেননা, আজকের ওই শিকারজীবীরা যদিও উৎপাদন-পদ্ধতির দিক থেকে অত্যধিক পিছিয়ে পড়ে রয়েছে তবুও তাই বলে এ-কথা নিশ্চয়ই প্রমাণ হয় না যে, তাদের মানসিক বিকাশও ওই দশ হাজার বছর আগেকার মানুষদের মনোবিকাশের পর্যায়েই একেবারে নিশ্চল হয়ে গিয়েছে।

উত্তরে অধ্যাপক জর্জ টমসন^{১৩৮} বলেছেন, তা নিশ্চয়ই হয়ে যায়নি। যে-সব মানুষেরা আজো উৎপাদন-পদ্ধতির দিক থেকে ওই রকমের পিছিয়ে-পড়া পর্যায়ে আটকে রয়েছে তাদের মানসিক পরিবর্তনও নিশ্চয়ই ঘটে চলেছে, কিন্তু এ-পরিবর্তন একটি নির্দিষ্ট গতির মধ্যেই ঘটেছে এবং সে-গতি নির্ভর করেছে ওই উৎপাদন-পদ্ধতির উপরই।

.....the social institutions of these modern tribes have not remained stationary. They have continued to develop, but only in directions determined by the prevailing mode of production. This is the key to the problem. If, for example, we examine the Australian forms of totemism, exogamy, and initiation, and compare them with similar institutions elsewhere, we find that they are extraordinarily elaborate, pointing to a long period of development. But these are all institutions characteristic of a simple hunting economy. In other words, just as the economic development of these tribes is stunted, so their culture is ingrown. And consequently, while we cannot expect to find such institutions in palaeolithic Europe in the same form, we are likely to find them there in some form.

অর্থাৎ, এই সব আধুনিক উপজাতিগুলির সামাজিক প্রতিষ্ঠান খেমে থাকে নি। সেগুলির বিকাশ ঘটে চলেছে, কিন্তু তা একান্তভাবেই প্রচলিত উৎপাদন-পদ্ধতিদ্বারা নিয়ন্ত্রিত অভিমুখেই। এই হলো সমস্তটিকে বোঝবার মূল কথা। যেমন ধরুন, আমরা যদি টোটেম-বিশ্বাস, বহির্বিবাহ ও দীকার অস্ট্রেলিয়ার প্রচলিত রূপগুলিকে বিশ্লেষণ করি এবং তার সঙ্গে অন্তর্জ প্রচলিত অল্পরূপ অল্পমানের তুলনা করি তাহলে দেখবো অস্ট্রেলিয়ার অল্পমানগুলি অসাধারণ রকমের কাপানো-ফোলানো—তার থেকেই দীর্ঘ যুগ ধরে বিকাশের নির্দেশ পাওয়া যায়। অর্থাৎ কিনা, এই উপজাতিগুলির অর্থনৈতিক উন্নতি যে-রকম ধীরে ধীরে রকমই তাদের সংস্কৃতির বিকাশও অল্পমুখি। তাই, পুরোনো-পাথর যুগের ইরোরোপে যদিও আমরা এই অল্পমানগুলিকে এই রূপেই আশা করতে পারি না তবুও সেগুলিকে কোনো-একরূপে খুঁজে পাবার আশা করতে পারি।

তাই, অধ্যাপক জর্জ টমসনের কাছে প্রাচীন ইতিহাস রচনার কাজে আদিবাসী সংক্রান্ত আধুনিক গবেষণা,—বিশেষ করে মর্গানের গবেষণা—এতো মূল্যবান হয়েছে। লোকায়ত-দর্শনের আলোচনায় আমাদের প্রধান সমস্যা অবশ্যই পুরাতত্ত্বমূলক আবিষ্কারকে নৃতত্ত্বের আলোয় বোঝবার সমস্যা নয়, তার বদলে প্রাচীন সাহিত্যের কিছুকিছু আপাত-দুর্বোধ্য নিদর্শনের তাৎপর্য নির্ণয় করবার সমস্যা। তবু, এই নিদর্শনগুলিও যেহেতু বহু পুরোনো যুগের স্মারক সেইহেতুই অধ্যাপক জর্জ টমসনের পদ্ধতি আমাদের প্রচেষ্টার পক্ষেও অমূল্য।

অবশ্যই, আজকের দিনে পণ্ডিতমহলে নৃতত্ত্ব নিয়ে উৎসাহের অভাব নেই। কিন্তু বিদগ্ধ মহলের একজন দিকপাল হয়েও অধ্যাপক জর্জ টমসনের পক্ষে এইভাবে প্রাচীন ইতিহাসের ক্ষেত্রে নৃতত্ত্বের প্রয়োগে বৈশিষ্ট্য আছে। বৈশিষ্ট্যটি হলো, তাঁর বস্তুবাদী দৃষ্টিভঙ্গি, যার একটি পরিচয় হলো মর্গানের গবেষণাকে গ্রহণ করা। কেননা, সোভিএট ইউনিয়ন ও নয়া-গণতান্ত্রিক দেশগুলির বাইরে মার্ক্স-এর আবিষ্কারের মতোই মর্গানের আবিষ্কারও নিবিদ্ধ কথা হয়ে রয়েছে^{১০১}। মর্গানের বিরুদ্ধে এই প্রতিবন্ধের পরিচয় শুধু আজকের দিনেই নয়, তাঁর গ্রন্থ প্রকাশিত হবার অব্যবহিত পরেই তাঁর আবিষ্কারগুলি চেপে যাবার চেষ্টা করা হয়েছে^{১০২}। অধ্যাপক জর্জ টমসন দেখাচ্ছেন সমস্তাবিশেষের আলোচনায় মর্গানের আবিষ্কার অগ্রাহ্য করার দরুনই রিভারস, মেনিলাউকি প্রমুখের রচনায় নৃতত্ত্ব বিজ্ঞান কী ভাবে প্রায় অজ্ঞানের কোঠায় পৌঁছেছে^{১০৩}।

মর্গানের বিরুদ্ধে এই প্রতিবন্ধের কারণ ভালো করে বিশ্লেষণ করা দরকার। কোনো একজন বৈজ্ঞানিক আমেরিকার আদিবাসীদের মধ্যে প্রায় পুরো জীবনটা কাটিয়ে যদি তাদের সহজে বৈজ্ঞানিক তথ্য সংগ্রহ করে থাকেন তাহলে আধুনিক বিদগ্ধ-সমাজ তাঁর প্রতি বিরূপ হবে কেন?

অবশ্যই, আদিবাসী-সংক্রান্ত তাঁর ওই গবেষণা শুধুমাত্র অসভ্য মানুষ সহজেই আমাদের জ্ঞান দেয়নি, আমাদের নিজেদের অতীতটাকেও আমাদের চিনতে শিখিয়েছে। এবং আসল হ্যাঁকামাটা ঠিক এইখানেই: অতীতের উপর থেকে পর্দা সরালে শুধুমাত্র অতীতটুকুই চোখে পড়ে না—পাওয়া যায় এক ভবিষ্যতের নির্দেশও^{১০৪}। কী ভাবে তাই দেখা যাক।

মর্গান আবিষ্কার করলেন, আধুনিক দাম্পত্য-সম্পর্ক, ব্যক্তিগত সম্পত্তি বা রাষ্ট্রব্যবস্থা—মানবজাতির পক্ষে এগুলির কোনোটাই অপরিহার্য নয়। কেননা, প্রত্যেক জাতির জীবনেই এমন একটা বৃগ্ন গিরেছে যখন তাদের মধ্যে এ-সব কিছুই পরিচয় ছিলো না। বস্তুত, আজকের দিনে ব্যক্তিগত সম্পত্তির প্রভাব যতো প্রচণ্ডই মনে হোক না কেন, পৃথিবীর বুকে মানবজাতির

পুরো জীবনটার তুলনায় ব্যক্তিগত সম্পত্তির সঙ্গে মানুষের সম্পর্কের যুগটা চোখের পলকের মতো। তার প্রমাণ, মধ্য-বন্য-দশা থেকে শুরু করে মধ্য-বর্ষর-দশা পর্যন্ত সমাজ-বিকাশের বিভিন্ন পর্যায়ে যে-সব মানবদল এখনো টিকে রয়েছে তাদের জীবনে ব্যক্তিগত সম্পত্তির পরিচয় নেই। আর যদি তাই হয় তাহলে মানতেই হবে ব্যক্তিগত সম্পত্তি মানবজীবনের অপরিহার্য অঙ্গ হতে পারে না। অতীতে যদি তার প্রভাব ছাড়াও জীবনধারণ সম্ভবপর হয়ে থাকে তাহলে ভবিষ্যতেও মানুষের পক্ষে ব্যক্তিগত সম্পত্তির প্রভাব-মুক্ত হওয়া অসম্ভব কথা নয়। আর, ঠিক এই কথাটিই হলো মর্গানের গবেষণার চূড়ান্ত সিদ্ধান্ত। তিনি দেখলেন, বর্তমান যুগে ওই ব্যক্তিগত সম্পত্তির সর্বগ্রাসী প্রভাবে মানুষের জীবন বিযুক্ত হয়ে উঠেছে। কিন্তু সমাজ-বিকাশের বিভিন্ন প্রাচীন পর্যায় আলোচনা করে তাঁর মনে এ-বিশ্বাস দৃঢ় হয়েছিলো যে মানুষ এগিয়ে চলবে—মানুষ চিরকাল এগিয়ে চলেছে, এগিয়ে চলার ক্ষমতাই তাকে পশুর রাজ্য থেকে শেষ পর্যন্ত নিয়ে এসেছে আজকের এতো আশ্চর্য সভ্যতার আওতায়। তাই, ব্যক্তিগত সম্পত্তি আজ তার জীবনে যতো বাধাই সৃষ্টি করুক না কেন, সে-বাধা অলঙ্ঘনীয় নয়। অগ্রগতি অতীতের নিয়ম হয়েছে, অগ্রগতিই ভবিষ্যতের নিয়ম হবে। তাই মর্গান মানুষের সামনে যে-উজ্জল ভবিষ্যৎ দেখতে পেলেন সেখানে ব্যক্তিগত-সম্পত্তির স্থান নেই—সবাই সমান, সবাই স্বাধীন, মানুষে-মানুষে সত্যিই ভাই-ভাই ভাব। আর মর্গান চিনতেও পারলেন: এ-যেন সেই প্রাচীন সমাজেরই পুনরাবর্তন—কিন্তু ওই প্রাচীন পর্যায়ে নয়, উন্নত ও সমৃদ্ধ এক নতুন পর্যায়ে। ভবিষ্যতের ওই ছবিটি মর্গানের কাছে দিব্যস্বপ্ন নয়, অতীত-অনুসন্ধানের অনিবার্য অনুসিদ্ধান্ত।

কিন্তু আজকের যুগে দিনের চিন্তা আর রাত্রির স্বপ্ন সবকিছুর উপরই ব্যক্তিগত সম্পত্তির অমোঘ প্রভাব। এই আবহাওয়াতেই লালিত হয়েছেন আধুনিক বিদ্বান-ব্যক্তিরাজ। অতি বড়ো বিদ্বানের দৃষ্টিও তাই ভবিষ্যতের ওই ছবিটির দিকে যেতে চায় না। ফলে, অতীত সম্বন্ধেও এক আশ্চর্য অন্ধভাব!

প্রাচীন রচনাবলীর তাৎপর্য-নির্ণয় করা নিয়েই আমাদের সমস্যা। কিন্তু আমরা যতোদিন পর্যন্ত ওই অন্ধভাবে বশবর্তী হয়ে থাকবো ততোদিন পর্যন্ত এ-তাৎপর্য উদ্ধার করবার সম্ভাবনা থাকবে না। কেননা, অস্পষ্ট এক অতীতে রচিত বলেই এগুলির মধ্যে প্রাচীন-সমাজের বহু স্মৃতি থেকে গিয়েছে। সেগুলি বুঝতে হলে প্রাচীন সমাজকেও স্পষ্টভাবে চিনতে হবে। প্রাচীন সমাজকে যদি চিনতে হয় তাহলে পরিবার, ব্যক্তিগত সম্পত্তি ও রাষ্ট্রব্যবস্থাকে সনাতন মনে করা চলবে না।

আমরা যে-অর্থে অন্ধভাবে কথা বলছি তা স্পষ্টভাবে বুঝতে পারা বাবে কার্ল মার্ক্স-এর একটি চিঠি উদ্ধৃত করলে। চিঠিটি তিনি লিখেছিলেন

ফ্রান্সের নামে জার্মান ঐতিহাসিক ও আইনবিদের গবেষণা-প্রসঙ্গে। এ-সংবেশণার আলোয় দেখা গেলো জার্মান দেশে জমিতে ব্যক্তিগত সম্পত্তি দেখা দিচ্ছে অনেক পরের যুগে, এবং এমনকি আধুনিক যুগেও নানা জায়গায় প্রাচীন সৈধ্য-সম্পত্তির চিহ্ন টিকে থেকেছে। তাহলে, ব্যক্তিগত-সম্পত্তির বিরুদ্ধে অতি-আধুনিক সমাজতান্ত্রিক আয়োজনের সঙ্গে ব্যক্তিগত সম্পত্তির চিহ্নহীন অতি প্রাচীন ব্যবস্থার সাদৃশ্য রয়েছে; অতি প্রাচীনের মধ্যেই আবিস্কার করা যাচ্ছে অতি-আধুনিককে এবং এই আবিস্কারের সঙ্গে সমাজ-তান্ত্রিক প্রচেষ্টার যোগাযোগ রয়েছে। মার্কস্‌** বলছেন :

Owing to a certain judicial blindness even the best intelligences absolutely fail to see the things which lie in front of their noses. Later, when the moment has arrived, we are surprised to find traces everywhere of what we failed to see. The first reaction the against French Revolution and the period of Enlightenment bound up with it was naturally to regard everything mediæval as romantic, and even people like Grimm are not free from this. The second reaction is to look beyond the Middle Ages into the primitive age of each nation, and that corresponds to the socialist tendency, although these learned men have no idea that the two have any connection. They are therefore surprised to find what is newest in what is oldest—even equalitarians, to a degree which would have made Proudhon shudder.

অর্থাৎ, এক রকম আইনগত অন্ধতার দরুন এমনকি শ্রেষ্ঠ বুদ্ধিমানেরাও বা একেবারে নাকের গোড়ায় রয়েছে তা দেখতেই পান না। পরে, যখন সময়-উপস্থিত হয় তখন, যে-সব চিহ্ন আমরা আগে দেখতে পাইনি সর্বত্র স্বেচ্ছিকভাবে দেখে অবাক হয়ে যাই। ফরাসী বিপ্লব সন্ধে এবং তার সঙ্গে সংযুক্ত নবজাগরণের যুগের সন্ধে, প্রথম প্রতিক্রিয়া হয়েছিলো মধ্যযুগীয় সবকিছুকেই স্বন্দর মনে করা; এবং গ্রীস-এর মতো ব্যক্তির ও এর প্রভাবযুক্ত নন। দ্বিতীয় প্রতিক্রিয়া হলো, মধ্যযুগ পেরিয়ে...প্রত্যেক জাতিরই আদিম যুগটির দিকে চেয়ে দেখা, এবং এ-চেষ্টা সমাজতান্ত্রিক প্রচেষ্টারই অঙ্গরূপ, যদিও এই দু'-এর মধ্যে যে কোনো সম্পর্ক আছে সে-সন্ধে ওই সব বিদ্বান-ব্যক্তিদের কোনো ধারণাই নেই। তাঁরা তাই বা কিনা সবচেয়ে পুরোনো তারই মধ্যে যা হলো সবচেয়ে নতুন তাকে দেখতে পেয়ে অবাক হয়ে বান—এমনকি সাম্রাজ্যবাদেরও এই দশা, ব্যাপারটা এতোই চরম যে প্রব-র মতো ব্যক্তিরও হৃদয়ে প্রত্যাপন হবে।

উক্ত অংশের বিশেষ করে তিনটি বিষয়ের প্রতি মনোযোগ দেওয়া প্রয়োজন।

প্রথমত, মার্ক্স একরকম আইনগত অঙ্কতার কথা বলছেন : শ্রেণীসমাজের আবহাওয়ায় ব্যক্তিগত সম্পত্তিকেই মানুষ পরমপুরুষার্থ মনে করতে শিখেছে, তাই যেখানে ব্যক্তিগত সম্পত্তির অভাব তা একেবারে নাকের গোড়ায় থাকলেও সাধারণত আমাদের চোখে পড়তে চায় না।

দ্বিতীয়ত, মার্ক্স বলছেন, প্রত্যেক জাতির আদিম যুগটির দিকে চেয়ে দেখা সমাজতান্ত্রিক প্রচেষ্টারই অমূরূপ। তার কারণ, সমাজতন্ত্র এই ব্যক্তিগত সম্পত্তির প্রভাব থেকে মুক্ত হবার পথনির্দেশ দিচ্ছে এবং প্রত্যেক জাতিরই আদিম অবস্থার দিকে চেয়ে দেখলে দেখা যায় তখনো মানুষের সমাজে ব্যক্তিগত সম্পত্তির সূচনা হয়নি।

আর, ঠিক এই কারণেই মার্ক্স বলছেন, যা-কিনা সবচেয়ে পুরোনো তারই মধ্যে, যা-হলো সবচেয়ে নতুন তাকে আবিষ্কার করতে পারা। মানুষের ইতিহাসে সবচেয়ে আধুনিক বলতে সমাজতান্ত্রিক পরিকল্পনা বা সাম্যবাদের আয়োজন। আদিম মানবসমাজও একরকমের সাম্যসমাজ। এই প্রসঙ্গেই মনে রাখতে হবে, মর্গানের সামনেও অতীতের উপর থেকে পর্দা সরে যাবার দরুনই এক ভবিষ্যতের চিত্র উন্মোচিত হয়েছিলো এবং সে-ভবিষ্যতের বর্ণনায় মর্গান বলেছিলেন : 'সেই প্রাচীন সমাজের সাম্য মৈত্রী ও স্বাধীনতাই আবার ফিরে আসবে উন্নততর এক পর্যায়ে'।

আমাদের বর্তমান আলোচনায় বিশেষ করে প্রাসঙ্গিক হলো আধুনিক যুগের ব্যক্তিগত-সম্পত্তির প্রভাব-লালিত অঙ্কতা। প্রাচীন রচনাবলীর তাৎপর্য নির্ণয়ে কী রকম বাধা সৃষ্টি করে সে-সম্বন্ধে সচেতন হবার প্রয়োজনীয়তা। তারই উদাহরণ হিসেবে মার্ক্স^১ বলছেন :

To show how much we are all implicated in this judicial blindness :.....philologists of the force of a Grimm *mistranslated* the simplest Latin sentences...

E.g., the well-known passage in Tacitus : "*arva per annos mutant et superest ager*", which means, "they exchange the fields, *arva* (by lot, hence also *sortes* [lot] in all the later law-codes of the barbarians) "and the common land remains over" (*ager* as public land contrasted with *arva*)—is translated by Grimm, etc. : "they cultivate fresh fields every year and still there is always (uncultivated) land left over."

স্বাধীন নবাই কী ভাবে এই আইনগত অঙ্কতার কথা তাই দেখা যায়। ...প্রাচীন-এর

মতো অতো বড়ো ভাষাতত্ত্ববিদও সবচেয়ে সরল লাভিন বাক্যের ভ্রাত তর্জনা করেছেন। উদাহরণ : "arva per annos mutant et superest ager"—
চ্যাসিটাসের এই বিখ্যাত অংশটির মানে হলো, "ভারা লটারি করে অমি বদল করে এবং সাধারণের অমি বাকি থাকে"; গ্রীম্ প্রতীতি এর তর্জনা করছেন, "ভারা প্রতি বছর নতুন অমি চাব করে এবং তবুও অনাবাদী অমি বাকি পড়ে থাকে"। (সংক্ষিপ্ত অল্পবাহ)।

প্রাচীন সমাজ সম্বন্ধে সাধারণভাবে যে তথ্য পাওয়া গিয়েছে তার সাহায্য না নিয়ে প্রাচীন সাহিত্যের অর্থনির্ণয় করার চেষ্টায় অতিবড়ো বিধানেরাও কী রকম কাল্পনিক কথা বলতে পারেন তার একটি দৃষ্টান্ত ভারতীয় সাহিত্য থেকে এখানে উল্লেখ করা প্রাসঙ্গিক হবে। মহাভারতে বাহীকদের বর্ণনার^১ বৃণাভরে বলা হয়েছে :

তস্মাভেবাং ভাগহরা ভাগিনেয়া ন হনবঃ

অর্থাৎ,

এই নিমিত্তই তাহাদের পুত্রেরা ধনাধিকারী না হইয়া ভাগিনেরগণই ধনাধিকারী হইয়া থাকে।

প্রাচীন সমাজ সম্বন্ধে সাধারণভাবে জানতে-পারা তথ্য অল্পস্বারে এই উত্তরাধিকার ব্যবস্থা মাতৃ-প্রধান সমাজের আভাবিক স্মারক বলে বুঝতে অনুবিধে হয় না। মহাভারতে বাহীকদের বর্ণনার এই মাতৃপ্রাধান্তের ইঙ্গিতও অস্পষ্ট নয়^২ এবং আজো ভারতের স্থানবিশেষে^৩,—যেখানে মাতৃপ্রধান সমাজের চিহ্ন আছে সেখানে,—এই জাতীয় উত্তরাধিকার ব্যবস্থাই দেখতে পাওয়া যায়। অথচ, মহাভারতের এই সরল তথ্যটির ব্যাখ্যা করতে গিয়ে নীলকণ্ঠের মতো বিধান-ব্যক্তিও কী রকম মনগড়া কথা বলছেন :

যদি অপি পুত্রী পুত্রঃ চ যৌ অপি জারজৌ তথাপি পিতৃষ্বে ইব মাতৃষ্বে বিসংবাদী-
ভাবাৎ নৌহিহঃ এব রিক্ অহরী ভবতি ন পুত্রঃ ইতি ভাবঃ। যতঃ তে ভগিনীযু
এব অপত্যানি জনরতি ন বদারেনু অতঃ তেবাং ভাগিনেয়াঃ ভাগহরাঃ ইতি.....

অর্থাৎ, যদিও পুত্রী ও পুত্র দুজনেই আরজ তথাপি পিতৃষ্বে তার মাতৃষ্বে বিসংবাদ-
অভাব হেতু, নৌহিহই ধনাধিকারী হয়, পুত্র নহে। যেহেতু তাহারা ভগিনীয়েই
অপত্য উৎপাদন করে, নিজেদের পরীতে নহে—সেই হেতু তাহাদিগের ভাগিনেয়-
গণই উত্তরাধিকারী হয়।

মাক্‌স্‌ বে-অঙ্কতার কথা উল্লেখ করছেন এখানে তারই অল্পরূপ অঙ্কতার পরিচয়।
এক এই অঙ্কতা দুই করার জগেই গ্রীকত্বের অতো বড়ো পণ্ডিত হয়েও

অধ্যাপক জর্জ টম্‌সন গ্রীক সাহিত্য বোর্ডবার তাগিদেই মার্কসবাদী হয়েছিলেন।

উপসংহার

আধুনিক যুগের বিদ্বানেরা ভারতবর্ষের প্রাচীন রচনাবলী সম্বন্ধে অনেক গবেষণা করেছেন। সে-গবেষণাকে ছোটো করবার প্রসঙ্গ নিশ্চয়ই ওঠে না; কেননা, তার উপর নির্ভর করতে না পারলে আমাদের পক্ষে আজ হয়তো ওই পুঁথিপত্রগুলির দিকে অগ্রসর হওয়াই অনেকাংশে অসম্ভব হতো। কিন্তু তবুও শুধুমাত্র এই গবেষণা নিয়ে সন্তুষ্ট থাকারও সম্ভব নয়। কেননা, এই রচনাগুলিতে প্রাচীন-সমাজের যে-সব স্মারক পড়ে রয়েছে আধুনিক বিদ্বানেরা সেগুলির প্রকৃত ব্যাখ্যা খোঁজ করেন নি। তার কারণ কি এই যে, প্রাচীন ভারতীয় সংস্কৃতির ওই সব ঝুলজমা ধুলোঢাকা গহ্বরগুলিতে এমন কঙ্কাল লুকোনো রয়েছে যার কাহিনী শুনে আধুনিক সমাজ সাহস পায় না? এই কঙ্কালগুলি রবীন্দ্রনাথের কঙ্কাল গল্পের অশরীরী নায়িকাটির মতো সত্যিই বড়ো অপরূপ কাহিনী আমাদের শোনাতে চায়। এরা বলতে চায়, উত্তরযুগের ভারতীয় সমাজে হিংসা ও বিদ্বেষের তাণ্ডব যতো প্রচণ্ড হয়েছে উঠুক না কেন এককালে এই সমাজেই সবাই স্বাধীন ছিলো, সবাই সমান ছিলো, মানুষে-মানুষে ছিলো ভাই-ভাই সম্পর্ক। তখনো মানুষ মানুষকে শোষণ করতে শেখেনি, ভাই শেখেনি অধ্যাত্মবাদের প্রবঞ্চনা, শেখেনি ভাববাদের আলোয় দেখিয়ে মানুষকে ভুল পথে এগিয়ে নিয়ে যেতে।

এ-কাহিনী প্রকাশ করতে আধুনিক সমাজ এতো ভয় পায় কেন? কেননা, সে-কাহিনী শুনে আজকের মানুষ আবার সমানে-সমানে সম্পর্কে করে পেতে চাইবে। তার মানে অবশ্যই সে-সমাজের দৈন্তকে করে পাবার কথা নয়—ধনসম্পদের দৈন্তও নয়, চিন্তাচেতনার দৈন্তও নয়—তার বদলে, প্রাচুর্যের ভিত্তিতে প্রতিষ্ঠিত নতুন সাম্য-সমাজ, আর তারই অম্লরূপ ধ্যানধারণা হিসেবে বৈজ্ঞানিক তথ্যের ঐশ্বর্যে সমৃদ্ধ লোকায়ত্ত-দর্শনও। অতীতকে আবিষ্কার করবার সঙ্গে শুধুই অতীতকে চেনবার সম্পর্ক নয়—সচেতনভাবে ভবিষ্যতের দিকে এগিয়ে যাবার যোগাযোগও আছে।

দ্বিতীয় খণ্ড

বসন্তবাদ

তৃতীয় পরিচ্ছেদ

পঞ্চপাতি : লোকায়ত-র উৎস সন্ধানে

দার্শনিক হেগেল দেখাতে চেয়েছেন, ভারতবর্ষের কোনো ইতিহাস নেই। এদেশে জীবাত্ম তার নিজস্ব সত্তা খোয়াতে খোয়াতে একেবারে দেউলে হয়ে গিয়েছে। এদেশে পরমাত্মার মর্যাদাকে মলিন করা হয়েছে খণ্ড, সংকীর্ণ বস্তুবাদ্যের মধ্যে তাঁকে বিলীন করে দিয়ে। এবং এ-পরিস্থিতিতে আর যাই হোক ইতিহাস বলে কিছু সম্ভব নয়।

হেগেলের এই ভারত-আবিষ্কার সত্যিই বিস্ময়কর।

ভারতের কি কোনো ইতিহাস নেই?

হেগেলের মূল কথা হলো, মানুষের ইতিহাসকে শুধুমাত্র মানুষের কীর্তি-কাহিনী মনে করা ভুল। কেননা, এই পরিনৃশ্রুমান জগতের পিছনে আছেন এক চিন্ময় পরমাত্মা। এখানের ধূলিকণা থেকে শুরু করে ধ্যানধারণার জটিলতা পর্যন্ত সর্বত্রই তাঁর বিকাশ।

তাই, ইতিহাস বলতে মরলোকের মানুষ যেটুকু দেখছে সেটুকুই সব নয়। আসলে সবই তাঁর লীলা। আর কী অপূরণ এই লীলা : যুগের পর যুগ ধরে একের পর এক পর্যায় পার হয়ে, ভগবান তাঁর মহিমার বিকাশ করে চলেছেন। একএক যুগের একএক দেশের কথা তাই এই লীলাধরদেরই যেন একএকটি পরিচ্ছেদ।

আমাদের দেশে, ভারতবর্ষে, লীলাময়ের কী রকম মহিমা?

হেগেল বলছেন, এ-যেন তাঁর স্বপ্ন-দশা। স্বপ্নমহিমা। তার মধ্যে লাভ্য যে নেই তা নয় : যা-কিছু কঠিন, যা-কিছু এলোমেলো, এবড়ো-খেবড়ো, দ্বন্দ্বকটকিত, তা সবই এখানে শান্ত, সমাধি হয়ে গিয়েছে। তবুও, কী সাংঘাতিক অলীক এই স্বপ্ন—এমনকি মনগড়া বা কাল্পনিক কথার মতোও নয়। যদি তাই হতো তাহলেও জীবাত্ম এ-কল্পনা থেকে ও-কল্পনায় সহজে বাতারাত করতে পারতো। তার মানে, একটা কল্পনাতে যতো সহজে

জড়িয়ে ধরতো ততো সহজেই আবার তাকে ছেড়ে আসতে পারতো। কিন্তু ভারতের ক্ষেত্রে লীলাময়ের যে-স্বপ্ন-দশা সেখানে জীবাত্মা যে-কোনো একটি খণ্ড ও সংকীর্ণ বস্তুর কাছেই একেবারে চরম আত্মসমর্পণ করে রসে—যেন বিধাতার পায়ে, ভগবানের কাছে, একেবারে বিলীন হয়ে যাওয়া। এখানে তাই সবকিছুই যেন এক একটি মূর্তিমান ভগবান : সূর্য, চন্দ্র, নক্ষত্র, গঙ্গা, সিদ্ধ, জানোয়ার, সবকিছুই। ঈশ্বর-সৃষ্টির এই নৈশায় জীবাত্মার স্বরূপ ও স্বাতন্ত্র্য সম্পূর্ণ ধ্বংস হয়ে যায়। অপরপক্ষে আবার সংকীর্ণ ও খণ্ড বস্তুবিশেষের স্তরে নামিয়ে এনে মলিন করা হয় ঈশ্বরের মর্যাদা।

আর, হেগেল বলেছেন, ঠিক এই কারণে ইতিহাস বলতে সত্যিই যা বোঝায় এ-দেশে তার সন্ধান করা চলে না^২। কেননা, ব্যক্তিচেতনা যেখানে ধ্বংস হয়েছে, বস্তু-চেতনা যেখানে অনাবিল নয় সেখানে ইতিহাসের আশা করা নিষ্ফল। ভারতীয় দৃষ্টিভঙ্গির মূল কথা হলো একদিকে চরম আত্মনাশ এবং অপরদিকে খণ্ডবস্তুর স্বরূপ ভূলে সবকিছুকেই ঈশ্বর করে তোলা। একদিকে জীবাত্মার বিলোপ, অপরদিকে পরমাত্মার অমর্যাদা। এ-শুধু স্বপ্ন-দশায় সম্ভব—একে ইতিহাস বলে না।

অতএব, হেগেল আরো বলে চলেছেন, ইয়োরোপের কাছে ভারতবর্ষ অনিবার্যভাবেই মাথা নোয়াতে বাধ্য ছিলো, কেননা, ইয়োরোপের শুধু যে ইতিহাস আছে তাই নয়, সে-ইতিহাসে পরমাত্মার অনেক উন্নত পর্যায়ের বিকাশ। হেগেল ভবিষ্যৎ-বাণী করেছিলেন, চীনও একদিন না একদিন এইভাবেই ইয়োরোপের কাছে আত্মসমর্পণ করতে বাধ্য হবে। বস্তুত, এশিয়ার সমস্ত দেশেরই এই হলো অনিবার্য ভবিষ্যৎ*।

কিন্তু ভারতবর্ষ—তথা এশিয়া—যে একদিন ইয়োরোপের দাসত্বশৃঙ্খল থেকে মুক্তিও পাবে হেগেলের ভবিষ্যৎ-বাণীর মধ্যে এ-কথার স্থান নেই। কী করে থাকবে? যার অতীতটা অস্বীকার করা গেলো তার ভবিষ্যৎটা স্বীকার করবার অস্বস্তি থেকে মুক্তিও পাওয়া যায়। তাই, ভারতবর্ষের মুক্তি-সংগ্রামে ভারতবর্ষের অতীত নিয়ে গ্রন্থটাও কয় পুরুষপূর্ণ নয়। কেননা, অতীতের কথা সঙ্গে ভবিষ্যতের কথা সম্পর্কহীন নয়—অতীতের উপর থেকে ববনিকা উঠলে পর ভবিষ্যতেরও নির্দেশ পাওয়া যায়।

ভারতবর্ষের সত্যিই কি কোনো অতীত ছিলো? যদি থাকে, তাহলে সে-অতীতকে আবিষ্কার করে ভারতবর্ষের ভবিষ্যতের কোন ধরনের নির্দেশ পাওয়া সম্ভব হবে?

তেত্রিশকোটি দেবদেবীর কথা

আমাদের মনে আমাদের অতীত সম্বন্ধে একটা গর্বের ভাব নিশ্চয়ই রয়েছে। এবং নানান রকম প্রচারের ফলে এ-গর্ব প্রধানতই আমাদের আধ্যাত্মিক ঐশ্বর্য নিয়ে। তাই, হেগেলের ওই অধ্যাত্মবাদী সমালোচনাটা আমাদের অনেকেরই মনঃপুত হবে না।

হেগেলের তরফ থেকে কিন্তু তর্ক তুলে বলা যাবে, এ-দেশে অন্তত তেত্রিশকোটি দেবদেবীর ভিড় রয়েছে। তাঁদের বাদ দিয়ে দেশের কথাটা তো সত্যিই বোঝা যায় না। আর, ওই তেত্রিশকোটি দেবদেবী থেকেই প্রমাণ হয়, এ-দেশে মানুষ যা-কিছু সামনে পেয়েছে তাকেই একেবারে ভগবান বলে আঁকড়ে ধরবার চেষ্টা করেছে : সূর্য, চন্দ্র, জ্ঞানোয়ার, ফুল, সব-কিছুই। তাই, একে একরকম ঘোরের দশাই বলতে হবে। স্বপ্নের ঘোর। শুধু তাই নয়, ওই ঘোরের মধ্যে একেবারে বিলীন হয়ে যাওয়াও।

তেত্রিশকোটি দেবদেবী। সত্যিই তো, ভিড় বড়ো কম নয়। কে যেন বলছিলো, এ-দেশে মানুষের চেয়েও দেবতার দলে ভারি। কথাটা অবশ্যই রসিকতা, হেগেলের মতো প্রগাঢ় দার্শনিকতা নয়। তবুও, রসিকতা হলেও উড়িয়ে দেওয়া চলে না। হিসেবে তার প্রমাণ রয়েছে। হিসেবে পাওয়া যাচ্ছে, ষোড়শ শতাব্দীতে ভারতবর্ষের জনসংখ্যা মাত্র দশকোটির মতো ছিলো আর দেবতার যে তখন দলে কম-ভারি ছিলেন তা নিশ্চয়ই ভাবা যায় না। এমনকি, ঊনবিংশ শতাব্দীর শেষার্ধ্বে, যখন সর্বপ্রথম দেশের মানুষ ভালো করে শুনে দেখা হলো তখন, দেখা গেলো মানুষের সংখ্যা মোটের উপর পঁচিশ কোটির চেয়ে সামান্য বেশি। তেত্রিশকোটির পাশে পঁচিশ কোটি নিশ্চয়ই খুব একটা জাঁকালো সংখ্যা নয়।

দেশের শাসকেরা এই ভিড় নিয়ে স্বভাবতই বিব্রত ও বিরক্ত হন। কিন্তু, অন্তত আপাতদৃষ্টিতে মনে হয়, তাঁদের মনোভাবে একটা বিরোধ থেকে গিয়েছে। কেননা, শাসকসম্প্রদায়ের বিরক্তিটা একান্তভাবেই ভিড়ের ছোটো অংশটুকু সম্বন্ধেই, সংখ্যালঘু ওই মরলোকের মানুষগুলি সম্বন্ধেই। এলী বারিল্লারা দেশের ভিড়কে বতো অসহ্যই করে তুলুন না কেন তাঁদের সম্বন্ধে শাসকসম্প্রদায়ের বিরক্তি নেই, বরং একটা প্রকাজ্ঞা জ্ঞাতভিত্তির ভাবই দেখা যায়।

অবশ্যই, ভালো করে বিচার করলে শাসকদের এই আপাতবিরোধী মনোভাবের স্তায়সঙ্গত তাৎপর্যটা বুঝতে পারা অসম্ভব নয়। বস্তুত, সে-তাৎপর্য বোঝাবার ব্যাপারে তাঁদের তরফ থেকে ক্লাস্তির পরিচয় পাওয়া যায়নি।

রক্তমাংসে-গড়া এই সংখ্যালঘুর দল নির্বিচারে বংশবৃদ্ধি করে, সম্ভানের

জন্ম দেয় বেপরোয়ার মতো। বিদেশ থেকে বিশেষজ্ঞ আনিয়া বৈজ্ঞানিকভাবে প্রমাণ করে দেওয়া হচ্ছে, এরই দরুন দেশের বৃকে অভাব-অনটনের বজা না বয়ে পারে না। এ যে অর্থনীতির এক অমোঘ বিধান: খাইয়ে মানুষের সংখ্যা বাড়লে খাবারে ঘাটতি পড়বেই। অথচ, কার্যকারণসম্পর্ক সন্মুখে অঙ্ক ওই প্রাকৃতিকজনেরা একদিকে সেকালের বামাচারীদের মতোই প্রজনন-উৎসাহী এবং অপরদিকে লোকায়তিকদের মতোই অমৃতের বদলে অন্নকেই পুষ্কার্য মনে করছে। ফলে, একালেও সন্তান-উৎপাদনের সঙ্গে খাদ্য-উৎপাদনের প্রসঙ্গ না উঠে পারছে না। দাবি উঠছে, দেশের উৎপাদন-পদ্ধতিকে উন্নততর করতে হবে—অনাবাদী জমিকে আবাদ-যোগ্য করে তুলতে হবে, আবাদী জমিতে চাষবাসের মানুষলি আয়োজনটুকু নিয়েই সমুপ্ত থাকা চলবে না, দেশের বৃকে গড়ে তুলতে হবে আধুনিক কলকারখানা। দেশের মানুষ যদি সংখ্যায় সত্যিই বাড়ে তাহলে সমাধানটা অনাহার নয়, খাবারের আয়োজন বাড়ানোই।

কিন্তু, উৎপাদন-পদ্ধতির সঙ্গে শাসন-ব্যবস্থারও যোগাযোগ রয়েছে। ফলে, এ-জাতীয় দাবি শাসক-সম্প্রদায়ের সুনিশ্চিত শাস্তিতে বিঘ্ন সৃষ্টি করে। তাই দেখা দেয় বিরক্তিও। তুলনায় কিন্তু ঐশী বাসিন্দারা দলে যতোই বেশি হোন না কেন, এরকম বিরক্তিকজনক পরিস্থিতি মোটেই সৃষ্টি করেন না। দেশের উৎপাদন-পদ্ধতিকে উন্নততর করবার বদলে বরং পিছিয়ে-পড়া খিতোনো আবহাওয়াই তাঁদের পক্ষেও নিরাপদ। দেশের জনসাধারণ যাতে নিজেদের মুখমৈত্রকে নিজেদেরই কর্ককল বলে মেনে শুধুমাত্র নিজেদের কপালেই করাঘাত করতে শেষে এ-চেঁচাতেও তাঁরা উদাসীন নন। ফলে, দেশের শাসক-সম্প্রদায়ও এঁদের সন্মুখে বিরক্তির বদলে অজ্ঞাতভক্তিই প্রচার করতে চায়।

ভারতের আদিপর্ব

কিন্তু দার্শনিক হেগেলের পক্ষে কথাটা যতোই অসম্ভাবজনক হোক না কেন, ভারতবর্ষেরও একটা অতীত ইতিহাস সত্যিই আছে। বরং, ওই যে তেত্রিশকোটি দেবদেবীর নজির দেখিয়ে হেগেল প্রমাণ করতে চেয়েছেন এ-দেশের কোনো ইতিহাস নেই,—ওঁদের পদাঙ্ক অনুসরণ করলেই এ-দেশের অতীত ইতিহাসটার আভাস পাওয়া যেতে পারে। কেননা, এই দেবদেবীদের নিজেদেরও ইতিহাস আছে এবং সে-ইতিহাস শুধুই যে চিত্তাকর্ষক তাই নয়, তারই মধ্যে দেশের ইতিহাসও প্রতিকলিত হতে দেখা যায়।

দেশের সেই আদিপর্বের ইতিহাসটির সন্ধান পেলে দেখা যায় অবস্থাটা চিরকালই স্বপ্নের ঘোরের মতো নয়। আর, হেগেল ওই যে স্বপ্ন-লাবণ্যের কথা বলেছেন,—যা-কিছু কঠিন, যা-কিছু কঠোর, যা-কিছু দৃশ্যকটকিত ও সংঘাতচকল তা সবই স্বপ্নের দশায় শান্ত সমাধিস্থ হয়ে যাওয়ার লাবণ্য—তা আর বাই হোক অন্তত ভারতীয় ইতিহাসের আদিপর্বের বেলায় অলীক কল্পনামাত্র।

কিন্তু দেবদেবীর আবার ইতিহাস কী? স্বর্গের কাহিনীর সঙ্গে মর্তের মানুষদের সম্পর্কই বা কী করে সম্ভবপর?

আসলে এই দেবদেবীরা চিরকালই স্বর্গের বাসিন্দা ছিলেন না। তার মানে, এমন একটা যুগ ছিলো যখন তাঁরা আধুনিক অর্থে দেবদেবীই হয়ে ওঠেননি। তাই মর্তের মানুষের সঙ্গেই তাঁদের সম্পর্ক তখন খুব নিবিড়। মানুষের উৎপন্ন অন্ন থেকে নৈবেদ্য পাবার বদলে তখন তাঁরা অনেকেই মানুষের উৎপাদন-উৎসাহে, এমনকি প্রজনন-উৎসাহেও, প্রকাশ্যভাবেই নেতৃত্বগ্রহণ করতে দ্বিধা করেননি।

ভারতবর্ষের সেই আদিপর্বের চিত্রটি তাই আশ্চর্য, অপূরণ। মানুষের সমাজে তখনো—উদ্ভৃক্তজীবী জ্ঞেয়ীর আবির্ভাব ঘটেনি আর তাই সে-জ্ঞেয়ীর চেতনা দিয়ে গড়া নৈবেদ্যজীবী দেবদেবীরাও নয়।

তারপর অবশ্যই উদ্ভৃক্তজ্ঞেয়ীর মানুষের আবির্ভাব হয়েছে। যদিও অবশ্য, ঠিক কী করে তা হলো সে-প্রশ্ন খুবই জটিল। প্রাচীন ভারতে রাষ্ট্রের উৎপত্তি-ইতিহাস এখনো লেখা হয়নি। কিন্তু এ-বিষয়ে কোনো সন্দেহ নেই যে, আসমুজ্জহিমাচল এই বিরাট দেশে সমস্ত মানুষের জীবনে একই তালে পরিবর্তন দেখা দেয়নি। রাষ্ট্রশক্তি গড়ে ওঠবার পাশাপাশিই থেকে গিয়েছে প্রাগ্-বিভক্ত প্রাচীন সমাজ। আর, ওই রাষ্ট্রশক্তির কর্ণধারেরা প্রাগ্-বিভক্ত সমাজের মানুষগুলিকে যে কী রকম বিঘনজরে দেখেছিলেন তার দলিল রচনা করে গিয়েছেন অন্ন কোটিল্য। কোটিল্যের রচনা অমূল্য করেই যৌথ-সমাজের প্রতি জ্ঞেয়ীবিভক্ত-সমাজের শাসক-সম্প্রদায়ের মনোভাব সম্বন্ধে পরে আলোচনা তুলবো। আপাতত প্রশ্ন হলো, দেবদেবীদের আদিরূপটির প্রতি ওই শাসক-জ্ঞেয়ীর মনোভাব কী রকম? যে-মানুষদের সঙ্গে তখনো ওই দেবদেবীদের ঘনিষ্ঠ সম্পর্ক সেই মানুষদের প্রতি যে-রকম মনোভাব, সেই রকমই। অর্থাৎ, দেশের শাসক-সম্প্রদায়ও এঁদের মোটেই মূলজরে দেখেনি, এমনকি খোদ আইনকর্তারাও এঁদের বিরুদ্ধে আইনজারি করতে বাধ্য হয়েছিলেন। অর্থাৎ, দেবলোকের অনেক বৃদ্ধই তখন পর্যন্ত ঘটে চলেছিলো মরলোকের বৃদ্ধেই।

আঁর্ষ-অনাঁর্ষ সম্ভবাদের জটিলতায় ভারতের আদিপর্বে জ্ঞেয়ীসমাজের

আবির্ভাব-কাহিনী আজো অনেকখানি অস্পষ্ট হয়ে রয়েছে। অথচ, ওই আদিপর্বের ইতিহাস খুঁজে না পেলে প্রাচীন ভারতে ধ্যানধারণার ক্ষেত্রে সংগ্রাম ও সংঘাতকে বুঝতে পারা সম্ভব নয়। তার কারণ, ধ্যানধারণাগুলি স্বয়ংস্ফূর্ত নয়। মানুষের মূর্ত জীবনেরই প্রতিবিম্ব।

অতএব, লোকায়ত্তিক ধ্যানধারণার উৎস-আবিষ্কারের প্রচেষ্টা ভারতের আদিপর্বের ইতিহাসটি খোঁজবার চেষ্টাও হতে বাধ্য। এবং, যে দেবদেবীদের নজির দেখিয়ে হেগেল ভারতবর্ষের গোটা ইতিহাসটাকেই অস্বীকার করতে চান তাঁদেরই অনুসরণ করে আমরা হয়তো ভারতের আদিপর্বের ওই ইতিহাসটির সন্ধান পাবো।

গণেশের কথা কেন ?

কিন্তু দেবতা তো এ-দেশে এক-আধটি নন। তাঁদের মধ্যে কাকে ছেড়ে কাকে অনুসরণ করা যাবে ?

আগেই বলেছি, আমরা বিশেষ করে গণপতির পদানুসরণ করবো। কেননা, তাঁকে অনুসরণ করবার অনেক রকম সুবিধে আছে।

প্রথমত, এ-নির্বাচন আমাদের ঐতিহ্য-বিচ্যুত করবে না। দেশের ঐতিহ্য অনুসারে যে-কোনো পূজার বেলাতেই গণেশ পূজা পান সর্বপ্রথম। এই ঐতিহ্য অনুসারেই গণেশ হলেন সিদ্ধিদাতা। সংকল্প যতো দূরহই হোক না কেন, তাঁকে অনুসরণ করলে সিদ্ধিলাভ সুনিশ্চিত হয়।

কিন্তু ঐতিহ্যের কথা ছাড়াও অস্ত্র যুক্তি রয়েছে। আপনি যদি চণ্ডী বা মনসা বা ওই রকম আর কোনো দেবদেবীকে অনুসরণ করতে চান তাহলে শুরুতেই আপনার প্রচেষ্টার বিরুদ্ধে বিদ্রোহ সৃষ্টি হতে পারে—কিন্তু বিদ্রোহ-বিনাশক গণেশের বেলায় সে-বিদ্রোহ ভয় নেই। কী রকম বিদ্রোহ? মনসা প্রভৃতির বেলায় আধুনিক পণ্ডিতেরা বলবেন, এঁরা ছিলেন স্থানীয় অনার্যদের উপাস্য দেবদেবী। তাই, আগন্তুক আর্যদের মনে, কিংবা আভিজাতিক আর্য-ঐতিহ্যের স্বাহকদের পক্ষে, এঁদের বিরুদ্ধে প্রচণ্ড প্রতিবন্ধ থাকাই স্বাভাবিক। চাঁদলগ্নাগরের উপাখ্যানে তারই স্বাক্ষর রয়েছে। কিন্তু এ-প্রতিবন্ধ শুধুমাত্র ধর্মবোধপ্রসূত; আর্যদের ধর্মবিশ্বাসের সঙ্গে অনার্যদের ধর্মবিশ্বাসের সংঘাত-কাহিনী। সে-কাহিনী থেকে ধর্মবিশ্বাসের সংঘাত অনুমান করা যেতে পারে, তার চেয়ে বেশি কিছুই নয়। গণপতির বেলায় কিন্তু এতো সহজ একটা সমাধান দেখিয়ে আমাদের প্রচেষ্টাকে নিরস্ত করা যাবে না। কেননা, গণপতি হলেন

মা আৰ্য না অনাৰ্য, কিংবা, আৰ্য আর অনাৰ্য ছই-ই। বাজসনেয়ী সংহিতার^১ তাঁর গান শোনা যায় : গণানাং ষাং গণপতিং হবামহে। এমনকি, বৈদিক সাহিত্যের প্রাচীনতম অংশে—ঋগ্বেদের দ্বিতীয় মণ্ডলে—তাঁর উল্লেখ আছে^২। আবার ভিলদের গ্রামেও তাঁকে দেখা যায়—চাষের আগে আবাদী জমির উপর একটি শিলাখণ্ডকে তারা গণেশ বলেই সম্বোধন করছে^৩। গণেশ যে স্থানীয় অনাৰ্যদের বিশ্বাস থেকে ঋগ্বেদ সংহিতায় বা বাজসনেয়ী সংহিতায় প্রবেশলাভ করেছিলেন, এমন কথা যদিও ক্ষতিমোহন সেন মহাশয়^৪ প্রমাণ করবার চেষ্টা করেছেন তবুও তাঁর যুক্তির জোর খুবই ক্ষীণ মনে হয়। অপরপক্ষে গণেশ যে সংহিতা সাহিত্য থেকে বেরিয়ে কোলভিলদের মন জয় করেছিলেন এ-ধরনের কথা প্রমাণ করা আরো দুঃসাধ্য হবে। তাই, অন্তান্ত দেবদেবীর বেলায় আধুনিক পণ্ডিতেরা যে অতিসরল সমাধান দিতে পারবেন গণেশের বেলায় তা সম্ভব হবে না।

গণেশকে অনুসরণ করবার তৃতীয় সুবিধে হলো, আধুনিক পণ্ডিতদের মধ্যে ইতিপূর্বে অনেকেই তাঁর ইতিহাস রচনা করবার চেষ্টা করেছেন। এ-বিষয়ে জীযুক্ত হরিনাস মিত্র^৫ ও জীমতী অ্যালিস গেটীর^৬ গবেষণা বিশেষ করে উল্লেখযোগ্য। পূর্বসূরীদের এই জাতীয় গবেষণা আমাদের প্রচেষ্টাকে অপেক্ষাকৃত সহজসাধ্য করতে পারে।

সুবিধের কথা ছাড়াও আমাদের পক্ষে গণেশের ইতিহাস অন্বেষণ করাই বিশেষ করে প্রাসঙ্গিক। তারও নানান কারণ আছে। প্রথমত, আমাদের উদ্দেশ্য হলো লোকায়তিক ধ্যানধারণার উৎস অনুসন্ধান করা এবং আমরা আগেই দেখেছি লোকায়তের সঙ্গে বামাচারের সম্পর্ক খুবই ঘনিষ্ঠ। এবং ওই তেত্রিশকোটির মধ্যে গণেশই বোধ হয় একমাত্র দেবতা যার সঙ্গে লোকায়ত ও বামাচার ছ’-এরই স্পষ্ট যোগাযোগ রয়েছে। দেশের ঐতিহ্য অনুসারে লোকায়ত-দর্শনের আদি-গুরু হলেন বৃহস্পতি এবং ঋগ্বেদের মন্ত্র অনুসারে বৃহস্পতি ও গণপতিতে তকাত নেই^৭। অপরপক্ষে, এই গণেশই আবার তান্ত্রিক সাহিত্যের হেরষ—হেরষ ছাড়াও তন্ত্রে গণেশের আরো অনেক রকম নাম আছে। তাছাড়াও, শক্তি-গণপতির মূর্তি এবং আনন্দগিরির শঙ্করবিজয়ে গাণপত্যসম্প্রদায়ের বর্ণনা গণেশকে একেবারে অপ্রাসক্তভাবেই বামাচারের সঙ্গে সংযুক্ত বলে প্রমাণ করে^৮। দ্বিতীয়ত, সমাজ-ইতিহাসের কথা বাদ দিয়ে দর্শনের ইতিহাস আলোচনা অসম্ভব। গণপতিকে অনুসরণ করেই প্রাচীনকালের সমাজ-ইতিহাসের দিকে অগ্রসর হওয়া সুবিধাজনক। কেননা, গণপতির কাহিনী আর গণের কাহিনী আলাদা নয়। এখানেও পূর্বসূরীদের প্রচেষ্টা আমাদের পক্ষে বিশেষভাবে সহায়ক হবে। কেননা, আধুনিক যুগের হুঁজবন বিখ্যাত ঐতিহাসিক,—অধ্যাপক কে. সি. জয়সওয়াল^৯

এ অব্যাপক রমেশচন্দ্র মজুমদার^{১৮}—এই গণের কথাই অতি বিস্তারিতভাবে আলোচনা করেছেন। হুর্ভাগোর বিষয়, আমরা একটু পরেই দেখবো, মার্ক্সস বাকে বলেছেন ‘আইনগত অঙ্কতা’ তারই দরুন এঁরা গণ সম্বন্ধে বহু তথ্য সংগ্রহ করেও শেষ পর্যন্ত বিজ্ঞান-বিচ্যুত হয়েছেন। কিন্তু এঁদের সিদ্ধান্ত স্বীকারযোগ্য না হলেও এঁরা যে-সব তথ্য সংগ্রহ করেছেন তা মহামূল্যবান।

গণেশ মানে কী?

এই সব নানান কারণে আমরা তেত্রিশকোটির মধ্যে বিশেষ করে গণপতিরই শরণাপন্ন হতে চেয়েছি।

কিন্তু গণেশ না হয়ে শিবও হতে পারতো, কৃষ্ণও হতে পারতো; হতে পারতো বুদ্ধ, হতে পারতো কপিল; এমনকি হতে পারতো স্বয়ং বৃহস্পতি—যাঁর নামের সঙ্গে লোকায়ত-দর্শনের যোগাযোগটা কিছুতেই ভোলা চলে না। কিন্তু এখানে একটা খুবই আশ্চর্য ব্যাপার আছে—যেন, উপনিষদের ভাষায়, একবিজ্ঞানেন সর্ববিজ্ঞানম্। এক গণেশের ইতিহাসকে খুঁজে পেলেই শিব, কৃষ্ণ, বুদ্ধ, কপিল, বৃহস্পতি—অনেকেরই জন্মাদিরহস্ত খুঁজে পাওয়া যায়। তাছাড়া, ভারতীয় ঐতিহ্যের এমনই জটিলতা যে, গণেশের সঙ্গে শিবের আর কৃষ্ণের, কপিলের আর বুদ্ধের একাত্মতাব একাধিকবার ঘোষিত হয়েছে। বৃহস্পতির কথা তো আগেই বলেছি। দ্বিতীমোহন সেন মহাশয় বলেছেন, “এখন আমরা গণদেবতা বলিতে শুধু গণেশকেই বুঝি। কিন্তু মহাদেবও গণেরই দেবতা। গণদেবতা অর্থাৎ সাধারণ লোকপূজ্য দেবতা(?)। মহাদেবেরই এক নাম গণেশ (বনপর্ব, ৩৯, ৭৯), তিনিই গণানার পতি: (জ্যোতপর্ব, ২০১, ৪৮), তিনিই গণাধ্যক্ষ গণাধিপ (সৌপ্তিকপর্ব, ৭, ৮; শান্তিপর্ব, ২৮৪, ৭৬)। বিষ্ণুও গণদেবতা। তাই তাঁর নাম গণেশ্বর, লোকেশ্বর, লোকনাথ, ইত্যাদি (অহুশাসনপর্ব, ১৪৯, বিষ্ণু সহস্রনাম)। মহাদেবের প্রায় নামই বিষ্ণু সহস্রনামে দেখা যায়। যথা, ঈশান, স্থাপ, মহাদেব, রুদ্র, ব্রহ্মকৃতি, লোকাধ্যক্ষ ইত্যাদি।^{১৯} মনিয়ার উইলিয়ামস্^{২০} বলেছেন, মহাত্মারতের স্থানবিশেষে শিবের নাম গণাধিপতি বা গণেশ। বুদ্ধ আর কপিলের সঙ্গেও অন্তত এই রকমই নামের মাধ্যমেই গণেশের সম্পর্ক রয়েছে। কেননা, গণেশের একটি নাম হলো বিনায়ক। এবং বিনায়ক বলতে বুদ্ধকেও বোঝায়, কপিলকেও বোঝায়।

তাই, গণপতির ইতিহাস একা গণপতিরই ইতিহাস নয়। কিংবা, খুরিয়ে বললে হয়তো একথাও বলা যায় যে, এক গণপতিই নানা রূপে প্রাচীন ভারতীয় ইতিহাসের নানা জায়গা জুড়ে রয়েছেন।

ভারতীয় ঐতিহ্যের এতো সব জটিলতা সত্ত্বেও কিন্তু এতোটুকুও জটিলতা নেই গণেশের নামটা নিয়ে। অতুলচন্দ্র গুপ্ত^{১১} মহাশয় যেমন বলছেন, “সর্ববিঘ্নহর ও সর্বসিদ্ধিদাতা বলে যে দেবতাটি হিন্দুর পূজা-পার্বণে সর্বাঙ্গে পূজা পান, তাঁর ‘গণেশ’ নামেই পরিচয় যে, তিনি ‘গণ’ অর্থাৎ জনসংজ্ঞার দেবতা। এ থেকে যেন কেউ অহুমান না করেন যে, প্রাচীন হিন্দুসমাজের যারা মাথা তাঁরা জনসংজ্ঞার উপর অশেষ ভক্তি ও প্রীতিমান ছিলেন। যেমন আর সব সমাজের মাথা, তেমনি তাঁরাও সম্ভবত জনশক্তিকে ভক্তি করতেন না, ভয় করতেন।...গণশক্তির প্রতি প্রাচীন হিন্দুসভ্যতার কর্তাদের মনোভাব কি ছিল, তা গণেশের নরশরীরের উপর জানোয়ারের মাথার কল্পনাতেই প্রকাশ”।

অতুলচন্দ্র গুপ্ত মহাশয়ের ‘গণেশ’ বলে ওই ছোট্ট প্রবন্ধটি আমাদের কাছে খুবই মূল্যবান মনে হয়েছে। তার প্রধান কারণ এই যে, তিনিই অত্যন্ত স্পষ্টভাবে আমাদের স্মরণ করিয়ে দিলেন, গণেশের প্রতি শাসক-সমাজের একালের মনোভাবটার সঙ্গে সেকালের মনোভাবের মিল নেই। আমরা একটু পরেই দেখবো, এই স্মৃতিটি আমাদের পক্ষে কতোখানি মূল্যবান।

কিন্তু তার মানে নিশ্চয়ই এই নয় যে, অতুলবাবুর প্রতিটি মন্তব্যই স্বীকারযোগ্য। প্রথমত, ‘গণ’ শব্দের প্রকৃত অর্থ কী, এ-বিষয়ে দিকপাল ভারততত্ত্ববিদেরা বহু আলোচনা করেছেন—তাঁদের আলোচনা উপেক্ষা করে গণেশের ইতিহাস আলোচনা করা যায় না। দ্বিতীয়ত, গণেশের ওই গজাননটির কাহিনী সত্যিই অতো সহজ নয়। বিশেষ করে এই কারণে নয় যে, গণেশের চিরকালই এ-রকম হাতির মাথা ছিলো কিনা সন্দেহের কথা। বৈদিক সাহিত্যে গণপতির উল্লেখ আছে, কিন্তু তাঁর গজাননের উল্লেখ নেই^{১২}। তান্ত্রিক সাহিত্যে গণেশের বহু চিত্তাকর্ষক নামের মধ্যে কয়েকটি নাম হলো : বৃষভধ্বজ, বিজিহ্ব, বৃষকেতন ইত্যাদি^{১৩}। এই জাতীয় নাম হাতির বদলে সাপ আর বাঁড়ের কথাই মনে করিয়ে দেয়। খোদাইকরের ছেনি যদি গণেশকে বিজিহ্বের রূপ দিতো তাহলে নিশ্চয়ই তাঁর মূর্তিতে গজমুণ্ডের চিহ্ন থাকতো না। বস্তুত, নেপাল, তিব্বত প্রভৃতি অঞ্চলে পাওয়া কোনো কোনো গণেশমূর্তির^{১৪} সঙ্গে হাতির মাথার সত্যিই কোনো সম্পর্ক নেই। এমনকি, নির্দিষ্ট কোনো রূপহীন শিলাখণ্ডকে আজো ভারতবর্ষের নানা জায়গায় গণেশ আখ্যা দেওয়া হয়^{১৫}। আনন্দকুমার

কুমারস্বামী^{১০} মনে করিয়ে দিচ্ছেন, গজাননবিশিষ্ট গণেশের এই মূর্তিটি ভারতবর্ষে বহুলভাবে প্রচলিত হতে শুরু করেছে শুধু গুপ্তযুগ থেকেই। এই সব নানান কারণে আমাদের সন্দেহ হয় গণেশের ওই হাতির মাথার মধ্যে অনেক রকম খবর লুকোনো আছে আর তাই এ-বিষয়ে কোনো একটি মতবাদকে তাড়াতাড়ি মেনে নিতে আমাদের ঝিখা হয়।

তৃতীয়ত, অতুলচন্দ্র গুপ্ত মহাশয় বলছেন, গণেশ নামেই পরিচয় যে, তিনি গণ অর্থাৎ জনসজ্জের দেবতা। কিন্তু এখানে দেবতা কথাটিতে উত্তরযুগের আধ্যাত্মিক তাৎপর্য ঠিক কতোটুকু বর্তমান তাও ভেবে দেখা দরকার। বাজসেনেয়ী সংহিতায় যিনি গণপতি তাঁর মধ্যে আধুনিক অর্থে দেবতাব্য একান্তই আছে কিনা তা ভেবে দেখবার কথা। মনিয়ার উইলিয়মস্-এর^{১১} মতে সেখানে গণপতি বলতে একদল মানুষের বা কোনো এক গোষ্ঠীর নেতামাত্রই বুঝিয়েছে। এবং, তাঁর ধারণায় ঋগ্বেদের দ্বিতীয় মণ্ডলে গণপতি বা ব্রহ্মগণপতি নামের তাৎপর্যও আলাদা নয়। বরাহমিহিরও^{১২} গণনায়ক শব্দটিকে ঠিক এই অর্থেই ব্যবহার করেছেন। মনে রাখা দরকার, গণেশেরই অপর নাম হলো গণনায়ক এবং নায়ক মানে নেতা। গণেশের দেবত্বের অভাব আরো স্পষ্টভাবে চোখে পড়ে অস্ত্র একটি নামের মধ্যে। উইলসন্^{১৩} বলছেন, গণেশের একটি নাম শুধু গণ। তাত্ত্বিক সাহিত্যেও^{১৪} এ-কথার নজির রয়েছে। এবং গণ বলতে যাই বোঝাক না কেন, দেবতা বোঝাবার কোনো কারণ নেই। তার মানে, এমনটা হওয়া নিশ্চয়ই অসম্ভব নয় যে, গুপ্তর যুগে গণেশ আধুনিক অর্থে দেবতা ছিলেন না।

আপত্তি তুলে হয়তো বলা হবে, নামে কিছুই আসে যায় না। গণেশ হলেন সিদ্ধিদাতা দেবতা—তা তাঁকে গণপতিই বলা হোক বা গণনায়কই বলা হোক বা শুধু গণ-ই বলা হোক। আমাদের ধারণায় অবশ্য নামে নিশ্চয়ই আসে-যায়। কিন্তু আপাতত সে-তর্ক না তুললেও চলতে পারে। কেননা, শুধুমাত্র ওই বিচিত্র নামগুলিই গণেশের ইতিহাসে বড়ো কথা নয়। আগেই বলেছি, গণেশ না হয়ে কুক হতে পারতো, কপিল হতে পারতো, বুদ্ধ হতে পারতো, বৃহস্পতি হতে পারতো। এঁদের নামের সঙ্গে অসম্ভব আপাত-বৃষ্টিতে গণের কোনো সম্পর্ক নেই। তার মানে, গণেশের ইতিহাসের সবচেয়ে আশ্চর্য দিকটিকে তাঁর ওই নামগুলির মধ্যেই খোঁজ করবার প্রয়োজন নেই।

তাহলে, সেই আশ্চর্য দিকটি ঠিক কী? সে-এক অপরূপ পরিবর্তন।

একটা বিশেষ যুগে দেখা যায় সমাজের স্তরমহলে গণেশের প্রতি রসোভাবটা একবারে পাল্টে যাচ্ছে। আর, শুধু এই মনোভাবের পরিবর্তনই গণেশের নিজস্ব তাৎপর্যও। এই ওলট-পালটের কাহিনী ভারতের আদি-গণের জ্ঞানধারণার ইতিহাসের উপর আলোকপাত করে। এবং ধ্যানধারণা

বলতে যেহেতু অনিবার্যভাবেই মানুষের ধ্যানধারণা সেই হেতু দেবতাদের মূর্তি ধরে অগ্রসর হয়েই মানুষের ইতিহাসও অমুমান করবার অবকাশ পাওয়া যেতে পারে। এবং, শুধুমাত্র গণেশের ক্ষেত্রেই যদি এই জাতীয় ওলট-পালট চোখে পড়তো তাহলে না হয় তা অগ্রাহ্য করবার অবকাশ থাকতো—এই একই ঘটনা ঘুরেফিরে নানান বার নানান ক্ষেত্রে দেখা দিয়েছে। তাই, এ-ঘটনা হলো চলতি কথায় যাকে বলা হয় টিপিক্যাল। দর্শনের ক্ষেত্রে কপিল, বুদ্ধ বা বৃহস্পতির বেলাতেও কী ভাবে একই অদলবদল ঘটেছে তা বিস্তারিতভাবে আলোচনা করবার অবকাশ হয়তো হবে না। তবু গণেশের ইতিহাস থেকেই তাঁদের ইতিহাসও অমুমান করা অসম্ভব নয়।

গণেশের ইতিহাসে ওই অপরূপ অদল-বদলটি ঠিক কী রকম?

সমাজের সদরমহল এককালে গণেশকে রক্তকলুষ বিম্বস্রষ্টা বলেই চিনতে চেয়েছিলো। অথচ, এই গণেশই শেষ পর্যন্ত হয়ে গেলো সর্বসিদ্ধির দেবতা! এ-পরিবর্তন সত্যিই বড়ো অপরূপ।

গণেশ যখন রক্তকলুষ বিম্বস্রাজ

অতুলচন্দ্র গুপ্ত^{১১} বলছেন, “আদিতে গণেশ ছিলেন কর্মসিদ্ধির দেবতা নয়, কর্মবিন্ধের দেবতা”। দেবতা কিনা, কিংবা, আধুনিক অর্থে দেবতা কিনা, তা কিছুটা পরেই দেখা যাবে। আপাতত দেখা যাক একটা বিশেষ যুগের আইন-কর্তাদের চোখে গণেশের সঙ্গে কর্মবিন্ধের যোগাযোগ কতোটা ঘনিষ্ঠ।

প্রথমেই মনে রাখা দরকার, গণেশ এক নয়, বহু। মহাভারতে^{১২} গণেশ বা গণপতি প্রসঙ্গে বহুবচনের প্রয়োগ দেখা যায় এবং স্ত্রীর ভাণ্ডারকর^{১৩} মনে করিয়ে দিচ্ছেন শতরুদ্রীয়-তে যেরকম বহু ক্ষেত্রে বিদ্যমান বহু রুদ্রের কথা রয়েছে মহাভারতেও তেমনি বহু ক্ষেত্রে বিদ্যমান বহু গণপতির কথাই বলা হয়েছে। এবং, শুধুই যে গণেশ বহু তাই নয়, তাঁর নামও বহু। আধুনিকপন্থী বা প্রাচীনপন্থী কোনো পণ্ডিতই অস্বীকার করবেন না যে, অধর্বাশিরস-উপনিষদ^{১৪}, মানবগৃহসূত্র^{১৫}, যাজ্ঞবল্ক্য-সাহিত্য^{১৬} প্রভৃতি বইতে বিনায়ক বলে তাঁদের উল্লেখ করা হয়েছে তাঁরা ওই গণপতি ছাড়া আর কেউই নন। প্রশ্ন হলো, ওই পুঁথিপত্রগুলিতে এই গণপতিদের প্রতি কী রকম মনোভাব প্রকাশ পেয়েছে?

মানবগৃহসূত্র^{১৭} থেকেই শুরু করা যাক। আধুনিক পণ্ডিতদের হিসেবে^{১৮}

বীণপ্রীষ্ট জন্মাবার অন্তত চার শ' বছর আগে এই পুঁথি রচিত হয়েছিলো। এবং, এই পুঁথিতে ঐশ্বর্যকার গণেশদের এক অতি আতঙ্কজনক ছবি এঁকেছেন। গণেশদের বা বিনায়কদের দৃষ্টি পড়লে যে কতোরকম ভয়াবহ মানসিক অবস্থা সৃষ্ট হয় তারই ফল দিয়ে তিনি আলোচনা শুরু করছেন। এই ফলের মধ্যে ভয়াবহ দুঃস্বপ্ন থেকে কঠিন উদ্ভাদরোগ পর্যন্ত কিছুই বাদ পড়েনি। কিন্তু শুধু ওই রকম মনোবিকার সৃষ্টি করেই গণেশরা ক্রান্ত নন। তাঁদেরই প্রভাবে রাজার ছেলে রাজ্যলাভে উপযুক্ত হলেও রাজ্য পায় না, কুমারী বিবাহযোগ্য হলেও তার বর জোটে না, সম্ভানবতী হবার উপযুক্ত হলেও নারীর সম্ভান হয় না, কিংবা, যার সম্ভান আছে তার সম্ভান-বিয়োগ ঘটে। বিদ্বান আচার্যের শিষ্য জোটে না, শিষ্যদের বিদ্যালভ হয় না। কৃষি ও বাণিজ্য উচ্ছন্ন যায়।

তখনকার কালের মানুষদের সুখসম্ভোগের সম্ভাবনা যে-রকম সংকীর্ণ তার অল্পপাতে সর্বনাশের তালিকাটা নিশ্চয়ই এর চেয়ে বড়ো হতে পারতো না। এবং, এ-বিষয়ে কোনো সন্দেহ নেই যে, তখনকার কালে যাদের হাতে শাসনক্ষমতা তাঁদেরই মনোভাব প্রতিকলিত হয়েছে এই গৃহসূত্রগুলির^{১১} মধ্যে। তার মানে, গণেশদের প্রতি উপরোক্ত মনোভাবকে সে-যুগের শাসকশ্রেণীর মনোভাবই বলতে হবে। এবং, এ-মনোভাব যে খুবই সাময়িক ছিলো না তারও প্রমাণ আছে। কেননা, মানবগৃহসূত্রের বেশ কয়েক শ' বছর পরে যাজ্ঞবল্ক্য আইনের যে-বই লিখলেন^{১২} তার মধ্যেও গণেশদের প্রতি ছবছ একই মনোভাব :

বিনায়কঃ কর্মবিরসিদ্ধার্থং বিনিবোধিতঃ ।
গণানামাধিপত্যে চ ক্রোধে ব্রহ্মণা তথা ॥
তেনোপস্থষ্টো যন্তস্ত লক্ষণানি নিবোধিত ।
স্বপ্নে ইবগাহতে ইত্যর্থং জলং মুণ্ডাংচ পশ্যতি ॥
কাব্যবাসসশ্চৈব ক্রব্যাবাংচাধিরোহতি ।
অস্ত্যঙ্গৈর্দর্শিতৈরুদৈঃ সর্হৈকজাবতিষ্ঠতে ।
ব্রহ্মস্বক তথাহ্মানং যন্ততেৎহুগত্যং পঠৈঃ ।
বিমনা বিকলারম্ভঃ সংসাদতানিমিত্ততঃ ।
তেনোপস্থষ্টো লভতে ন রাজ্যং রাজনন্দনঃ ।
কুমারী ন চ স্তম্ভারমপত্যং ন চ গর্ভিনী ॥
আচার্যকং শ্রোজিয়স্ক ন শিত্যেৎ-ধ্যমনং তথা ।
বপিরাতং ন চাপ্নোতি কুবিরৈকং কুবীবলম্ ॥

পঞ্চানন তর্করত্ন মহাশয়^{১৩} তর্জনা করছেন : ব্রহ্মা, বিষ্ণু এবং মহেশ্বর, বিনায়ককে কর্মবিরোধী ব্রহ্ম এবং গণদিগের আধিপত্যে নিযুক্ত করিয়াছেন। তিনি বাহার উপর উপর করুন, তাহার লক্ষণ বলিতেছি, ভয়ঙ্কর । সে ব্যক্তি যেন জলে

অবগাহন করিতেছে, কাষায়বাস যুগিতমুণ্ড ব্যক্তিগণকে দেখিতেছে, আমমাংসানী যুগাদিতে আরোহণ করিতেছে, এবং চণ্ডালাদি অন্তঃজাতি গর্দভ ও উষ্ট্রের সহিত একত্র অবস্থান করিতেছে, দৌড়িতে চেষ্টা করিতেছে, কিন্তু ইচ্ছামতো দৌড়িতে না পারায় পশ্চাদ্ভ্রমণী শত্রুর করকবলিত হইতেছে, এইসকল স্বপ্ন দেখিতে পায়। আর সর্বদাই অগ্নমনস্ক থাকে, আরক কোনো কার্যই সিদ্ধ হয় না এবং বিনা কারণে বিষন্ন হয়। তাঁহার (বিনায়কের) উপসর্গ হইলে রাজকুমার রাজ্যলাভ করিতে পারে না; কুমারী অভিলষিত স্বামী প্রাপ্ত হয় না; গর্ভবতী স্ত্রী অপত্যলাভে বঞ্চিত থাকে; ঋতুমতী স্ত্রীর গর্ভ হয় না। শ্রোত্রিয় আচার্যতা, শিষ্য অধ্যয়ন, বণিক লাভ এবং কর্ক কৃষিকল প্রাপ্ত হয় না।

ভয়াবহ চিত্র, সন্দেহ নেই। “এবং”, অতুলচন্দ্র গুপ্ত^{১২} মনে করিয়ে দিচ্ছেন, “গণেশের যে-পূজা তা ছিলো এই ভয়ঙ্কর দেবতাটিকে শাস্ত রাখার জন্ত; তিনি কাজকর্মের উপর দৃষ্টি না দেন, সে-জন্ত ঘুষের ব্যবস্থা”। এই ঘুষের ব্যবস্থাটি যে কতোখানি ফলাও তার পরিচয় যাজ্ঞবল্ক্য-স্মৃতি^{১৩} থেকেই পাওয়া যায়।

প্রাচীনকালের আইনের বইতে গণেশের প্রতি এই যে-মনোভাবটি প্রকাশ পেয়েছে তার কথা মনে না রাখলে গণেশের কয়েকটি পুরোনো নামের তাৎপর্য বুঝতে পারাই সম্ভব নয়। নানা রকম পুঁথিপত্রে^{১৪} এই নামগুলির উল্লেখ পাওয়া যায়। নমুনা: বিদ্বেশ, বিদ্বকুং, বিদ্বেশ্বর, বিদ্বরাজ, ইত্যাদি। চলতি কথায়, ‘যতো নষ্টের গোড়া’—দ্রাবল-মেকার। হুবুঁদদের পাণ্ডাও বলতে পারেন। অবশ্যই, পরের যুগের পরিবর্তিত আবহাওয়ায় গণেশ সহজে অন্য রকম ধারণা দেখা দিলো। এবং, এই পরবর্তী ধারণার বশবর্তী হয়ে আধুনিক পণ্ডিতেরা ওই প্রাচীন নামগুলির ভুল ব্যাখ্যা দেবার চেষ্টা করলেন। তাঁরা বলতে চাইলেন, বিদ্ব দূর করবার ক্ষমতা গণেশের, বাধাবিন্ধের শক্তি গণেশের কাছে নতজান্ন—তাই তিনি বিদ্বের অধিপতি, বিদ্বেশ। হুবুঁদ বলে বিদ্বরাজ নন, হুবুঁদদের দমন করেন বলেই বিদ্বরাজ। এই জাতীয় ব্যাখ্যার প্রকৃষ্ট উদাহরণ মনিয়ার-উইলিয়মস্-এর^{১৫} রচনায়: বিদ্ব দূর করতে পারেন বলেই গণেশের ওই রকম নাম আর তাইজন্তেই সমস্তরকম ক্রিয়াকর্মের শুরুতে নমো গণেশায় বিদ্বেশ্বরায় বলে প্রণাম করবার প্রথা রয়েছে। কিন্তু মনিয়ার-উইলিয়মস্-এর এই ব্যাখ্যা যে মনগড়া তার প্রমাণ আছে। বিদ্বকুং বলে নামটির তাৎপর্য বিদ্ব দূর করা নয়, বিদ্ব সৃষ্টি করাই। বোধায়ন-ধর্মসূত্রে^{১৬} গণেশের কয়েকটি চিত্তাকর্ষক নামের মধ্যে একটি হলো বিদ্ব এবং শুধু বিদ্ব। এবং, আমরা একটু আগেই দেখেছি, যাজ্ঞবল্ক্য সরাসরি বলেছেন যে, বিদ্বসাধন করবার জন্তেই বিনায়কেরা নিযুক্ত আছেন। তাই

মানতেই হবে যে, এককালে গণেশকে শুধু দুর্বল বলেই দেখবার চেষ্টা করা হয়েছিলো, দুর্বল-দলনের কথাটা অর্থাচীন।

আর, অন্তত আপাতদৃষ্টিতে মনে হয়, গণেশকে তখন শুধুমাত্র দুর্বল বলেই কল্পনা করা হয়নি,—তার বদলে রীতিমতো রক্তকলুষ দুর্বলই। কেননা, গণেশের ওই যে হাতির মাথা জীববিজ্ঞানমতে তো তাতে দুটি গজদন্ত থাকবার কথা। শাস্ত্রমতে কিন্তু তা নয়। গণেশের দাঁত বলতে মাত্র একটি। গণেশের নামই হলো একদন্ত। এবং, এই যে মাত্র একটি দাঁত—এর রটাও স্বাভাবিক হাতির দাঁতের মতো নয়। শাস্ত্রমতে একেবারে টকটকে লাল। ওরকম টকটকে লাল কেন? শাস্ত্রমতে, গণেশ ওই দাঁতের আঘাতে বহু শত্রু বিনাশ করেছেন আর তাদেরই রক্তে স্নাত হয়ে দাঁতটার ওই রকম চেহারা হয়েছে: দস্তাঘাতবিদারিতারিরূপিণঃ সিন্দুরশোভাকরং^{১১}। কিন্তু, প্রশ্ন হলো, গণেশের অগ্নি বা শত্রু বলতে ঠিক কে বা কারা? পুরাণে এ-প্রশ্নের রকমারি জবাব আছে। তার মধ্যে একটা জবাব আন্দাজ করা যায় গণেশের অপর দাঁতটি কী করে হারালো তারই কাহিনী থেকে। ব্রহ্মবৈবর্তপুরাণে^{১২} এক রোমহর্ষক যুদ্ধের কাহিনী পাওয়া যায়—পরশুরামের সঙ্গে গণেশের যুদ্ধ। লড়াই করতে করতে পরশুরাম তাঁর হাতের কুঠারটা ছুঁড়ে মারলেন গণেশের দিকে। তারই আঘাতে গণেশের একটা দাঁত উড়ে গেলো। অবশ্যই, তাই বলে গণেশকে পরশুরামের তুলনায় দুর্বল মনে করা চলবে না। কেননা, ব্রহ্মাওপুরাণে^{১৩} বলা হয়েছে, ইচ্ছে করলে গণেশ ওই কুঠারঘাতকে প্রত্যাখ্যান করতে পারতেন। কিন্তু গণেশ দেখলেন, কুঠারটি তাঁর পিতার হাতের তৈরি, তাই কুঠারকে নিষ্ফল করলে পিতাকে অমর্যাদা দেখানো হয়। তাই পিতার মর্যাদা রক্ষা করবার জন্তেই গণেশ একটি দাঁত এগিয়ে দিয়ে কুঠারের আঘাতটা গ্রহণ করে নিলেন। অবশ্যই, এই হারজিতের কাহিনীই এখানে সবচেয়ে প্রাসঙ্গিক নয়। আমাদের কাছে তার চেয়ে প্রাসঙ্গিক প্রশ্ন হলো এই পৌরাণিক কাহিনী থেকে গণেশের শত্রুকে চেনবার চেষ্টা। কার সঙ্গে গণেশের লড়াই? কে তাঁর ওই শত্রু? পরশুরাম। পৌরাণিক কাহিনীর সঙ্গে সামান্তমাত্র পরিচয় থাকলেই এই পরশুরামকে সনাক্ত করা সম্ভব। হিংসা ভিত্তিতে ব্রাহ্মণ্য আধিপত্যের এমন জঙ্গী প্রবর্তকের কথা শাস্ত্র-এবং নিশ্চয়ই অদ্বিতীয়। এই প্রসঙ্গে উক্তর ভূপেন্দ্রনাথ দত্তের^{১৪} এষে পরশুরামের পৌরাণিক কাহিনীর সামাজিক তাৎপর্যবোধ্য স্মরণীয়।

তার মানে কি? এই যে, একটা বিশেষ যুগে গণেশের শত্রু বলতে ওই পুরোহিত-শ্রেণীকেই বুঝতে হবে? সে-যুগে রচিত পুরোহিত-শ্রেণীর

সাহিত্যে গণেশের বিরুদ্ধে বিবোধগারও একই ইঙ্গিত দিতে চায়। কিন্তু খুব তাড়াহুড়া করে কোনো একটা সিদ্ধান্তে পৌঁছবার তাগিদ নেই। কেননা, প্রাচীন ভারতীয় সংস্কৃতির আদালতে বিস্তর সাক্ষী-সাবুদ ভিড় করে আছে। ঐতিহাসিকেরা সবসময় তাদের সাক্ষ্য গ্রহণ করেন না, কেননা, তাহলে অপ্রিয় সিদ্ধান্তে পৌঁছবার ভয়। সে-আতঙ্ক উত্তীর্ণ হতে পারলে গণেশের পদচিহ্ন অনুসরণ করেই নানারকম আশ্চর্য সওয়াল আমরা শুনে আসতে পারবো।

আপাতত গণেশের বিরুদ্ধে সেকালের এই প্রকট ঘৃণার মনো-ভাবের আরো কিছুকিছু নমুনা দেখা যাক। অতুলচন্দ্র গুপ্ত^{১১} মহাশয় বলছেন, “এইজ্ঞেই গণেশের অনেক প্রাচীন পাথরের মূর্তিতে দেখা যায় যে, শিল্পী তাঁকে অতি ভয়ানক চেহারা দিয়ে গড়েছে”। আলফ্রেড ফুসে-ও^{১২} গণেশের কদাকার মূর্তির উল্লেখ করে শিল্পীদের মনে গণেশের প্রতি বিরুদ্ধ মনোভাব অনুমান করতে চাইছেন। কিন্তু এমনও হতে পারে যে, গণেশের ওইসব বীভৎস চেহারার আসল তাৎপর্য অজ্ঞ। তবু এ-বিষয়ে কোনো সন্দেহই নেই যে, ভারতীয় দেব-শিল্পের ইতিহাসের কোনো এক পর্যায়ে গণেশের বিরুদ্ধে তীব্র বিদ্বেষের মনোভাব প্রকাশ পেয়েছিলো—প্রতিমা-পরিকল্পনাতেই তার প্রকট প্রমাণ রয়েছে। কেননা, অনেক মূর্তিতেই দেখতে পাওয়া যায় গণেশ কোনো-না-কোনো আভিজাতিক দেবদেবীর পায়ের তলায় অবদলিত হয়েছেন।

বাংলা দেশেই^{১৩} পাথরের মূর্তি পাওয়া গিয়েছে যেখানে দেখা যায় গণেশ অবদলিত হয়েছেন ভ্রুকুটিতারা বা পর্ণশবরীর পায়ের তলায়। তবু তাঁর হাতে ঢাল-তলোয়ার দেখে অনায়াসেই অনুমান করা যায় বিনা যুদ্ধে তিনি আত্মসমর্পণ করেননি। বিশেষ করে লক্ষ্য করা দরকার, এই মূর্তিতে গণেশের গজানন নেই—মুখটা কদাকার, কিন্তু মানুষেরই মুখ। তিব্বতে পাওয়া^{১৪} ব্রোঞ্জ-এর মূর্তিতে দেখি দেবতা মহাকাল গণেশকে পায়ের তলায় দলছে। মঞ্জুত্রীর পায়ের তলায় অবদলিত অবস্থায় গণেশের মূর্তিও একান্ত দুর্লভ নয়। তার চেয়েও চিত্তাকর্ষক হলো আর এক রকম মূর্তি^{১৫} যেখানে গণেশকে দেখানো হয়েছে বিদ্বহস্তা বলে এক দেবতার পায়ের তলায়। নামেই প্রমাণ, বিদ্বকে জয় করবার কল্পনা থেকেই বিদ্বহস্তার জন্ম—এই মূর্তিতে বিজিত গণেশ তাই সাক্ষ্য বিদ্বহ। নেপালের উপকথায়^{১৬} এই বিদ্বহস্তার যে বৃত্তান্ত পাওয়া যায় তা থেকেও প্রমাণিত হয় বিদ্ব বলতে এখানে গণেশই।

আপত্তি উঠবে, উল্লেখিত দেবদেবীর জাতে বৌদ্ধ। তাই মূর্তিগুলির সাক্ষ্য এই কথাই প্রমাণ করে যে, বৌদ্ধ ধর্মের কর্তারা এককালে

গণেশকে বিঘনজ্বরে দেখেছিলেন। এবং, গণেশের প্রতি বৌদ্ধ দেবদেবীদের এই আচরণ হিন্দু-বৌদ্ধ সংবাদের ইঙ্গিত হয়তো দিতে পারে, কিন্তু সাধারণভাবে গণেশের বিরুদ্ধে শাসক-সম্প্রদায়ের প্রতিবন্ধ কী করে প্রমাণ করবে?

উত্তরে বলবো, ভাস্কর্যের ভাষায় এই যে গণেশ-দলন কাহিনী পাওয়া যাচ্ছে তার নায়ক-নায়িকারা হিন্দুস্বর্গের বাসিন্দাই হোন আর বৌদ্ধস্বর্গের বাসিন্দা হোন, আমাদের মূল যুক্তির পক্ষে তাতে খুব বড়ো তফাত হয় না। কেননা, মর্তের প্রতিবিশ্ব হিসেবে এঁদের সকলের জাত একই। অর্থাৎ, হিন্দু দেবতাদের মতো এঁরাও হলেন মানবসমাজের আভিজাতিক-শ্রেণীর প্রতিনিধি। মহাকালের কথাটাই ভেবে দেখা যাক। দেবলোকের বাসিন্দা হলেও মরলোকের আভিজাতিক-শ্রেণীর সঙ্গে তাঁর সম্পর্ক নিয়ে এতোটুকুও সন্দেহের অবকাশ নেই। শাস্তি আর শৃঙ্খলার রক্ষক হিসেবেই তাঁর পরিচয়^{১১}। তাছাড়া, নজর করলেই দেখা যায় তাঁর হাতে একটা মোহরের থলি রয়েছে: চৈনিক পর্যটক ঙ্গ-সীন^{১২} বলেছেন, ভারতবর্ষে অধিকাংশ মঠের দোরগোড়ায় তিনি এক দেবমূর্তি দেখে গিয়েছেন, তাঁর হাতে স্বর্ণমুদ্রার থলি আর তাঁরই নাম হলো মহাকাল। ভারতবর্ষের বাইরেও আভিজাতিক-শ্রেণীর সঙ্গে মহাকালের সম্পর্কটা অস্পষ্ট নয়: মঙ্গোলিয়ার শাসক আন্টন খাঁ হুকুম জারি করেছিলেন, মহাকালই হবেন দেশের এক এবং অদ্বিতীয় দেবতা, তাঁরই খাতরে বাকি সব দেবমূর্তি পুড়িয়ে ফেলতে হবে^{১৩}। তাই বৌদ্ধস্বর্গের বাসিন্দা এই মহাকাল যখন গণেশকে পদদলন করছেন তখন তাঁর সঙ্গে হিন্দুসমাজের আইনকর্তা যাজ্ঞবল্ক্যের দৃষ্টিভঙ্গির খুব বেশি তফাত খুঁজতে যাওয়াটা ভুল হবে।

আইনকর্তাদের কথাটা যখন উঠলোই তখন তা শেষ করে নেওয়াই ভালো। মম্ব নাকি বলেছেন, গণেশ ব্রাহ্মণদের দেবতা নন, ক্ষত্রিয়দের দেবতা নন, এমনকি বৈশ্যদেরও দেবতা নন—তার বদলে শুধুমাত্র শূত্রদের দেবতাই:

বিপ্রাণাং দৈবতং শম্বুঃ ক্ষত্রিয়াণাং তু মাধবঃ ।

বৈশ্যানাং তু ভবেৎ ব্রহ্মা শূত্রানাং গণনায়কঃ ॥

—অর্থাৎ, ব্রাহ্মণদের দেবতা হলেন শম্বু, ক্ষত্রিয়দের মাধব, বৈশ্যদের ব্রহ্মা আর শূত্রদের গণনায়ক। অবশ্যই, এই স্লোকটি মম্বস্মৃতিতে খুঁজে পাওয়া যায় না। কিন্তু উইল্‌সন্ থেকে অক্ষয়কুমার দত্ত^{১৪} পর্যন্ত দেশ-

বিদেশের পণ্ডিতেরা একবাক্যে বললেন, দেশের ঐতিহ্য অমূল্যারে স্নোটি মম্বরই রচনা।

প্রশ্ন হলো, শূত্র মানে কী? যাদের চোখে জল^{১১}, অমের দারিদ্ৰ্য যাদের উপর,—অর্থাৎ, শঙ্করাচার্যের ভাষায় যারা হলো ওই প্রাকৃতজনা: বা পণ্ডিত জবাহরলাল নেহরুর ভাষায় যারা হলো কিনা *unthinking masses*—তারাই শূত্র। এরা এলো কোথা থেকে—সে-প্রশ্ন নিয়ে ডক্টর ভূপেন্দ্রনাথ দত্ত^{১২} সুদীর্ঘ আলোচনা করেছেন। কিন্তু আমাদের যুক্তির বর্তমান পর্যায়ে বিশেষভাবে জরুরী প্রশ্ন হলো, মম্বর ওই গণ-নায়ককে যাদের দেবতা বলেছেন তাদের প্রতি শাসকসমাজের মনো-ভাবটা কী রকম? অতুলচন্দ্র গুপ্ত^{১৩} বলছেন:

‘বাংলা ছিলো সোনার বাংলা, তা তো বটেই। কিন্তু কবে ছিলো? কলকারখানা ম্যাক্‌মিস্টারের কাপড় আসবার পূর্ব পর্যন্ত কি? সেই সময়েই তো ছিয়াত্তুরের মম্বর। তাতে নাকি সোনার বাংলার একপোয়া লোকের উপর না খেয়ে মরেছিলো! মোগল পাঠানের আমলে বোধ হয়? বিদেশীদের বর্ণনা, আবুল ফজলের গেজেটিয়ার, মুকুন্দরামের কবিতা রয়েছে। গোলায় ধান, গোয়ালে গরু, অবশ্যই ছিলো—এখনও আছে। কিন্তু এখনকার মতো তখনো সে গোলা আর গোয়ালের মালিক অন্ন ক’জনাই ছিলো।...তবে হিন্দুযুগে নিশ্চয়। কিন্তু সে যুগেও কি এখনকার মতো দেশে শূত্রই ছিলো বেশি? তাদের *standard of living* তো মম্বর বেঁধে দিয়েছেন:

উচ্ছিষ্টময়ং দাতব্যং জীর্ণানি বসনানি চ।

পুলাকান্ধৈব ধাত্তানান্ জীর্ণান্ধৈব পরিচ্ছদাঃ ॥

খুঁষি গৌতমেরও ঐ ব্যবস্থা: জীর্ণান্ধপানচ্ছত্রবাসাঃ—কুর্চাথুচ্ছিষ্টাশনং। পুরোনো ছুতো, ভাঙা ছাতা, জীর্ণ কাপড় তাদের পোষাক পরিচ্ছদ, ছেঁড়া মাদুর তাদের আসন, উচ্ছিষ্ট অন্ন তাদের আহার। ‘পুলাক’ কষাটার অর্থ ধানের আগড়া; টীকাকারদের ভাষায় ‘অসার ধান’। দেশে গোলাভরা ধান থাকলেও দেশবাসীর বেশির ভাগের কপালে খুঁদুছোঁ ছুটতে কোনও আটক নেই।

মনে রাখা দরকার, মম্বর মতে এ-হেন শূত্রদের সঙ্গেই গণেশের সম্পর্ক। ঐতিহ্যনির্গত মম্বর ওই উক্তিটি মনে না রাখলে মম্বরশ্রুতিরই অস্ত্র উক্তি বুঝতে অসুবিধে হবে। মম্বরশ্রুতিতে^{১৪} লেখা আছে, যারা গণবাগ করে আত্মবাড়িতে তাদের প্রবেশ নিষেধ:

যজ্ঞীড়ী তেনজীবী চ কচ্ছাতৃষক এব চ।

হিংস্রো বৃকলবৃক্শ্চ গণানান্ধৈব দাষকঃ ॥

আধুনিক পণ্ডিতেরা এই ‘গণানাম্ভৈব যাজকঃ’ কথাটা নিয়ে রীতিমতো অসুবিধেয় পড়েন। অসুবিধের কারণ এই নয় যে, টীকাকারেরা ও-কথার তাৎপর্য নির্ণয়ে সত্যিই ঔদাসীন্যের পরিচয় দিয়েছেন। মেধাতিথি বলছেন, গণানাম্ভৈব যাজকঃ—গণযাজাঃ প্রসিদ্ধাঃ। কুল্লুকভট্ট আরো পরিষ্কার করে বলছেন, বিনায়কাদি-গণযাগকঃ। সোজা কথায়, গণপত্য বা গণেশ-সম্প্রদায়ের লোক। অথচ, আজকের আবহাওয়ায় সমস্ত রকম পূজা-পার্বণের যেলায় গণেশকেই ‘সর্বপ্রথম পূজ্য’ পেতে দেখে মনুর এই সহজ কথাটিকে সহজ অর্থে গ্রহণ করা কঠিন। অথচ মনুস্মৃতি থেকেই প্রমাণ যে, এককালে গণযাজকদের স্বক্ৰীড়ী, শ্বেনজীবী আর কষ্টাদুষকদের সমান নিন্দনীয় মনে করা হতো।

বিষ্ণুরাজ থেকে সিদ্ধিদাতা

শাসকসম্প্রদায়ের মুখপাত্ররা এককালে গণেশের প্রতি যে-বিদ্বেষ প্রকাশ করেছিলেন তার আরো কিছু নমুনা সংগ্রহ করা অসম্ভব নয়। কিন্তু গণেশের অভিজ্ঞতাতেই তার চেয়েও বিস্ময়কর ঘটনা ঘটেতে দেখা গিয়েছে। কেননা, এককালে যিনি ছিলেন ওই রক্তকলুষিত বিষ্ণুরাজ আর এককালে তিনিই খোদ সিদ্ধিদাতা সেজে বসলেন, সমাজের সদরমহল এককালে ঝাঁর ভয়ে আতঙ্কিত ছিলো আর এককালে দেখা গেলো তাঁকেই বরণ করে নিচ্ছে আভিজাতিক ‘দেবদেবীর জন্মকালো সভায়।

কিন্তু খোদ বিষ্ণুরাজকে একেবারে সিদ্ধিদাতা করে তোলা যেন এক অসম্ভবকে সম্ভব করবার চেষ্টা। তাই, দরকার পড়লো গণেশের এই নব্যরূপকে প্রচার করবার অজস্র তোড়জোড়। ওই প্রচার-প্রচেষ্টা অবশ্যই সার্থক হয়েছে। গণেশের সেই ভয়াবহ রূপটিকে ভুলে গিয়ে আজকের দিনে আমরা শুভকর্মের সূচনায় তাঁরই আশীর্বাদ অপরিহার্য মনে করি।

গণেশের এই নব্যরূপের প্রচার বহুমুখী ও ব্যাপক। শুধুমাত্র সাহিত্যের ক্ষেত্রেই তার পূর্ণাঙ্গ পরিচয় দিতে হলে হয়তো ছোটোখাটো একটি পুঁথি রচনা করা প্রয়োজন।

দেশের পুরাণগুলি গণেশের মাহাত্ম্যে মুখর হয়ে উঠলো। বিশেষ করে দুটি পুরাণে—ব্রহ্মবৈবর্তপুরাণে ও স্বন্দপুরাণে—গণেশ জুড়ে বসলেন সুদীর্ঘ স্থান। স্বন্দপুরাণে গণেশকে অবতার বলে ঘোষণা করলো। গণপতি-তত্ত্ব বলে আর একটি গ্রন্থে আরো এক-পা এগিয়ে গিয়ে বলা হলো গণেশও বা

আর উপনিষদের ব্রহ্মও তাই। শুধুমাত্র গণেশের মাহাত্ম্য প্রচার করবার আশাতেই রচিত হলো একটি উপপুরাণ ও একটি নতুন উপনিষদ—গণেশপুরাণ ও গণেশউপনিষদ^{১০}। এমনকি, একথাও হয়তো বলা যায় যে, অনেক সময়ই প্রচারের প্রচেষ্টাটা সচেতন। কেননা, নারদপুরাণের গণেশস্তোত্রে^{১১} লেখা আছে :

অষ্টানাং ব্রাহ্মণানাং চ লিখিত্বা যঃ সমর্পয়েৎ।

তস্ত বিদ্যা ভবেৎ সত্ত্ব গণেশস্ত প্রসাদতঃ ॥

—মোক্ষা কথায়, স্তোত্রটি লিখেলিখে বিলি করতে হবে। অনেকটা আধুনিক কালের হ্যাণ্ডবিল বিলি করবার মতোই নয় কি ?

অবশ্যই, এখন থেকে গণেশকে আর অপর কোনো আভিজাতিক দেবদেবীর পায়ের তলায় নিপীড়িত হতে দেখবার কথা নয়। কেননা, গণেশ নিজেই আভিজাতিক হয়ে উঠেছেন, তাঁর মূর্তিতে জমকালো অলঙ্কার দেখা দিলো। কিন্তু এইখানে একটি খুব জরুরী কথা মনে রাখা দরকার, কথাটি আনন্দকুমার কুমারস্বামী^{১২} আমাদের স্মরণ করিয়ে দিচ্ছেন : ভারতীয় ভাস্কর্যের ইতিহাসে গণেশের এ-হেন মূর্তি একটি নির্দিষ্ট যুগ থেকে হঠাৎ দেখা দিতে শুরু করেছে। এবং কুমারস্বামীই বলছেন, গণেশের এই আবির্ভাব যেমন আকস্মিক তেমনি বহুল।

কিন্তু গণেশের এই নব্যরূপের প্রচার যতোই জমজমাট হোক না কেন, এরই মধ্যে যেন কয়েকটি ফাটল থেকে গিয়েছে। সেই ফাটলগুলির ভিতর দিয়ে উঁকি মারলে স্পষ্টই বুঝতে পারা যাবে সমস্ত প্রচেষ্টাটুকুই কী রকম কৃত্রিম। এখানে দু'-একটা নমুনার উল্লেখ করবো।

খাপছাড়াভাবেই গণপতির বিদ্যা ও জ্ঞানের গৌরব প্রচার করতে শুরু করা হলো। নজির হিসেবে বলা হলো, বেদব্যাস যখন মহাভারত রচনা করেন তখন লিপিকার হিসেবে গণেশ ছাড়া আর কাউকে পাওয়া যায়নি। অথচ, এই কাহিনী মহাভারত রচিত হবার অনেক পরের রচনা, অতএর কৃত্রিম-ভাবে কোনো এক সময়ে মহাভারতের সঙ্গে জুড়ে দেওয়া হয়েছে। প্রমাণ : মহাভারতের শুধুমাত্র উত্তর-ভারতীয় সংস্করণে এই গল্পটি দেখতে পাওয়া যায়, দক্ষিণ-ভারতীয় সংস্করণে গল্পটি নেই। এ-বিষয়ে উইন্টারনিংস-এর আলোচনা^{১৩} জটিল।

আর একটা নমুনা : গণেশকে জ্ঞানিজ্যেষ্ঠ বলে ঘোষণা করতে হলে তাঁর মুখে খুব গুরুগম্ভীর দার্শনিক কথাবার্তা বসিয়ে দেওয়া দরকার। সচেতনভাবে এই চেষ্টা থেকে হোক আর নাই হোক, উত্তরযুগে দেখা যায় গণেশগীতা বলে

একটি পুঁথি রচিত হলো। কিন্তু পুঁথিটি যে কতোখানি কৃত্রিম তা বুঝতে পারাও কঠিন নয় : গণেশগীতা অগাগোড়াই ত্রীমুদ্রাগবতগীতাই—তকাতের মধ্যে শুধু, কৃষ্ণের বদলে কোনোমতে গণেশের নামটি বসিয়ে দেওয়া হয়েছে^{১১}।

তার মানে, গণেশের বিজ্ঞাবুদ্ধির খ্যাতিটা গণেশের তুলনায় অনেক অর্বাচীন, পরের যুগের রচনা। এই কথাটি স্পষ্টভাবে মনে রাখেননি বলেই আধুনিক কালের অনেক বড়ো বড়ো বিদ্বানও এ-বিষয়ে কৃত্রিম ও বিচারবিরুদ্ধ মন্তব্য দাঁড় করাবার চেষ্টা করেছেন। মনিয়ার-উইলিয়মস্^{১২} বলছেন, গণেশের বুদ্ধিটা যে কতোখানি তা বোঝাবার জগ্জেই তাঁর অমন এক হাতির মাথা কল্পনা করা হয়েছে। হাতির মাথার তাৎপর্য নিয়ে পরে আলোচনা তোলা যাবে এবং আমরা আগেই বলেছি গণেশের রকমারি নাম দেখেই সন্দেহের অবকাশ রয়েছে হাতির মাথাটা তাঁর আদি ও অকৃত্রিম অঙ্গ না হতেও পারে। আপাতত মন্তব্য হলো, হাতির সঙ্গে জ্ঞানের আনুসঙ্গ ভারতীয় ঐতিহ্যে যদিই বা থাকে তাহলেও তার স্থান নিশ্চয়ই গোণ।

শ্রুত ভাণ্ডারকর^{১৩} বলছেন, গণেশের বিজ্ঞাবুদ্ধির খ্যাতিটা খুব সম্ভব তাঁর নামের সঙ্গে বৃহস্পতির নামের যোগাযোগের দরুনই। অবশ্যই, গণেশের নামের সঙ্গে বৃহস্পতির নামের যোগাযোগ নিয়ে আলোচনা তোলা দরকার : ওই যোগাযোগ এবং অস্ত্রান্ত্র তথ্য থেকেই দেখতে পাওয়া যায় গণেশের ইতিহাস কতো—কতো—পুরোনো। সিদ্ধিদাতা হিসেবে ঘোষিত হবার আগে, —এমনকি বিঘ্নরাজ হয়ে আতঙ্ক সঞ্চার করবারও অনেক আগে,—ভারতের ইতিহাসে গণেশ দেখা দিয়েছিলেন এক আশ্চর্য রূপে : না বিঘ্নরাজ, না সিদ্ধিদাতা। সে-ইতিহাসের কথায় একটু পরেই ফেরা যাবে। আপাতত, শ্রুত ভাণ্ডারকরের মন্তব্য সহজে আমাদের মন্তব্য হলো, তিনি নিজেই বলছেন মানবগৃহস্থমূত্র এবং যাজ্ঞবল্ক্য-স্মৃতি অনুসারে গণেশের দৃষ্টি পড়লে আচার্যের শিষ্য জোটে না, বিজ্ঞার্থীর বিজ্ঞালাভ হয় না। তাই গণেশের বিজ্ঞাবুদ্ধির খ্যাতিটা মূত্র ও স্মৃতি সাহিত্যের অনেক পরের যুগে রচিত হয়েছে। অতএব এই খ্যাতি যে বৈদিক-সাহিত্যে ঘোষিত তাঁর সঙ্গে বৃহস্পতির সম্পর্কেরই রেশ—এ-কথা বললেও মাঝখানের যুগটিতে গণেশের প্রকট বিজ্ঞাবিরোধিতা যে কেন সে-প্রশ্নের মীমাংসা বাকি থেকে যায়।

অতিকথার বিড়ম্বনা

বিশ্বরাজকে সিদ্ধিদাতা সাজাতে হলে তাঁর একটা জমকালো জন্মকথার দরকার পড়ে। এ-চাহিদা মেটাতে গিয়ে পুরাণকারেরা রীতিমতো হিমশিম খেয়ে গিয়েছেন। তাই, আলফ্রেড ফুসে^{১০} বলছেন, এবং ঠিকই বলছেন, গণেশের জন্মবৃত্তান্তগুলির মধ্যে অসঙ্গতি এবং বিশেষ করে অসংলগ্নতা থেকেই প্রমাণ হয় এগুলি উত্তরযুগের নতুন পরিস্থিতির চাহিদা মেটাবার জন্তেই উদ্ভাবিত হয়েছে—যাঁরা উদ্ভাবন করেছিলেন তাঁরা সামান্য ব্যক্তি ছিলেন না।

উপাখ্যানগুলির মধ্যে অসঙ্গতি এবং অসংলগ্নতা যে কতোদূর তা কেনেডির^{১১} ‘হিন্দু মাইথোলজি’ বা গোপীনাথ রাও-এর^{১২} ‘হিন্দু আইকনোগ্রাফি’ দেখলেই বুঝতে পারা যাবে,—এঁরা উভয়েই বিভিন্ন পুরাণ থেকে এ-জাতীয় বহু উপাখ্যান সংকলিত করেছেন। আমাদের যুক্তির পক্ষে মাত্র কয়েকটি নমুনা উদ্ধৃত করাই যথেষ্ট হবে।

কোনো পুরাণে^{১৩} লেখা আছে, একা শিব থেকেই গণেশের জন্ম। কোনো পুরাণে^{১৪} আবার লেখা আছে, একা পার্বতী থেকেই গণেশের জন্ম। অথচ এমন নয় যে, স্ত্রী-পুরুষে মিলন বাদ দিয়ে প্রজনন-সম্ভাবনাকে পুরাণকারেরা সত্যিই স্বাভাবিক মনে করতেন। তাই, এ-জাতীয় কাহিনী থেকেই প্রমাণ হয় যে, আভিজাতিক দেবলোকে গণেশের আবির্ভাব আর যাই হোক সহজ বা স্বাভাবিক ব্যাপার নয়।

ওই অস্বাভাবিক ঘটনাটিকে স্বাভাবিক বলে প্রতিপন্ন করবার একটা মস্ত অন্তরায় ছিলো গণেশের গজাননটি। তাই, গণেশের মাথা নিয়ে পুরাণকারদের মাথাব্যথাও খুব কম নয়। এ-নিয়ও অনেক রকম অসংলগ্ন ও এলোমেলো কাহিনী পাওয়া যায়। ব্রহ্মবৈবর্তপুরাণের গণেশখণ্ডে^{১৫} লেখা আছে জন্মবার পর শনির দৃষ্টিতে গণেশের মাথা উড়ে যায় এবং শেষ পর্যন্ত বিষ্ণু একটি হাতির মাথা কেটে এনে নবজাতকের কাঁধের উপর এঁটে দেন। আবার স্বন্দপুরাণের গণেশখণ্ডে^{১৬} লেখা আছে, সিন্দূর বলে এক দৈত্য পার্বতীর গর্ভে অষ্টম মাসের সময় প্রবেশ করে গণেশের মাথাটি কেটে দেয় এবং শিরহীন অবস্থায় জন্মবার পর নারদের অমুরোধে গণেশ গজান্নরের মাথাটি কেটে নিজের স্বক্ষে যোজনা করেন—তার মানে, গণেশের গজাননটি তাঁর নিজস্ব নয়, গজান্নরের কাছ থেকে ধার করা। কিন্তু এ-বিষয়ে সবচেয়ে আশ্চর্য পৌরাণিক কাহিনী^{১৭} হলো, শিব ও পার্বতী একবার হাতির রূপে মৈথুন করেছিলেন—তাই ওই রকম গজানন সম্ভাবনের জন্ম হয়।

কিন্তু এতোভাবে গণেশের জন্মকাহিনী রচনা করেও পুরাণকারেরা যেন কিছুতেই ভুলতে পারেন না যে, তাঁর জন্মের সঙ্গে একটা নোংরা কিছু

সম্পর্ক রয়েছে। তাই, তাঁকে পার্বতী-তনয় বলে মেনে নেওয়া সম্ভব এ-কথাও বলতে যেন দ্বিধা হচ্ছে যে, পার্বতীর গর্ভে স্বাভাবিকভাবেই তাঁর জন্ম হয়েছিলো। পুরাণকারেরা বারবার^{১০} বলছেন, নিজের গায়ের নোংরা নিয়ে খেলা করতে করতে পার্বতী একটি কিস্তুত-কিমাকার শিশুমূর্তি গড়ে তোলেন এবং শেষ পর্যন্ত তারই মধ্যে প্রাণসঞ্চার করে গণেশকে সৃষ্টি করেন।

আর একটি পুরাণ^{১১} যেন আরো এক-পা এগিয়ে যেতে চায় এবং ওই আভিজাতিক দেবলোকে গণেশের আসল আবির্ভাব-কাহিনীকে প্রকাশ করে দেবার উপক্রম করে। এই কাহিনী অনুসারে পার্বতী বুঝি একবার স্নানের সময় গায়ে-মাথা তেলের সঙ্গে নিজের শরীরের নোংরা মেশান এবং মালিনী বলে গঙ্গাতীরবর্তী এক গঙ্গাননা রাক্ষসীকে এই উপাদেয় বস্তুটি খাওয়ান। তারই ফলে মালিনীর গর্ভে গণেশের জন্ম হয়। তারপর পার্বতী তাঁকে গ্রহণ করেন। এই উপাখ্যানটি চিত্তাকর্ষক। কেননা, এখানে স্পষ্টই বলে দেওয়া হচ্ছে যে, গণেশের জন্মটা আসলে দেবতাদের ঘরে নয়। দেবলোকে তাঁর স্থান পোস্ত-সম্মান হিসেবেই। কেবল এই উপাখ্যানে বলে দেওয়া হয়নি যে, পোস্ত-গ্রহণের আগে সংস্কার করবার দরকার হয়েছিলো—সেই সংস্কারের ফলেই রাক্ষসকুলজাত বিষ্ণুরাজ দেবলোক-লালিত সিদ্ধিদাতায় পর্যবসিত হন।

গণেশ-সংক্রান্ত পৌরাণিক কাহিনীগুলির মধ্যে আর এক রকম কাহিনীতে^{১২} ওই বিদ্র-বিপর্যয়ের স্মৃতিটা সম্পূর্ণ বিলুপ্ত হয়নি, যদিও সে-স্মৃতি টিকে রয়েছে উল্টো হয়ে। কাহিনীটা হলো, ইন্দ্র প্রভৃতি আভিজাতিক দেবতারা একবার খুবই বিপদে পড়েছিলেন। তার কারণ, নারী ও শূদ্রা দলে দলে সোমনাথ পাহাড়ে শিবের কাছে যাত্রা করেছিলো। এই নিকৃষ্টদের মিছিল দেখে দেবতারা বিশেষ শঙ্কিত হন। তাঁরা শিবের কাছে গিয়ে বললেন—প্রভু, ওদের এই মিছিল বন্ধ করবার জন্তে যা হোক একটা ব্যবস্থা করুন। শিব তাতে রাজি হলেন না। তাই, ইন্দ্রাদি দেবতারা গিয়ে পড়লেন পার্বতীর কাছে। পার্বতী নাকি এই মানবেতরদের মিছিলে বিদ্র সৃষ্টি করবার জন্তেই বিদ্রেশ্বরকে সৃষ্টি করলেন।

পৌরাণিক সাহিত্যে এই কাহিনী বা এই জাতীয় কাহিনী একাধিকবার পাওয়া গেলেও এর মধ্যে বাস্তবের প্রতিবিম্ব যে উল্টো হয়ে পড়েছে সে-বিষয়ে সন্দেহ নেই। গণেশ-সংক্রান্ত অজ্ঞান তথ্য থেকেই তা বুঝতে পারা যায়। আমরা আগেই দেখেছি, মমুর মতে গণেশ হলেন শূদ্রদের দেবতা। পরে, উচ্ছিন্নগণপতির আলোচনা প্রসঙ্গে আমরা দেখতে পাবো, গাণপত্য সম্প্রদায়ের একটি মূল কথা হলো নারীজাতির সাম্য ও স্বাধীনতা। তাই এই গণেশই যে, স্বাধীন-শূদ্রের বিরুদ্ধে বিদ্র সৃষ্টির উদ্দেশ্যে জন্মগ্রহণ করেছিলেন তা সরাসরি

স্বীকার করতে দ্বিধা হয়। ফলে, উক্ত পৌরাণিক কাহিনীর তাৎপর্য বুঝতে হলে মনে রাখা দরকার, শাসক-শ্রেণীর চেতনায় বাস্তবের প্রতিবিম্ব উন্টো হয়ে পড়ে^{১০}। অর্থাৎ, এককালে বিদ্য সৃষ্টিই হলো গণেশের কাজ—কিন্তু সে-বিদ্য জ্ঞী-শূড়ের বিরুদ্ধে নয়। যাজ্ঞবল্ক্যের বিনায়ক-বর্ণনের সঙ্গে মিলিয়ে দেখলে বুঝা যায় বিদ্যুট আসলে কাদের বিরুদ্ধে।

এই প্রসঙ্গেই মনে রাখা দরকার, গণেশের বহু নামের মধ্যে সবচেয়ে চিত্তাকর্ষক নাম হলো, দ্বিদেহক^{১১}। অর্থাৎ, গণেশের দুটি স্বতন্ত্র দেহ। আর সত্যিই তাই। গণেশের সত্যিই দুটি দেহ—দুটি স্বতন্ত্র জন্ম, দুটি স্বতন্ত্র সত্তা। এক, বিদ্যরাজ। দুই, সিদ্ধিদাতা। বিদ্যরাজটা আগেকার। সিদ্ধিদাতাটা পরের যুগের।

বিদ্যরাজেরও আগে

গণপতির ইতিহাসে এই চিত্তাকর্ষক পরিবর্তনটি আধুনিক বিদ্বানদের দৃষ্টি আকর্ষণ করেছে। তাঁরা এই পরিবর্তনের একটি ব্যাখ্যাও দিয়েছেন। সে-ব্যাখ্যার মূল কথা হলো, আদিতে গণপতি ছিলেন স্থানীয় অনার্যদের দেবতা। তাই আর্যরা বা বৈদিক ঐতিহ্যের অনুগামীরা, শুরুতে এই দেবতাকে ঘৃণার চোখে দেখতে শুরু করেন। কিন্তু কালক্রমে তাঁরা গণেশকে গ্রহণ করে নেন। সেই কারণেই গণপতিরও রূপান্তর ঘটে।

এই সিদ্ধান্তের দৃষ্টান্ত হিসেবে প্রাচ্যে ক্ষিতিমোহন সেন^{১২} মহাশয়ের রচনা উদ্ধৃত করা যায় : “অনার্য অনেক দেবতাকে আর্যেরা স্বীকার না করিয়া পারেন নাই। চারিদিকের প্রভাবকে দীর্ঘকাল ঠেকাইয়া রাখা অসম্ভব। তাহার পরে গণচিন্তকে প্রসন্ন না করিলে মানুষকে যে অতিষ্ঠ হইতে হয় এই কথা প্রাচীন আর্যেরাও বুঝিতে পারিয়াছিলেন। তাই গণদেবতা গণপতির পূজা সকল যজ্ঞের অগ্রে অনুষ্ঠান করা হইত।” প্রাচ্যে হরিদাস মিত্র^{১৩} মহাশয় অবশ্য গণেশকে অনার্য-উপাসিত দেবতা বলছেন না,

As Ganesa was perhaps originally the special deity of the *Ganas*—wild Aryan tribes, inhabiting desert wastes, mountains and forests,—he was probably in later times affiliated to *Parupati* (*Sankara*) and *Bhutapati* (*Siva*) ; and when he was admitted to the higher Aryan pantheon, various descriptions of

his origin were given in the Puranas, as necessity arose. These explanations might have taken centuries to grow.

যেহেতু গণেশ আদিতে সম্ভবত বিশেষ করে গণগুলিরই—অর্থাৎ, মরুভূমি, পর্বত ও বনজঙ্গলের বুনো আর্ধ উপজাতিগুলিরই—দেবতা ছিলেন সেই হেতু খুব সম্ভব উত্তরযুগে তাঁকে পশুপতি (শকর) ও ভূতপতির (শিব) সঙ্গে মিলিয়ে দেওয়া হয়; এবং তাঁকে যখন উচ্চতর আর্ধ দেবলোকে গ্রহণ করা হলো তখন প্রয়োজনের খাতিরে পুরাণে তাঁর জন্ম-সংক্রান্ত নানারকম উপাখ্যান রচনা করা দরকার হলো। এই ব্যাখ্যাগুলি গড়ে উঠবার জন্তে সম্ভবত অনেক শতাব্দী সময় লেগেছিলো।

আমাদের মস্তব্য হলো, এ-জাতীয় ব্যাখ্যায় দেবলোকের ইতিহাসকে মরলোকের ইতিহাসের প্রতিবিম্ব বলে দেখবার চেষ্টা নেই। তাই, আধুনিক বিদ্বানদের এ-জাতীয় গবেষণা হুমূল্য্য হলেও পূর্ণাঙ্গ হতে পারেনি। প্রথমত, গণেশ বলতে এককালে নির্দিষ্ট একজনকে বোঝাতো না—প্রাচীন পুঁথিপত্র থেকে প্রমাণ হয় বিনায়ক ছিলেন বহু। গণেশের নানাবিধ নামের মধ্যে দ্বিজিহ্বক, বুধকেতন প্রভৃতি নাম দেখে সন্দেহ হয় প্রাণীজগতের মধ্যে শুধুমাত্র হাতির সঙ্গেই তাঁর সম্পর্ক ছিলো না, সাপ বাঁড় প্রভৃতির সঙ্গেও সম্পর্ক ছিলো। ধারা গণেশকে এ-জাতীয় নামে চিনতেন তাঁরা গণেশের মূর্তি রচনা করলে আজকের দিনে আমাদের পক্ষে সেই মূর্তিগুলিকে গণেশ বলে চেনাই হয়তো দুঃসাধ্য হতো। তাই, উন্নততর আর্থেরা অনার্থদের কাছ থেকে, বা অল্পমত আর্ধ উপজাতিদের কাছ থেকেই, এই গণেশকে গ্রহণ করেছিলেন—এ-জাতীয় মতবাদ স্বীকার করলেও অনেক প্রশ্ন অমীমাংসিত থেকে যায়। কেন গ্রহণ করলেন? এবং, তারচেয়ে বড়ো প্রশ্ন হলো, বহু বিনায়কের মধ্যে, কিংবা, বিনায়কের বহু রূপের মধ্যে ওই একটিমাত্র নির্দিষ্ট রূপই কেন গৃহীত হলো? আমরা একটু পরেই দেখতে পাবো, এই দ্বিতীয় প্রশ্নটির জবাব হয়তো আজ স্পষ্টভাবে দেওয়া সম্ভব নয়। কিন্তু এই প্রশ্নটি খুবই গুরুত্বপূর্ণ, কেননা, এমন হতে পারে যে, এই প্রশ্নকে অনুসরণ করেই ভারতবর্ষে রাষ্ট্রের উৎপত্তি-সংক্রান্ত অমীমাংসিত সমস্তার মীমাংসা অন্বেষণ করা যেতে পারে।

এইখানে আমরা আমাদের মূল যুক্তির আভাস দিয়ে রক্ষতে পারি।

আমাদের মূল যুক্তি হলো, অজ্ঞাত দেশের মতোই ভারতবর্ষেও রাষ্ট্রশক্তি ও জ্ঞেয়বিশক্ত সমাজের কাহিনী অনাদি নয়। প্রাগ্-বিশক্ত সমাজের ধ্বংসরূপের উপরই রাষ্ট্রশক্তির আবির্ভাব হয়েছে। কিন্তু সারা ভারতবর্ষ জুড়ে একসঙ্গে তা ঘটেনি। জ্ঞেয়-বিশক্ত সমাজের পাশেই থেকেছে প্রাগ্-বিশক্ত প্রাচীন সমাজ। এমনকি, প্রাগ্-বিশক্ত সমাজ যেখানে ধ্বংসপ্রাপ্ত হয়েছে সেখানেও তার সমস্ত চিহ্ন নিমূল হয়ে যায়নি।

আমরা দেখাবার চেষ্টা করবো, ভারতীয় সাহিত্যে ওই প্রাগ্-বিভক্ত সমাজেরই নাম হলো গণ। ইংরেজী পরিভাষা অনুসারে ট্রাইব। অবশ্যই, তুর্ভাগ্যবশত এই ট্রাইব শব্দটিকে প্রায়ই এলোমেলোভাবে ব্যবহার করা হয়—মর্গান-এর গবেষণা অনুসরণ করে ওই ট্রাইব্যাল-সমাজ বা গণ-সমাজকে স্পষ্টভাবে চেনবার চেষ্টা করা হয়নি। তার বদলে সাধারণত একরকম আধো-অস্পষ্ট আদিম জীবনের চিত্রই উল্লেখ করা হয়। মর্গান-এর গবেষণা অনুসরণ করলে দেখা যায় এই গণ-সমাজের চিত্রটিকে অস্পষ্ট বা অনির্দিষ্ট মনে করবার কারণ নেই। তার বদলে এখানে সমাজসংগঠনের একটি নির্দিষ্ট ও স্পষ্ট রূপ রয়েছে। শুধু তাই নয়। ওই গণ-সমাজেরও একটা ইতিহাসও আছে, বিকাশ আছে : মর্গান-এর পরিভাষা অনুসারে মধ্য-বস্ত্র-দশা থেকে মধ্য-বর্ষর-দশা পর্যন্ত। মধ্য-বর্ষর-দশার পর থেকেই ওই গণ-সমাজের গড়নে ভাঙন দেখা দিয়েছে এবং শেষ পর্যন্ত সেই ধ্বংসজুপের উপরই গড়ে উঠেছে রাষ্ট্রশক্তি।

এই গণ-সমাজকে আমরা প্রাগ্-বিভক্ত সমাজ বলছি, কেননা, যতোদিন পর্যন্ত এই গণ-সমাজে ভাঙন দেখা দেয়নি ততোদিন পর্যন্ত শ্রেণীবিভাগেরও পরিচয় নেই—পরিচয় নেই ব্যক্তিগত সম্পত্তির, আধুনিক স্বামী-স্ত্রী সম্পর্কের (পরিবারের) এবং রাষ্ট্রশক্তির।

নামেই প্রমাণ, ওই গণ-সমাজের সঙ্গেই গণপতির সম্পর্ক।

কিন্তু ভারতবর্ষে রাষ্ট্রশক্তির পাশাপাশিই ওই গণ-সমাজও টিকে থেকেছে, —সারা ভারতবর্ষ জুড়ে সমাজ-পরিবর্তন একতালে ঘটেনি। রাষ্ট্রশক্তির দেখা দেবার পর তার অধিনায়কেরা আশেপাশের গণ-সমাজকে কীরকম বিষনজ্বরে দেখেছিলেন তার নমুনা মহাভারত এবং অর্থশাস্ত্র থেকে উদ্ধৃত করবো। আর, তাঁদের এই মনোভাব থেকেই মূলমূত্র পাওয়া যাবে গণেশ সহস্রকে এককালের ওই বিবেচ-বিতৃষ্ণাকে বোঝবার : যাক্সবদ্ধোর বিনায়ক-আতঙ্ক আর কোটিলোর সংঘবৃত্ত হয়তো সম্পর্কহীন নয়। অবশ্য, এই বিঘ্নরাজ বিনায়কই যে শেষ পর্যন্ত কী করে সিদ্ধিদাতার সম্মান পেলেন সে-সমস্তা স্বতন্ত্র। গণচিন্তকে তুষ্ট করবার উদ্দেশ্যেই এই গণদেবতাকে গ্রহণ করা হয়েছিলো—এমনভরো সমাধান সহজ হলেও সন্তোষজনক নয়। কেননা, বিনায়ক এক ছিলেন না, বহু। কখনো তাঁর চেহারায় হাতির চিহ্ন, কখনো তাঁর নামে সাপের চিহ্ন, বাঁড়ের চিহ্ন, কিংবা হয়তো আরো অন্তরকম। উদ্দেশ্যটা যদি গণচিন্তকে তোষণ করাই হয়—যদিও অবশ্য একবার অর্থ খুব স্পষ্ট নয়,—তাহলে ওই বহুবিনায়কের মধ্যে এক-বিনায়ককে কেন বেছে নেওয়া হলো সে-প্রশ্নের কোনো জবাব পাওয়া যায় না। তাছাড়া, বিঘ্নরাজ বিনায়ক এবং সিদ্ধিদাতা গণেশের মধ্যে যে-মৌলিক প্রভেদ আছে তাও এই মতবাদ ঠিকমতো গ্রাহ্য করে না। তাই, গণনায়কের পক্ষে সিদ্ধিদাতা গণেশ হয়ে যাওয়ার সমস্তাটি অত্যন্ত জটিল ও

কঠিন। আজকের দিনেই হয়তো এ-সমস্যার সমাধান করা যাবে না; কিন্তু তার থেকেই প্রমাণ হবে না যে, আগামীকালের উন্নততর গবেষণার ভিত্তিতেও সে-সমাধান সুদূরপরাহত থেকে যাবে। আমরা শুধু এইটুকুই দেখাবার চেষ্টা করবো যে, এই সমস্যার সঙ্গে প্রাচীন ভারতে রাষ্ট্রশক্তির অভ্যুত্থান-কাহিনীর সম্পর্ক রয়েছে। ভারতবর্ষের ইতিহাসে প্রাগ্-বিভক্ত সমাজ ভেঙে রাষ্ট্রশক্তির অভ্যুত্থান রূপী করে হলো ঠিক এই বিষয়ে গবেষণা এখনো হয়নি। আজই হোক বা আগামীকালই হোক, আমাদের ঐতিহাসিকদের এ-বিষয়ে মনোনিয়োগ করতে হবে।

কিন্তু আপাতত যে-বিষয়টির দিকে বিশেষ করে দৃষ্টি আকর্ষণ করতে চাই: গণপতির ইতিহাসে ওই বিশ্বরাজ-চরিতের চেয়েও পুরোনো একটি পরিচ্ছেদ আছে। তার প্রমাণ ঋগ্বেদ, তার প্রমাণ যজুর্বেদ—মানবগৃহস্থত্র বা যাজ্ঞবল্ক্যস্মৃতির চেয়েও অনেক আগেকার সাহিত্য।

ঋগ্বেদের দ্বিতীয় মণ্ডলে*,—অর্থাৎ, আধুনিক পণ্ডিতদের হিসেবে ঋগ্বেদের প্রাচীনতম অংশে,—দেখতে পাওয়া যায় গৃৎসমদ ঋষি গান রচনা করেছেন :

গণানাম্‌ বা গণপতিং হবামহে
কবিং কবীনামুপমশ্রবন্তমম্‌।
জ্যেষ্ঠরাজং ব্রহ্মণাং ব্রহ্মণস্পতে
আ নঃ শ্রবন্নু তিভিঃ সীদ সাদনম্‌।

অর্থাৎ,

হে ব্রহ্মণস্পতি, তুমি গণগুলির মধ্যে গণপতি, কবিগণের মধ্যে কবি, সমস্ত অগ্নির উপমাস্বরূপ অন্ন বাদে আছে তুমি তাঁদের মধ্যে শ্রেষ্ঠ, জ্যেষ্ঠদের মধ্যে তুমি বিরাজমান, তুমি মন্ত্রসমূহের স্বামী। তুমি আমাদের আস্থান শ্রবণ করে আশ্রয় প্রদানার্থ বজ্রস্থানে উপবেশন কর।

প্রসঙ্গক্রমে বলা যেতে পারে এই গান ছান্দোগ্যের সেই কুকুরগুলির গান মনে পড়িয়ে দেয়। কেননা, এখানেও অধ্যাত্মবাদী বা ভাববাদী ধ্যানধারণার পরিচয় নেই, তার বদলে এ-গানের মূলে রয়েছে অন্নকামনাই : শ্রব মানে অন্ন এবং সায়ন বলছেন ব্রহ্মণস্পতি শব্দে ওই ব্রহ্মন্ বলে কথাটি অন্নবাচকই : ব্রহ্মণঃ অন্নস্ত পরিবৃত্তস্ত কর্মণো বা পতে পালয়িতঃ। অবশ্যই, ব্রহ্মণস্পতির অর্থ নিয়ে আমাদের পক্ষে পরে দীর্ঘতর আলোচনা তোলবার দরকার পড়বে, কেননা, দেশের ঐতিহ্য অনুসারে এই ব্রহ্মণস্পতি বা বৃহস্পতিই হলেন লোকায়ত-দর্শনের জাদিগুরু। তাই, আমরা এই নামটির আলোচনায় পরে ফিরবো। আপাতত মৈদিক সাহিত্যেই গণপতির আদি-রূপটির দিকেই দৃষ্টি রাখা যাক।

বাক্সেনেরী সাহিত্য^{১১} দেখা যায় অর্থমেধবজ্ঞ প্রসঙ্গে মেরেরা দল
বৈধে গান গাইছে :

গণনাং স্বাং গণপতিং হবামহে ॥
প্রিয়ানাং স্বাং প্রিয়পতিং হবামহে ॥
নিধীনাং স্বাং নিধিপতিং হবামহে ॥

অর্থাৎ,

গণদের মধ্যে তুমি গণপতি, আমরা তোমার বজ্ঞ করি। প্রিয়দের মধ্যে তুমি
প্রিয়পতি, আমরা তোমার বজ্ঞ করি। নিধিদের মধ্যে তুমি নিধিপতি, আমরা
তোমার বজ্ঞ করি।

এই গানে নিধি শব্দটির প্রতি দৃষ্টি আবদ্ধ রাখলে সন্দেহ করা যেতে পারে যে,
এখানে প্রাগ্-বিত্তক সমাজের,—ব্যক্তিগত সম্পত্তি দেখা দেবার আগেকার
পর্যায়ের—স্মৃতিচিহ্ন খুঁজে পাওয়া অসম্ভব নয়। মনিয়ার উইলিয়মস্^{১২} বলছেন,
সাহিত্য সাহিত্যে নিধি শব্দ store, hoard, treasure, ইত্যাদি বুঝিয়েছে;
'ধা' ধাতু (to deposit) থেকে শব্দটির নিম্পত্তি। নিধি বলতে তাই
এক জায়গায় জমা করা ধনসম্পত্তি বোঝায়। কিন্তু কার ধনসম্পত্তি? উত্তর-
যুগের পৌরাণিক সাহিত্য আর আইনের বই থেকে সন্দেহ হয় এ হলো
এমন ধনসম্পত্তি যার উপর কারুর ব্যক্তিগত মালিকানা নেই। পৌরাণিক
সাহিত্যে^{১৩} সাধারণত ন'জন (কখনো আটজন) নিধির উল্লেখ করা হয়েছে
এবং তাদের নামগুলিতেই টোটাম-বিশ্বাসের—অতএব আদিম সমাজের—চিহ্ন
টিকে রয়েছে : পদ্ম, মহাপদ্ম, শঙ্খ, মকর, কচ্ছপ, ইত্যাদি, ইত্যাদি। পৌরাণিক
সাহিত্যে যদিও এই নিধিদের ব্যক্তিগত সম্পন্ন করে কুবের বা লক্ষ্মীর অমুচর
হিসেবে কল্পনা করা হয়েছে তবুও অমুচিত হয় এ-কল্পনার পিছনে কোনো-না-
কোনো বাস্তব সমাজ-পরিবেশ এককালে ছিলো। কিন্তু তার চেয়েও চিন্তাকর্ষক
হলো আইনের পুঁথিগুলির সাক্ষ্য। কেননা, আইনের বই^{১৪} থেকে এটুকু
নিঃসন্দেহে প্রমাণ হয় যে, নিধি হলো এমন ধনরত্ন যার উপর কারুর ব্যক্তিগত
স্বামিত্ব নেই। অবশ্যই, এ-যুগে আমরা যাকে চিরপ্রদত্ত স্বামীক (গুপ্তধন?)
বলি মিতাক্ষরা প্রভৃতি অপেক্ষাকৃত একালের আইনের বইতে নিধি বলতে হয়তো
তাই-ই বুঝিয়েছে; কিন্তু এ-কথা কল্পনা করা সত্যিই কঠিন যে, বাক্সেনেরী
সাহিত্যর যুগেও এ-ধরনের গুপ্তধনের বাস্তব সম্ভাবনা ছিলো^{১৫}। তাই, সেকালের
স্বামীবিহীন সম্পদকে প্রাচীন সমাজের যৌধ-সম্পদ মনে করবার অবকাশ
আছে—উত্তরকালের আইনকর্তাদের রচনাতেও নিধি শব্দ থেকে ব্যক্তিগত
মালিকানার জ্ঞাবহুচক তাৎপর্যটা মুছে যায়নি। কিন্তু তাঁদের সমাজে

২১৪

এ-হেন সম্পত্তি বলতে যৌথ-সম্পদ নয়—মালিকহীন সম্পত্তি বলতে শুধুমাত্র প্রকৃষ্টস্বামীক সম্পদ।

সংহিতার এই ছটি উদ্ধৃতিতে আমরা বিশেষ করে ছটি বিষয়ের প্রতি দৃষ্টি আকর্ষণ করবার চেষ্টা করলাম : প্রথমটিতে প্রাগ্-অধ্যাত্মবাদী চেতনার স্মৃতি ; দ্বিতীয়টিতে প্রাগ্-ব্যক্তিগত-সম্পত্তির পর্যায়ে স্মৃতি। আমাদের মূল যুক্তি অনুসারে দু'-এর মধ্যে যোগাযোগ আছে। ব্যক্তিগত সম্পত্তির বিকাশ এবং অধ্যাত্মবাদী চেতনার বিকাশ সম্পর্কহীন নয়। এবং আমাদের কাছেও গণেশ সত্যিই যেন সিদ্ধিধাতা : তাঁর ইতিহাস অনুসন্ধান করতে করতে আমরা সমাজ-বিকাশের এমন এক পর্যায় পর্যন্ত পৌঁছে যাই যেখানে ব্যক্তিগত সম্পত্তি, পরিবার ও রাষ্ট্রের উৎপত্তি হয়নি এবং সেই সঙ্গেই আমরা আশ্চর্য হয়ে দেখি, অধ্যাত্মবাদী বা ভাববাদী ধ্যানধারণারও নয়।

তাই, গণপতির প্রসঙ্গ ছেড়ে যাওয়া চলবে না। তাঁরই কথায় ফিরে আসা বাক।

ভারতবর্ষের ইতিহাসে একটি আশ্চর্য ঘটনা বারবার চোখে পড়ে। যে-কোনো কারণেই হোক, এদেশে রাষ্ট্রশক্তির অধিনায়কেরা বৈদিক ঐতিহ্যের গরিমা চেয়েছিলেন। এমনকি, অপেক্ষাকৃত সাম্প্রতিক কালেও শ্রী শিবাজী রাষ্ট্রশক্তি লাভ করবার পর কালী থেকে গার্গভট্ট বলে জনৈক পণ্ডিতকে আনিয়ে তাঁর সাহায্যে নিজেকে ক্ষত্রিয় বলে ঘোষণা করবার ব্যবস্থা করলেন^{১০}।

এবং, বৈদিক-গরিমা-লোলুপ রাষ্ট্রশক্তির এই অধিনায়কেরাই গণ-সমাজ সম্বন্ধে বিদ্রোহ ও বিভ্রান্তির মূখর হয়েছিলেন।

কলে, ওই বৈদিক মানুষদেরও যে একটা অতীত ছিলো,—তাঁরাও যে এককালে গণ-সমাজেই বাস করতেন,—এ-কথা আমরা আজকের দিনে প্রায়ই ভুলে যাই। অথচ, তারই স্মৃতি টিকে রয়েছে সংহিতার উদ্ধৃতি ছটির মধ্যে। তাই, আমরা আগে যে যুক্তির উল্লেখ করেছি এখানে তারই পুনরুল্লেখ করা প্রয়োজন : আর্ঘ্য-অনার্ঘ্য মতবাদের সাহায্যে প্রাচীন ভারতীয় সংস্কৃতির ব্যাখ্যা করবার চেষ্টায় একটা বিপদ হলো, ওই আর্ঘ্যদেরই অতীত ইতিহাসটাকে ভুলে যাবার বা ভুল বোঝবার সম্ভাবনা থাকে। কেননা, আর্ঘ্যদের রচনায় সেই অতীতের যে-কোনো স্মৃতিচিহ্ন দেখলেই তা অনার্ঘ্যদের কাছ থেকে গৃহীত হয়েছিলো বলে ব্যাখ্যা করবার ঝোঁক এসে যায়। গণপতির ক্ষেত্রেই কিত্তিমোহন সেন মহাশয়ের রচনা এই ঝোঁকের একটি দৃষ্টান্ত : এদেশের অনার্ঘ্য অধিবাসীদের যেন খুশি করবার জন্তেই বৈদিক আর্ঘ্যরা অনার্ঘ্য গণপতিটিকে গ্রহণ করেছিলেন। আমাদের যুক্তি হলো, তা না হতোও পারে। এককালে তাঁরা নিজেদেরই খুশি করবার জন্তে গণপতি নিয়ে গান

রচনা করেছিলেন। কেননা, পৃথিবীর বাকি সব মানুষের মতোই এই আৰ্যরাও এককালে গণ-সমাজেই বাস করতেন—তার চিহ্ন বৈদিক সাহিত্য থেকে বিলুপ্ত হয়নি।

সংক্ষেপে : গণপতির ইতিহাসে মোটের উপর তিনটি পর্যায় দেখতে পাওয়া যায়। এক : প্রাগ্-বিভক্ত সমাজের স্মৃতি বহন করে এককালে বৈদিক মানুষেরাই গণপতিকে নিয়ে গান রচনা করেছিলেন। দুই : শ্রেণী-বিভক্ত সমাজের রাষ্ট্রশক্তির প্রতিনিধি হিসেবে রাজনীতির গ্রন্থে কোটিলা ওই গণ-সমাজের বিরুদ্ধে বিবোধগার করলেন এবং আইনের গ্রন্থে যাজ্ঞবল্ক্য প্রমুখ গণপতিকে দেখলেন বিষমজরে—কেননা, সারা ভারতবর্ষ জুড়ে সামাজিক পরিবর্তন একতালে ঘটেনি, শ্রেণীসমাজের আশপাশেই বেঁচে ছিলো প্রাগ্-বিভক্ত গণসমাজ। তিন : বহু বিনায়কের মধ্যে গজ্ঞানধারী একটি নির্দিষ্ট বিনায়ক সিদ্ধিদাতা দেবতা হিসেবে ঘোষিত হলেন এবং বহুভাবে তাঁর এই নব রূপটির প্রচার করা হলো। গণপতির ইতিহাসের এই তিনটি পর্যায়ের সঙ্গে আদিম সাম্যসমাজ থেকে রাষ্ট্রের উৎপত্তি পর্যন্ত সুদীর্ঘ সমাজ-ইতিহাসের সম্পর্ক রয়েছে। শুধু তাই নয়। সম্পর্ক রয়েছে লোকায়তিক চেতনার স্তর থেকে অধ্যাত্মবাদের বিকাশ পর্যন্ত ধ্যানধারণার ইতিহাসেরও।

গণপতিরই আর একটি নাম হলো লোকবন্ধু, লোকনাথ^{১১}। লোকায়তিক ধ্যানধারণার উৎস-সন্ধানে আমরা তাই এই লোকবন্ধুরই পদাঙ্ক অনুসরণ করবার পণ করেছি। সে-পথে এগোতে গেলে সর্বপ্রথম নিশ্চয়ই প্রশ্ন তুলতে হয় : গণ মানে কী ? কেননা, গণনায়ক শুধুই গণের নায়ক নন, তাঁর একটি নামই হলো গণ—শুধু গণ। তাই গণের রহস্য না বুঝলে গণনায়কের রহস্য বোঝা যাবে না।

গণ মানে কী ? কানীপ্রসাদ জয়সওয়াল ও রমেশচন্দ্র মজুমদার

গণ মানে কী ? এই প্রশ্নের জবাব পাওয়া সত্যিই তেমন দুরূহ হওয়া উচিত নয়। কেননা, প্রাসঙ্গিক দলিলপত্র রেখে যাবার ব্যাপারে প্রাচীনরা মোটেই কৃপণ ছিলেন না। তবু এ-কথাও ঠিক যে, শুধুমাত্র ওই দলিলগুলির শব্দার্থের মধ্যে আবদ্ধ থাকলে গণকে বোঝবার চেষ্টা একপেশে, অতএব ভুলও হতে পারে। তার কারণটা খুব জটিল নয়। দলিলগুলির উপর চোখ

বোলালেই বুঝতে পারা যায় গণ ছিলো সেকালের কোনো একরকম সমাজ-সংগঠন। তাই, গণকে বুঝতে হলে সংস্কারমুক্ত সমাজবিজ্ঞানের সাহায্যও প্রয়োজন।

এই সংস্কারমুক্তির কথাটা খুবই গুরুত্বপূর্ণ। কেননা, শুধু যে সেকালের রচনাই সেকালের সামাজিক-পরিস্থিতির দ্বারা প্রভাবিত হতে বাধ্য তাই নয়, সেকালের রচনা সম্বন্ধে একালের মনোভাবটিও একালের সামাজিক-পরিস্থিতির প্রভাব নিরপেক্ষ হওয়া কঠিন। কারণ, সেকাল নিয়ে গবেষণা করলেও একালের ঐতিহাসিক হাজার হোক একালেরই মানুষ। এবং, একালের মানুষ হিসেবে তাঁর মনে একালের প্রয়োজন নানারকম সংস্কার সৃষ্টি করতে বাধ্য। তাই, আধুনিক ঐতিহাসিকের লেখনী পুরোনো দলিলপত্রের ব্যাখ্যা দেবার সময় সেগুলিকে আধুনিক যুগের আশা-আকাঙ্ক্ষায় রঞ্জিত করবার প্রলোভনে পড়তে পারে। এ-ক্ষেত্রে নৈর্ব্যক্তিক হবার একমাত্র পথ হলো, আধুনিক যুগের আশা-আকাঙ্ক্ষাগুলিকে সচেতনভাবে সমালোচনা করবার প্রচেষ্টা^{১৮}।

কথাটা বিশেষ করে কেন উঠলো তাই বলি। আধুনিক ঐতিহাসিকেরা গণ নিয়ে গবেষণা বড়ো কম করেননি। এই প্রসঙ্গে অধ্যাপক কাশীপ্রসাদ জয়সওয়ালের “হিন্দু পলিটি” এবং অধ্যাপক রমেশচন্দ্র মজুমদারের “কর্পোরেট লাইক ইন্ এজেন্ট ইণ্ডিয়া”,—বিশেষ করে প্রথম বইটির নাম—উল্লেখ না করলেই নয়। এই বই দুটিতে তাঁরা প্রাচীনদের কাছ থেকে পাওয়া গণ-সংক্রান্ত বহু তথ্য একত্রিত করেছেন—বস্তুত, তাঁদের ওই পরিজ্ঞমই আমাদের পক্ষে গণ নিয়ে আলোচনার পথ সুগম করেছে। তবুও তাঁরা যে-সিদ্ধান্তে উপনীত হতে চেয়েছেন তা আমাদের কাছে স্বীকার-যোগ্য মনে হয়নি। তার কারণ, তাঁদের ঐতিহাসিক দক্ষতার অভাব নয়, তাঁদের মনের উপর আধুনিক যুগের এক নির্দিষ্ট আশা-আকাঙ্ক্ষার প্রভাব। কেননা, তাঁদের গবেষণার পিছনে স্পষ্ট প্রেরণা হলো একটি নির্দিষ্ট যুগের একটি নির্দিষ্ট রাজনীতির। এই রাজনীতির সাময়িকতা ও সংকীর্ণতা তাঁদের সিদ্ধান্তকেও সাময়িক মূল্য দিয়েছে ও সংকীর্ণ করেছে।

কথাটা এমনি শুনে হরতো সন্দেহজনক মনে হবে। অথচ, তথ্যের দিক থেকে তাঁদের গবেষণার পিছনে তাঁদের সময়কার রাজনীতির দাবিটা সত্যিই অস্পষ্ট নয়।

প্রথমত, জয়সওয়াল আর মজুমদারের আগেও অনেক বড়ো বড়ো বিদ্বান প্রাচীন ভারতের ইতিহাস নিয়ে অনেক বড়ো বড়ো বই রচনা করেছেন। কিন্তু আশ্চর্যের বিষয়, সেই বইগুলিতে গণ-এর তাৎপর্য-বিচারের চেষ্টা নেই বললেই চলে। জয়সওয়াল ও মজুমদারের রচনাই প্রথম বলিষ্ঠভাবে ধোষণা করলো, প্রাচীন ভারতের ইতিহাসকে সম্যক-

ভাবে বুঝতে হলে গণ-এর তাৎপর্য বিচার করবার প্রয়োজন আছে। এ-ঘটনা উল্লেখযোগ্য। কারণ, আগেই বলেছি, প্রাচীন পুঁথিপত্রে গণ-সংক্রান্ত যে-মালমশলা মজুত আছে তার পরিমাণ বড়ো কম নয়। তাই, আগেকার স্বনামধন্য ঐতিহাসিকদের পক্ষে সেগুলিকে উপেক্ষা করাও তুচ্ছ ঘটনা নয়। গণ-এর প্রতি তাঁদের নজর না পড়বার কারণ হলো তাঁদের পক্ষে গণকে বোঝবার তাগিদই ছিলো না। অথচ, গণ-এর প্রতি আলোচ্য ঐতিহাসিক দু'জনের দৃষ্টি পড়লো, কেননা, দৃষ্টি পড়বার স্পষ্ট তাগিদ ছিলো। তাগিদটি ঠিক কী রকম তা বোঝবার জন্তে আমাদের জাতীয়-সংগ্রামের ইতিহাসের একটি পর্যায়ের কথা মনে রাখতে হবে।

বই দুটির রচনাকাল কী? অধ্যাপক জয়সওরালের বই প্রকাশিত হয়েছে ১৯২৪-এ। কিন্তু লেখা কয়েক বছর আগেকার। প্রকাশিত হতে দেরি হবার অস্বীকৃত কারণ লেখক ভূমিকায় ব্যাখ্যা করেছেন। অধ্যাপক মজুমদারের বইটির রচনাকালও আনুমানিক একই রকম, ১৯১৯-এর কিছু আগে হবে।

এই সময়টা বরাবর ভারতবর্ষের জাতীয় মুক্তি আন্দোলনের অবস্থাটা ভেবে দেখা যাক। জাতীয় কংগ্রেসের কঠোর সাধারণতান্ত্রিক রাষ্ট্রব্যবস্থার দাবি স্পষ্ট হয়ে উঠেছে। ১৯১৯-এর প্রস্তাবে^১ ঘোষণা করা হলো, স্বায়ত্বশাসনের ভিত্তিতে দেশে সাধারণতান্ত্রিক স্বাধীন রাষ্ট্র চাই। অবশ্যই, এ-দাবির প্রতিবেদক হিসেবে ইংরেজ শাসকেরা পাইক-পেয়াদা থেকে অডিটাল-গোয়েন্দা পর্যন্ত কোনো অনুষ্ঠানেরই ক্রটি করেননি।

কিন্তু তাছাড়াও দেশের জনমতকে ধোঁকা দেবার জন্তে দরকার ছিলো ইতিহাসের দোহাই। ও-তরফের পণ্ডিতেরা তাই আমাদের বারবার বোঝাবার চেষ্টা করছিলেন যে, ভারতবর্ষে সাধারণতান্ত্রিক রাষ্ট্রব্যবস্থার কথাই ওঠে না,—ভারতবর্ষের ঐতিহ্যে তার কোনো নজির নেই। বিদেশী শাসকদের মুখপাত্রেরা তাই প্রমাণ করছিলেন, সাধারণতান্ত্রিক স্বায়ত্ব-শাসনের দাবিটা আমাদের পক্ষে নেহাতই বিজাতীয় উৎসাহের পরিচায়ক।

ফলে, জাতীয় আন্দোলনের তরফ থেকে ঐতিহাসিক গবেষণা যে জাতীয় মুক্তি সংগ্রামের হাতিয়ার হয়ে উঠবে তাতে বিশ্বাসের অবকাশ নেই। তাগিদ পড়লো দেশের অভীত খুঁড়ে পাণ্টা নজির খুঁজে বের করবার। আর, এই কারণেই ঐতিহাসিকদেরও দৃষ্টি আকৃষ্ট হলো উপেক্ষিত ও অবহেলিত গণগুলির দিকে। পাণ্টা নজির হিসেবে ওই গণ-এর সাক্ষ্য সত্যিই দুর্মূল্য। কেননা, গণ বলতে আসলে যাই বোঝাক না কেন, এ-বিষয়ে এতোটুকুও সন্দেহের অবকাশ নেই যে, তা একরকমের সমাজসংগঠন এবং তার মধ্যে সাধারণতান্ত্রিক স্বায়ত্বশাসনের আয়োজন সত্যিই যোলো আনা।

বই-এর ভূমিকায়^{১০০} অধ্যাপক জয়সওয়াল সানন্দে ঘোষণা করলেন, স্তর শব্দর নায়ার ভারতসরকারের কাছে গঠনতাত্ত্বিক সংশোধনের প্রথম সুপারিশে (৫ই মার্চ, ১৯১৭) বইটির পাণ্ডুলিপি থেকে উদ্ধৃত করেছেন। আর, বইটির রচনা-সময়েই লেখক যে গণতান্ত্রিক সংশোধন-বিষয়ে কতখানি হুশিয়ার ছিলেন তা বইটির স্মৃতিপত্রের উপর একবার চোখ বোলালেই বুঝতে পারা যায়। তাঁর ভারত-আবিষ্কার থেকে সাধারণ-তাত্ত্বিক রাষ্ট্রের গঠনতত্ত্বমূলক কোনো রকম খুঁটিনাটির হিসেবই বাদ পড়েনি : লোকসভার আসন, কোরাম, ছইপ, ভোট, অমুপস্থিতির ভোট, ব্যালট ভোট, সংখ্যা-গরিষ্ঠ সংক্রান্ত নীতি, প্রতিনিধি নির্বাচন পদ্ধতি, ভোটের অধিকার, রাষ্ট্রের আইন প্রণয়ন, নাগরিকের অধিকার,—এক কথায়, জাতীয় কংগ্রেস তখন যে-গঠনতত্ত্ব চেয়েছে তার প্রত্যেকটি খুঁটিনাটি পর্যন্ত।

অধ্যাপক মজুমদারের বই-এর মূলেও এই রাজনৈতিক প্রেরণা স্পষ্টভাবে চোখে পড়ে। বইটি সম্বন্ধে স্বদেশী পত্রিকাগুলির প্রতিক্রিয়া থেকেই তা অনুমান করা যায়। অধ্যাপক মজুমদারের বইটি প্রকাশিত হবার সঙ্গে সঙ্গেই মর্ডান রিভিউ^{১০১} উচ্ছ্বাস করে বললো : ইতিহাসকে অস্বীকার করে যাঁরা প্রমাণ করতে ব্যস্ত যে, স্বায়ত্বশাসনে শুধুমাত্র পাশ্চাত্য জাতিদেরই একচেটিয়া অধিকার তাঁদের যুক্তিকে এ-বই একবারে নস্যাৎ করে দেবে। অমৃতবাজার পত্রিকা^{১০২} সগর্বে ঘোষণা করলো : কিরিজি ভায়ারা তো বার-বার তর্ক তুলে বলেন যে, গণতান্ত্রিক পরীক্ষা ভারতবর্ষে চলবে না—এই বই তাঁদের একেবারে মুখের মতো জবাব হয়েছে।

ঐতিহাসিক আবিষ্কারের পিছনে সমসাময়িক রাজনীতির প্রেরণাটা এতোটুকুও অস্পষ্ট নয়।

আমাদের যুক্তি হলো, সেকাল সম্বন্ধে গবেষণায় প্রবৃত্ত হলেও একালের ঐতিহাসিক যেহেতু অনিবার্যভাবেই একালের আশা-আকাঙ্ক্ষার দ্বারা প্রভাবিত হতে বাধ্য সেই হেতু নৈব্যক্তিক হবার একমাত্র পথ একালের ওই ধ্যানধারণাগুলিকে সচেতনভাবে সমালোচনা করবার প্রচেষ্টা। তাই, গণ-সংক্রান্ত আধুনিক ঐতিহাসিকদের গবেষণাকে গ্রহণ করবার আগে তাঁদের ওই রাজনৈতিক প্রেরণার সমালোচনা করা প্রয়োজন।

আমরা আমাদের সাম্প্রতিক অভিজ্ঞতায় জেনেছি, ওই রাজনীতির আসল অবদানই বা কোথায় আর সংকীর্ণতাই বা ঠিক কী। গণতান্ত্রিক গঠনতত্ত্বের দাবিতে নিশ্চয়ই অগ্রগতির স্বাক্ষর ছিলো। অপরপক্ষে, জনসাধারণের মধ্যে সামাজীবনের চাহিদাকে উপেক্ষা করাই এ-রাজনীতির প্রকৃত সংকীর্ণতা। উক্ত রাজনীতির প্রেরণায় যে ঐতিহাসিক গবেষণা

তার বেলাতেও একই কথা। ইংরেজ ও ফিরিজি যুক্তির বিরুদ্ধে দেশের ইতিহাস থেকে গণতান্ত্রিক স্বায়ত্তশাসনের ঐতিহ্যকে তুলে ধরবার চেষ্টা এঁদের গবেষণার প্রকৃত গৌরব। কিন্তু অস্বাভাবিক সমস্ত দেশের মানুষের মতোই ভারতবর্ষের মানুষও যে এককালে আদিম সাম্য সমাজে বাস করেছে সে-বিষয়ে চেতনার অভাব এঁদের গবেষণার প্রকৃত সংকীর্ণতা। বস্তুত, আমরা বহু প্রমাণের সাহায্যে একটু পরেই দেখতে পাবো, গণ শব্দের আদি-তাৎপর্য অস্বাভাবিকভাবেই ওই আদিম সাম্যসমাজ। অথচ, দেশের ঐতিহ্যে সাধারণতান্ত্রিক রাষ্ট্রের নজির খোঁজবার প্রেরণায় উভয় ঐতিহাসিকই গণকে প্রজাতান্ত্রিক রাষ্ট্র হিসেবে ব্যাখ্যা করেছেন। এঁদের প্রধান যুক্তি হলো, গণকে প্রজাতান্ত্রিক রাষ্ট্র বলে মানতেই হবে, কেননা, গণ-এর মধ্যে গণতন্ত্রের পূর্ণাঙ্গ আয়োজন রয়েছে। কিন্তু শুধুমাত্র গণতন্ত্রের লক্ষণ থেকেই গণতান্ত্রিক রাষ্ট্রের প্রমাণ হয় না। মর্গানের^{১০৭} গবেষণার সাহায্য গ্রহণ করলে এঁরা অনায়াসেই দেখতে পেতেন, প্রাগ্-বিভক্ত প্রাচীন সমাজে গণতন্ত্রের ষোলো আনা ব্যবস্থা থাকা সত্ত্বেও রাষ্ট্রশক্তির পরিচয় নেই। ওই একান্ত গণতান্ত্রিক সাম্যসমাজের ধ্বংসাত্মকের উপরই রাষ্ট্রশক্তির আবির্ভাব হয়েছে।

গণ বলতে প্রাচীনেরা সত্যিই যদি এ-হেন প্রাগ্-বিভক্ত আদিম সাম্য-সমাজ বুঝে থাকেন তাহলে জাতীয় কংগ্রেসের একটি নির্দিষ্ট দাবির মধ্যে ঐতিহাসিক গবেষণার প্রেরণাকে আবদ্ধ রেখে এই গণ-সমাজের স্বরূপ উপলব্ধি করা সম্ভব নয়। অধ্যাপক জয়সওয়াল ও অধ্যাপক মজুমদারের সিদ্ধান্ত তাই অনিবার্যভাবেই বিজ্ঞান-ভ্রষ্ট ও ভ্রান্ত হয়েছে। গণ-এর অর্থবিচার এবং প্রাচীন সমাজে গণতন্ত্রের আয়োজন নিয়ে আলোচনা সুদীর্ঘ হবে। এখানে শুধু নমুনা হিসেবে উল্লেখ করা যায় একটি নির্দিষ্ট রাজনীতির প্রেরণার ফলে অতো বড়ো বড়ো ঐতিহাসিকেরাও কী রকম কাল্পনিক সিদ্ধান্তে উপনীত হয়েছেন।

মহাভারতের সভাপর্বে^{১০৮} নকুলের দিগ্বিজয়-বর্ণনার এক জায়গায় বলা হয়েছে যে, যুদ্ধে পৌরব ও পর্বতবাসী দম্ভাদের পরাস্ত করবার পর উৎসব-সংকেত নামের সাতটি গণ তিনি জয় করলেন।

পৌরবঃ যুধি নির্জিত্য দম্ভান্ পর্বতবাসিনঃ।

গণাহুৎসবসংকেতানজয়ং সপ্ত পাণ্ডবঃ॥

তাহলে এখানে সেকালের সাতটি গণ-এর কথা পাওয়া যাচ্ছে, সেগুলির

সংবেত নাম হলো উৎসব-সংকেত। প্রশ্ন হলো, উৎসব-সংকেত মানে কী ? চীকার নীলকণ্ঠ বলছেন :

উৎসবসংকেতানাং জী-পুরুষয়োঃ পরস্পরপ্রীতিরেব রত্যাৰ্থং সংকেতঃ। ন তু দাম্পত্যব্যবস্থা। পশুনাশিব যত্রাস্তীত্যর্থঃ।

অর্থাৎ, এই উৎসব-সংকেতদের বেলায় জী-পুরুষদের মধ্যে পরস্পরের প্রতি প্রীতিই হলো রতিসম্পর্কের সংকেত। এদের মধ্যে দাম্পত্যব্যবস্থা নেই। তাই, এদের যৌন-জীবন পণ্ডদের মতোই নির্বিচার।

মনিয়ার উইলিয়মস্-এর অভিধান অনুসারে সংকেত কথার শব্দার্থ হলো এনগেজমেন্ট। উৎসব শব্দটিকে আমরা আজকাল যে-অর্থে বুঝি এখানেও যদি সেই অর্থে গ্রহণ করবার অবকাশ থাকে তাহলে আধুনিক মৃত্তক-বিজ্ঞানের সঙ্গেও সামঞ্জস্য থাকে। কেননা, প্রাগ্-বিভক্ত উপজাতি-সমাজে ‘উৎসবের’ সঙ্গেই ‘রত্যাৰ্থং সংকেতঃ’ দেখা যায়। কিন্তু আপাতত সে-আলোচনা না হয় ছেড়েই দেওয়া গেলো। তাহলেও এ-বিষয়ে কোনো সন্দেহের অবকাশ থাকে না যে, নীলকণ্ঠ দাম্পত্য-জীবন বলতে জী-পুরুষের যে-সম্পর্কে সমাজ সঙ্গত বলে মনে করতেন এই গণগুলির মধ্যে তার অভাব ছিলো। অবশ্যই, নীলকণ্ঠ যদি তাঁর সমসাময়িক নীতিবোধের তাড়নায় “পশুনাশিব যত্রাস্তীত্যর্থঃ” বলে গালাগাল না দিয়ে ওই প্রাগ্-দাম্পত্য সম্পর্কের স্পষ্টতর বিবরণ দিতেন তাহলে এই গণগুলি প্রাগ্-বিভক্ত সমাজের ঠিক কোন পর্যায়ে ছিলো তা মর্গানের গবেষণার আলোয় অনুমান হয়তো করা যেতো। কেননা, মর্গান দেখিয়েছেন, প্রাচীন প্রাগ্-বিভক্ত সমাজে শুধুই যে ব্যক্তিগত সম্পত্তি ও রাষ্ট্রশক্তির অভাব তাই নয়, উত্তরকালের দাম্পত্য-ব্যবস্থারও অভাব আছে এবং অবশ্যই ওই প্রাগ্-বিভক্ত সমাজেরও ইতিহাস আছে এবং সে-ইতিহাসের পর্যায়ভেদের সঙ্গে নরনারীর সম্পর্কেও প্রভেদ দেখা দিয়েছে। কিন্তু এখানে অতো খুঁটিয়ে কোনো সিদ্ধান্তে পৌঁছবার অবকাশ না থাকলেও এটুকু নিশ্চয়ই বলা চলে যে, উত্তরকালের লজ্জা অনুসারে যা দাম্পত্য-ব্যবস্থা (অর্থাৎ, এক-বিবাহ বা মনোগ্যামী) নীলকণ্ঠের বর্ণনা অনুসারে উৎসব-সংকেতদের মধ্যে যেহেতু তার অভাব সেই হেতু এই গণগুলিকে প্রাগ্-বিভক্ত সমাজের কোনো এক পর্যায় বলে না মেনে উপায় নেই।

কিন্তু অধ্যাপক জয়সওয়ালের পক্ষে এই মূল্যবান সূত্রটি অনুসরণ করবার কথাই ওঠে না। তার কারণ, তাঁর একমাত্র উদ্দেশ্য হলো প্রাচীন ভারতে সাধারণতাত্ত্বিক রাষ্ট্র আবিষ্কার করা। তাই, তিনি বিনা বিধার লিপলেন-

The Utasava-Sanketas were republicans, probably founded by two men Utasava and Sanketa. We may, however, point out that *sanketa* is a technical term denoting an act or resolution passed by a republic and it is just possible that *sanketa* here originally denoted a state founded by a resolution of the Utasavas.

অর্থাৎ, উৎসব সংকেতগুলি প্রজাতান্ত্রিক ছিলো, খুব সম্ভব উৎসব ও সংকেত নামের দুই ব্যক্তি সেগুলির প্রতিষ্ঠাতা ছিলেন। কিন্তু এখানে বলে রাখা যায় যে, সংকেত একটি পারিভাষিক শব্দ, তার অর্থ হলো প্রজাতান্ত্রিক রাষ্ট্রে গৃহীত প্রস্তাব। এবং এও নিশ্চয়ই সম্ভব যে, সংকেত বলতে এখানে এমন এক রাষ্ট্র বোঝানো হয়েছে যা উৎসবদের গ্রহণ করা প্রস্তাবের উপর প্রতিষ্ঠিত ছিলো।

অতো বড়ো একজন ঐতিহাসিকের রচনায় এ-রকম আবোল-তাবোল কথা পড়লে দুঃখিত হতে হয়। অথচ, সমসাময়িক কোনো আশা-আকাঙ্ক্ষাকে ঐতিহাসিক গবেষণার একমাত্র প্রেরণা বলে গ্রহণ করলে শেষ পর্যন্ত এ-ভাবে বিজ্ঞান ভ্রষ্ট না হয়েই বা উপায় কী।

গণ মানে কী? শব্দার্থ বিচার

তাহলে, নিজের সাময়িক ধ্যানধারণা ও আশা-আকাঙ্ক্ষাকে সচেতন-ভাবে সমালোচনা করেই গণ-এর তাৎপর্য অব্যবহিত অগ্রসর হতে হবে।

গণ প্রসঙ্গে প্রাচীন পুঁথিপত্রে নানা রকম শব্দ ব্যবহৃত হয়েছে। প্রথমে সেগুলির অর্থ-বিচার করা দরকার।

মহামহোপাধ্যায় পি. ভি. কান্নে^{১০০} বলছেন, কাত্যায়নের মতে গণ, জ্ঞেয়ী, ত্রাত, পূগ, সংঘ ও পাবণ এই ক'টি শব্দ একই অর্থে ব্যবহৃত হয়েছে—অর্থটা হলো সমূহ বা বর্গ। মহামহোপাধ্যায় কাত্যায়ন থেকে উদ্ধৃত করছেন : গণাঃ পাবণপূগাশ্চ ত্রাতাশ্চ জ্ঞেয়স্বত্বা, সমূহাখ্যাশ্চ যে চাত্তে বর্গাখ্যাশ্চৈব বৃহস্পতিঃ। এবং, মহামহোপাধ্যায়^{১০১} বলছেন, এই শব্দগুলি বৈদিক সাহিত্যেও ব্যবহৃত হতে দেখা যায়, কিন্তু সেখানে এগুলি শুধু সাধারণভাবে সমূহবাচক (a group),—তার চেয়ে আর কোনো বিশিষ্ট অর্থ এগুলির নেই।

পার্সিনিও^{১০২} পূগ, গণ, সংঘ এবং ত্রাত শব্দ নিয়ে আলোচনা করেছেন, তাঁর ভাষ্যকারেরা এই শব্দগুলিকে আরো বিস্তারিতভাবে ব্যাখ্যা করবার চেষ্টা করেছেন।

পাণিনি : ব্রাতেন জীবতি ।

মহাভাষ্য : নানাজাতীয়া অনিয়তবৃত্তয় উৎসেধজীবিনঃ সম্ভবা ব্রাতাঃ । তেবাং
কর্ম ব্রাতং । ভেন ব্রাতকর্মণা জীবতীতি ব্রাতীনঃ ।

কাশিকা : নানাজাতীয়া অনিয়তবৃত্তয়োহর্থকামপ্রধানাঃ সম্ভবাঃ পুণাঃ ।

এ-বিষয়ে কোনো সন্দেহ নেই যে, ব্রাত প্রভৃতি শব্দের অর্থে মূল বৌকটা সমূহের (যৌথ-জীবনের) উপরই। তবুও, ভাষ্যকারদের কয়েকটি কথার শব্দার্থ সম্বন্ধে খুঁটিয়ে ভাবা দরকার। যেহেতু সমূহ-জীবনের পর্যায়ে জাতিভেদ দেখা দেওয়া সমাজ-বিজ্ঞান অনুসারে স্বাভাবিক ঘটনা নয় (কেননা, জাতিভেদ প্রধানতই ভেদের কথা, আর তাই সমূহার্থের সম্পূর্ণ বিপরীত), সেইহেতু ভাষ্যকারদের ‘নানাজাতীয়’ শব্দকে সাধারণভাবে ‘নানা প্রকার’ অর্থে গ্রহণ করাই উচিত নয় কি? এই মানের সঙ্গেই ‘অনিয়ত বৃত্তি’ শব্দাদিরও সঙ্গতি থাকা সম্ভব—কেননা, জাতিভেদের একটি লক্ষণই হলো বৃত্তি বা জীবিকা স্থিরনিশ্চিত বা নিয়ত হয়ে যাওয়া। তাছাড়া, ব্রাতকর্ম বলতেও পুরো দলের কাজকর্ম বোঝানোই সম্ভব—ব্রাতের মধ্যে যদি জাতিভেদ সত্যিই থাকে তাহলে ব্রাতকর্ম বলে একটি শব্দ ব্যবহার করা স্বাভাবিক নয়। এই কারণেই, মহামহোপাধ্যায় কানের^{১০১} ব্যাখ্যা গ্রহণযোগ্য মনে হয় না। তিনি বলছেন : *Vrātas are groups formed by men of various castes with no fixed means of livelihood but subsisting by the might (or strength) of their bodies (by bodily labour of various kinds)।* আমাদের মন্তব্য হলো, গণ বা ব্রাত নামের ওই যৌথ-জীবনের ধ্বংসভূপের উপরই উত্তরযুগের জাতিভেদের ইমারত গড়ে ওঠা সম্ভবপর।

মহাভাষ্য ও কাশিকার উদ্ধৃত অংশ দুটির উপর নির্ভর করে আমরা এখানে লোকায়তিক ধ্যানধারণা-সংক্রান্ত আমাদের মূল যুক্তিরও পুনরুল্লেখ করতে চাই। কাশিকায় ‘অর্থকামপ্রধানাঃ’ বলে শব্দটি ব্যবহৃত হয়েছে—এখানে যেন লোকায়তিকদের পুরুষার্থের কথাই ব্রাতজীবীদের বিশেষণ হিসেবে দেখা দিচ্ছে। আমাদের যুক্তি হলো, ব্রাত বা প্রাগ্-বিভক্ত যৌথ-জীবনে যে-হেতু কর্মজীবনের সঙ্গে মানব-চেতনার বিচ্ছেদ হয়নি সেই হেতুই অধ্যাত্মবাদ বা ভাববাদের আবির্ভাবও সম্ভব নয়—তাই, সে-স্তরের চেতনাকে আধুনিক অর্থে বস্তুবাদীদর্শন বলা অসঙ্গত হলেও তা লোকায়তিক চেতনাই—ওই লোকায়তিক চেতনা যতো মুক, অব্যক্ত ও অচেতন হোক না কেন। এই প্রসঙ্গে ব্যাকরণ-সাহিত্যে ব্যবহৃত ওই উৎসেধজীবী শব্দটির তাৎপর্যও চিন্তাকর্ষক। মহামহোপাধ্যায় কানে উৎসেধজীবী বলতে শারীরিক অমজীবী

বোঝাতে চান এবং আধুনিক টীকাকারও বলছেন, 'শারীরিক আশ্রম (নতুন বুদ্ধি বৈভবেন) জীবন্তি তে ব্রাতা'।

তাহলে, ব্যাকরণ-সাহিত্যের দিক থেকেও প্রাগ-বিভক্ত যৌথ-জীবন ও তার সঙ্গে শারীরিক আশ্রম এবং অতএব অর্থকামপ্রধান (লোকায়তিক) চেতনার যোগাযোগের ইঙ্গিত পাওয়া যায় কি?

কিন্তু গণ, ব্রাত প্রভৃতি শব্দে যে ওই প্রাগ-বিভক্ত যৌথ-সমাজই বোঝানো হয়েছে সে-আলোচনায় কেঁরা যাক।

ম্যাকডোন্ডাল্ড^{১১}, উইলসন^{১২}, মনিয়ার-উইলিয়মস্^{১৩} প্রমুখ আধুনিক বিদ্বানেরাও গণ শব্দটির এই সমূহবাচকত্বের তাৎপর্য অনুসরণ করে ইংরেজী প্রতিশব্দ হিসেবে ব্যবহার করেছেন: *community*, *corporation*, *association*, ইত্যাদি। মনিয়ার-উইলিয়মস্ তো সরাসরি *tribe* শব্দটিই ব্যবহার করেছেন। এবং এ-জাতীয় অর্থনির্ণয়ের নমুনা ভারতীয় অভিধানেও চূর্ণিত নয়। তাই, জে. এফ. ফ্লিট^{১৪} সিদ্ধান্ত করেছিলেন:

...the word *gana* is given in Indian lexicons, with many other terms as primarily a synonym of *samuha* or *samgha*, of which the radical and leading idea is that of a 'gathering together, a collection'.

ভারতীয় অভিধানে অন্যান্য কয়েকটি শব্দের সঙ্গে গণ শব্দটিকে সমূহ বা সম্মেলন প্রতিশব্দ হিসেবে ব্যবহার করা হয়েছে এবং তার প্রধান ও চূড়ান্ত অর্থ হলো একত্রিত হওয়া, যুগবদ্ধতা।

এবং, এই নজির থেকেই গ্রীষ্মক ফ্লিট সরাসরি সিদ্ধান্ত করেন যে, গণ বলতে প্রাচীনরা *tribe*-ই বুঝতেন^{১৫}। যদিও অবশ্য অন্যান্য বহু আধুনিক বিদ্বানের মতোই গ্রীষ্মক ফ্লিটও ওই *tribe* শব্দটির প্রকৃত অর্থ কী তা আলোচনা করেননি^{১৬}। তিনি যদি মর্গানের গবেষণা অনুসরণ করে সে-কথার আলোচনা করতে রাজী হতেন তাহলে তাঁকেও আদিম-সাম্যসমাজের প্রসঙ্গ তুলতে হতো। আমরা একটু পরে সে-প্রসঙ্গে প্রত্যাবর্তন করবো। তার আগে দেখা দরকার গ্রীষ্মক ফ্লিট-এর এই ব্যাখ্যা কী ভাবে খণ্ডন করবার চেষ্টা করা হয়েছে এবং ওই চেষ্টা সত্যিই স্বীকারযোগ্য কিনা।

রয়েল এশিয়াটিক সোসাইটির পত্রিকায়^{১৭} পাতার পর পাতা জুড়ে এ-বিষয়ে গ্রীষ্মক জে. এফ. ফ্লিটের সঙ্গে গ্রীষ্মক এফ. ডার্লিউ. টমাসের সূর্যীর্ষ বিতর্ক হয়েছিলো। বিতর্কের কারণ ছিলো দুটি শিলালিপির পাঠোদ্ধার—শিলালিপি দুটি আনুমানিক পঞ্চম ও ষষ্ঠ শতাব্দীর এবং

ছুটি লিপিতেই ‘গণ’ শব্দের উল্লেখ দেখা গিয়েছিলো। ঐযুক্ত স্লিট এই গণ শব্দকে সরাসরি ‘ট্রাইব’ অর্থে গ্রহণ করতে চেয়েছিলেন, কিন্তু এ-তর্জমায় ঐযুক্ত টমাসের ঘোরতর আপত্তি ছিলো। তাঁর ধারণায়, গণ শব্দ সাধারণভাবে ট্রাইব না বুঝিয়ে ট্রাইব-সমাজের শাসক-গোষ্ঠীটুকুকেই (*governing body of the tribe*) বোঝায়। যদিও অবশ্য, মর্গানের গবেষণা অনুসরণ করলে পর দেখতে পাওয়া যায়, ট্রাইব-সমাজ সম্বন্ধে আমরা সাধারণভাবে যে-জ্ঞান পাই তার সঙ্গে ঐযুক্ত টমাস কর্তৃক এই প্রভেদের সঙ্গতি নেই।

এ-বিতর্ক শুধুমাত্র ওই পাশ্চাত্য বিদ্বানদের মধ্যেই আবদ্ধ ছিলো না। ঐযুক্ত স্লিট নিজের দেখিয়েছিলেন স্তর ভাণ্ডারকরের রচনার, ঐযুক্ত টমাসকে সমর্থন জানালেন অধ্যাপক জয়সওয়াল’’’।

এখানে আমরা বিশেষ করে অধ্যাপক জয়সওয়ালের যুক্তিরই আলোচনা করতে চাই। তার কারণ, আধুনিক ঐতিহাসিকদের মধ্যে তিনিই সবচেয়ে জোর দিয়ে প্রমাণ করতে চেয়েছেন যে, প্রাচীন সাহিত্যে গণ বলতে ট্রাইবের বদলে সাধারণতাত্ত্বিক রাষ্ট্রই বুঝিয়েছিলো—এবং, এই মতবাদ আমাদের সিদ্ধান্তের সম্পূর্ণ বিরুদ্ধ। আমরা বলতে চাই, গণ বলতে প্রাগ্-বিভক্ত, অতএব প্রাক্-রাষ্ট্র, সমাজ-সংগঠনকে বুঝতে হবে। তাছাড়া, স্লিট-বনাম-টমাসের বিতর্কে তথ্য প্রভৃতির ভিত্তি সামান্যই ছিলো; অপরপক্ষে অধ্যাপক জয়সওয়াল আত্মপক্ষ সমর্থনে প্রাচীন সাহিত্য থেকে বহু তথ্য উদ্ধৃত করেছেন। সেগুলিকে নতুন করে বিচার করলে শুধুই যে অধ্যাপক জয়সওয়ালের সিদ্ধান্ত বিচার করা হবে তাই নয়, আমাদের পক্ষে তথ্য-ভিত্তিক সিদ্ধান্তে পৌঁছবার কাজও অনেক সহজ-সাধ্য হবে।

ব্যাকরণ-সাহিত্যে গণ এবং সজ্জ বলে দুটি শব্দই যে একার্থবাচক, এ-কথা অধ্যাপক জয়সওয়ালও অস্বীকার করেন না। এ-বিষয়ে আমরা ইতিপূর্বেই কাত্যায়নের মন্তব্য উদ্ধৃত করেছি—গণ, পুং, পামণ্ড, ত্রাত প্রভৃতি সমস্ত শব্দই সমূহ-বাচক। এবং অধ্যাপক জয়সওয়াল নিজেই বলছেন, পানিনি গণ এবং সজ্জ বলে দুটি শব্দকে একই অর্থে গ্রহণ করেছেন’’’ :

Panini, dealing with the formation of the word *Samgha* in III. 3. 86 (সম্ভাদবো গণ-প্রশংসয়োঃ) says that the word *Samgha* (as against the regular *Samghata* derived from *Sam*, III. 3. 76) is in the meaning of *gana*.

অর্থাৎ, পানিনি সজ্জ শব্দের নিশ্চিতি আলোচনা করতে গিয়ে বলছেন (সম্ভাদবো

গণ-প্রশংসায়োঃ—৩, ৩, ৮৬) সজ্জ বলতে গণ বোঝায়—হনু ধাতু জাত সজ্জাত
নয়।

অধ্যাপক জয়সওয়াল এ-বিষয়ে বৌদ্ধ পুঁথিরও নিদর্শন তুলছেন—সেখানেও
গণ এবং সজ্জ শব্দ একই অর্থে ব্যবহৃত হয়েছে^{১০}। সজ্জ ও গণ-এর
এই একার্থবাচকতা অত্যন্ত গুরুত্বপূর্ণ, কেননা, কোর্টিল্যের সজ্জবৃত্ত
আলোচনা করবার সময় আমরা স্পষ্টই দেখতে পাবো, যে-সজ্জগুলিকে
ভাঙবার ক্ষেত্রে তিনি নির্লজ্জতম পদ্ধতির নির্দেশ দিতেও কুণ্ঠিত হচ্ছেন না
সেগুলি ট্রাইব্যাল-সংগঠন ছাড়া আর কিছুই হতে পারে না। অথচ,
বিশ্বয়ের কথা হলো, গণ ও সজ্জের মধ্যে এই অভেদ প্রদর্শন করবার পরই
অধ্যাপক জয়সওয়াল বলছেন^{১১} :

The term *gana* signified the form of Government. *Samgha* on
the other hand signified the State.

অর্থাৎ, গণ বলতে বুঝিয়েছিলো সরকারের রূপ; অপরপক্ষে সজ্জ বলতে
বুঝিয়েছিলো রাষ্ট্র।

এবং, সজ্জ বা গণ বলতে ট্রাইব বোঝবার বিরুদ্ধে তিনি যুক্তি দিচ্ছেন^{১২} :

Panini, we have seen, equates *Gana* with *Samgha*. No one
would say that the word *samgha* can in any way be connected
with tribe there. Again, new *ganas* were founded. Would
that mean that new tribes were founded? Such a meaning
would hardly deserve consideration.

অর্থাৎ, আমরা দেখেছি, পানিনি গণ এবং সজ্জকে এক করেছেন। সেখানে সজ্জ
যে ট্রাইব-এর সঙ্গে কোনোভাবে সংযুক্ত, এ-কথা কেউই বলবেন না।
তাছাড়া নতুন গণ প্রতিষ্ঠিত হতো। তার মানে কি এই হবে যে, নতুন ট্রাইব
প্রতিষ্ঠিত হতো? এ-ধরনের মতবাদ আলোচনার যোগ্যই নয়।

কিন্তু কেন? বরং রাষ্ট্রের বেলায় শাসক-শাসিতের মধ্যে প্রভেদ আছে বলেই
এবং গণ বা সজ্জ একান্তভাবে সমূহার্থক বলেই, গণ বলতে রাষ্ট্র মনে করা কষ্ট-
কল্পনার পরিচায়ক। অপরপক্ষে, নতুন গণ প্রতিষ্ঠিত হবার কথা এতোটুকুও
অসম্ভব নয়^{১৩}। বস্তুত, গণ প্রসঙ্গে অধ্যাপক জয়সওয়ালই আরো যে-সব তথ্য
সংগ্রহ করেছেন তা থেকে গণকে ট্রাইব মনে করাই খুব স্বাভাবিক হয়।
বেশন, বৌদ্ধ-পুঁথি^{১৪} থেকে তিনি গণ-বন্ধন বলে শব্দ তুলছেন, জৈন-পুঁথি^{১৫}

থেকে সচিভ-সমূহ বলে আর একটি কথা তুলছেন। প্রথম শব্দটির অর্থ *group-bond* এবং দ্বিতীয়টির অর্থ *group-consciousness* হওয়াই সবচেয়ে স্বাভাবিক। এবং রাষ্ট্র-ব্যবস্থার বর্ণনায় এ-জাতীয় বিশেষণ প্রাসঙ্গিক না হওয়াই সম্ভবপর।

প্রাচীন ব্যাকরণ-সাহিত্যেই এই জাতীয় মানবগোষ্ঠীর যে-সব নাম পাওয়া যায় তা থেকেও ট্রাইব অর্থই অনুমান করা স্বাভাবিক মনে হয়। কয়েকটি নামের নমুনা^{১১০} : লৌহিত-ধ্বজাঃ, লৌহধ্বজাঃ, কোজায়ন্তঃ, ত্রায়ায়ন্তঃ, কৌণ্ডীবঃ, বার্কেন্য, ঔলপয়ঃ (ভোঁদড় থেকে), ক্রোষ্টুকীয়ঃ (শিয়াল থেকে), শিবি, ইত্যাদি।

এই নামগুলির উৎসে টোটেম-বিশ্বাস অনুমান করা কষ্টকর নয় এবং তার তাৎপর্য আর যাই হোক রাষ্ট্র হতে পারে না। অবশ্যই, তর্ক করে বলা যেতে পারে, রাষ্ট্র-ব্যবস্থা গড়ে ওঠবার পরও টোটেমিক নাম টিকে থাকা সম্ভব। কিন্তু সুখের বিষয়, ব্যাকরণ-সাহিত্যে উল্লেখিত এই নামগুলির বেলায় সে-তর্কের অবকাশ সত্যিই নেই। কেননা, প্রাচীন সাহিত্যে শুধু এই নামগুলিই টিকে নেই,—ওই নামের মানবগোষ্ঠীর বর্ণনাও পাওয়া যায়। এবং সে-বর্ণনার মধ্যে প্রাগ্-রাষ্ট্র ট্রাইব-সমাজের ছবিই স্পষ্টভাবে ফুটে ওঠে।

এই বর্ণনা পাবার জগ্রে ব্যাকরণ-সাহিত্য থেকে মহাভারতের দিকে এগোনো দরকার।

গণ মানে কী ? মহাভারতের বর্ণনা

একরকম সত্ত্বের বিশেষণ হিসেবে পানিনি ‘আয়ুধজীবী’ শব্দ ব্যবহার করছেন। এ-শব্দের তাৎপর্য নিয়ে আলোচনা একটু পরেই তোলা যাবে। এই প্রসঙ্গেই পানিনি^{১১১} খবর দিচ্ছেন যে, উক্ত সত্ত্বগুলি বাহীক দেশস্থিত। এই বাহীক দেশস্থিত সত্ত্বের বর্ণনা মহাভারতে বিস্তারিতভাবেই পাওয়া যায়। মহাভারতের বর্ণনায় এই মানুষগুলি সম্বন্ধে যে তীব্র ঘৃণার মনোভাব ফুটে উঠেছে তার কারণ নিয়ে আলোচনা অবশ্যই স্বতন্ত্র। আপাতত আমাদের প্রশ্ন হলো, এই বর্ণনার মধ্যে সাধারণতাত্ত্বিক রাষ্ট্রের ছবি পাওয়া যায়, না, আদিম সমাজের কোনো এক পর্যায়ের ছবি পাওয়া যায় ? কালিপ্রসন্ন সিংহের^{১১২} তর্জমা থেকে এই বর্ণনা উদ্ধৃত করা যাক। কর্ণ বলছেন,

...হে ময়ুরাজ ! আমি যতরাষ্ট্র সমীপে ব্রাহ্মণ মুখে বাহা প্রবণ করিয়াছি, তুমি অবহিত, হইয়া তাহা প্রবণ কর। ব্রাহ্মণগণ যতরাষ্ট্রবন্দিত্তে বিবিধ বিভিন্ন দেশ

ও পূর্বতন ভূপতিগণের বৃত্তান্ত কহিতেন। তথায় একদা এক বৃদ্ধ ব্রাহ্মণ বাহীক ও মন্ত্রদেশোদ্ভব ব্যক্তিদিগকে নিম্না করত কহিতে লাগিলেন, হে রাজন্! বাহারা হিমালয়, গঙ্গা, সরস্বতী, যমুনা ও কুরুক্ষেত্রের বহির্ভাগে এবং বাহারা সিন্ধুনদী ও তাহার পাঁচ শাখা হইতে দূর প্রদেশে অবস্থিত, সেই সমস্ত ধর্মবর্জিত অশুচি বাহীকগণকে পরিত্যাগ করা কর্তব্য।...আমি নিত্যস্ত নিগূঢ় কার্ধাহুরোধ বশতঃ বাহীকগণের সহিত বাস করিয়াছিলাম। তন্নিবন্ধন তাহাদের ব্যবহার বিদিত হইয়াছি।...তথায় আচারভ্রষ্ট ব্যক্তির গৌড়ীমূরা পান এবং লভনের সহিত ভূট যব, অপূপ ও গোমাংস ভোজন করিয়া থাকে। কামিনীগণ মত্ত, বিবস্ত্র ও মালাচন্দন রহিত হইয়া নগরের গৃহপ্রাচীর সমীপে নৃত্য এবং গর্দভ ও উষ্ট্রের দ্বায় চিৎকার করিয়া অশ্লীল সঙ্গীত করিয়া থাকে। তাহারা স্বপ্নরপুঙ্খ বিবেক-বিহীন হইয়া স্বেচ্ছাক্রমে বিহার করত উচ্চৈশ্বরে পুঙ্খগণের প্রতি আল্লাদজনক বাক্য প্রয়োগ করে। একদা একজন বাহীক কুরুজাঙ্গলে অবস্থান পূর্বক অপ্রসন্ন মনে কহিয়াছিল, আহা! সেই স্তম্ভকমলবাগিনী গৌরী আমাকে স্মরণ করিয়া শয়ন করিতেছে। হায়! আমি কতদিনে রম্যা, শতদ্রু ও ইরাবতী উত্তীর্ণ হইয়া স্বদেশে গমনপূর্বক সেই কল্যাণীর্ণসংবীত স্থল ললাটাস্থি-সম্পন্ন গৌরীগণের মনঃশিলার দ্বায় উজ্জল অপাঙ্গদেশ, ললাট, কপাল ও চিকুরে অঙ্গনচিহ্ন এবং গর্দভ, উষ্ট্র ও অশ্বতরের শব্দতুল্য মৃদঙ্গ, আনক, শব্দ ও মর্দলের নিম্নন সহকারে কেলিপ্রসঙ্গ অবলোকন করিব। হায়! কত দিনে শমী, গীলু ও করবীরের অরণ্যে চক্রসমবেত অপূপ ও শঙ্কুপিণ্ড ভোজন করত স্থম্বী হইব...

...সেই ব্রাহ্মণ পুনরায় বাহা কহিলেন, তাহাও শ্রবণ কর। বাহীক দেশে শাকল নামে এক নগর আছে। তথায় এক ব্রাহ্মসী প্রতি কৃষ্ণা চতুর্দশীর রজনীতে দুন্দুভিধ্বনি করত এইরূপ সঙ্গীত করিয়া থাকে যে, আহা! আমি কতদিনে পুনরায় এই শাকল নগরে সুসজ্জিত হইয়া গৌরীগণের সহিত গৌড়ীমূরা পান এবং গোমাংস ও পলাতুয়ুক্ত মেঘমাংস ভোজন করিয়া বাহৈয়িক সঙ্গীত করিব। বাহারা, বরাহ, কুক্কট, গো, গর্দভ, উষ্ট্র ও মেঘের মাংস ভোজন না করে, তাহাদের জন্ম নিরর্থক। হে শল্য! শাকলদেশের আবালবৃদ্ধ সকলেই সুরাপানে মত্ত হইয়া এইরূপ সঙ্গীত করিয়া থাকে; অতএব তাহাদিগের ধর্মজ্ঞান কিরূপে সম্ভাবিত হইতে পারে?

হে মন্ত্ররাজ, আর এক ব্রাহ্মণ কুরুসভায় বাহা কহিয়াছিলেন, তাহাও শ্রবণ কর। হিমাচলের বহির্ভাগে, যে স্থানে গীলু বন বিস্তৃত আছে এবং সিদ্ধ ও তাহার শাখা শতদ্রু, বিগাশা, ইরাবতী, চম্পভাগা ও বিত্ততা নদী প্রবাহিত হইতেছে, সেই অরুণদেশ নিত্যস্ত ধর্মহীন; তথায় গমন করা অবিধেয়। ব্রাহ্মণ, দেবতা ও পিতৃলোক ধর্মভ্রষ্ট সংস্কারহীন অরুণদেশীয় বাহীকদিগের পূজা গ্রহণ করেন না...

হে শল্য! কুরুসভায় বিপ্র আরো বাহা কহিয়াছিলেন, আমি তাহা তোমার নিকট কীর্জন করিতেছি। যে ব্যক্তি যুগন্ধরে উষ্ট্রাদির হৃৎ পান, অচ্যুত স্থলে

বাস ও ভূতিলয়ে দ্বান করে তাহার কিরূপে স্বর্গলাভ হইবে? পকনরী পর্বত হইতে নিঃসৃত হইয়া যে স্থলে প্রবাহিত হইতেছে, সেই স্থলের নাম অরট্ট; সাধুলোক তথায় কদাচ দুইমিনি অবস্থান করিবেন না। বিপাশা নদীতে বাহ ও বাহীক নামে দুইটি পিশাচ আছে। বাহকেরা তাহাদেরই অপত্য। উহার প্রজাপতির সৃষ্ট নহে; হস্তরাং হীনবোনি হইয়া কিরূপে শাস্ত্রবিহিত ধর্ম পরিজ্ঞাত হইবে। ধর্মবিবর্জিত কারন্তর মাহিষক, কালিন, কেরল, কর্কোটক ও বীরক-গণকে পরিত্যাগ করা কর্তব্য। হে মহারাজ! সেই ব্রাহ্মণ তীর্থগমনাশুরোধে সেই অরট্টদেশে এক রাজ্য অবস্থান করিয়াছিলেন। ঐ রজনীতে এক উলুখলমেখলা রাক্ষসী তাঁহাকে এই সকল বৃত্তান্ত কহিয়াছিল। সেই অরট্টদেশে বাহীকগণের বাসস্থান, তথায় যে সকল হতভাগ্য ব্রাহ্মণ বাস করে, তাহাদের বেদাধ্যয়ন বা যজ্ঞাহুষ্ঠান কিছুই নাই। দেবগণ সেই ব্রতবিহীন চুরাচারদিগের অন্ন ভোজন করেন না। অরট্টদেশের ছায় প্রস্থল, মস্ত্র, গান্ধার, খস, বসতি, সিদ্ধ ও সৌবীর দেশে এইরূপ কুৎসিত ব্যবহার প্রচলিত আছে। হে শল্য! আমি পুনরায় তোমাকে এক উপাখ্যান কহিতেছি...কিছুদিন হইল, এক ব্রাহ্মণ আমাদের ভবনে অতিথি হইয়াছিলেন...(তিনি কহিলেন)...গান্ধার মস্ত্রক ও বাহীকেরা সকলেই কামাচারী, লঘুচেতা ও সংকীর্ণ।...হে মন্ত্রাধিপ! আমি আর একজনের নিকট বাহীকদিগের যে কুৎসিত কথা শ্রবণ করিয়াছিলাম, তাহাও কহিতেছি...। পূর্বে অরট্টদেশীয় দ্বয়ারা এক পতিব্রতা সীমন্তিনীকে অপহরণ পূর্বক তাঁহার সতীত্ব ভঙ্গ করিলে তিনি শাপ প্রদান করিয়াছিলেন যে, হে নরাধমগণ! তোমরা অধর্মচারণপূর্বক আমার সতীত্ব ভঙ্গ করিলে; অতএব তোমাদিগের কুলকামিনীগণ সকলেই ব্যাভিচারিণী হইবে। আর তোমরা কখনই এই ঘোরতর শাপ হইতে বিমুক্ত হইবে না। হে শল্য! এই নিমিত্তই অরট্ট-দিগের পুত্রেরা ধনাধিকারী না হইয়া ভাগিনেয়গণই ধনাধিকারী হইয়া থাকে।।...

পাণিনি যদি স্পষ্টভাষায় বলে থাকেন এ-হেন বাহীকরাই আনুধজীবী সজ্জের বা গণের প্রকৃষ্ট দৃষ্টান্ত। তাহলে নিশ্চয়ই মহাভারতে পাওয়া তাদের এই বর্ণনা গণসমাজের অর্থ-নির্ণয় কাজে বিশেষভাবে সহায়ক হবে। অধ্যাপক জয়সওয়াল অবশ্যই মহাভারতের এই অংশকে অগ্রাহ করেননি। কিন্তু এই দীর্ঘ বর্ণনা থেকে তিনি শুধুমাত্র একটি তথ্য উদ্ধার করবার চেষ্টা করছেন : সেকালের ভারতবর্ষের ঠিক কোন অংশে বাহীকদের বাস ছিলো। বলাই বাহুল্য, সে-তথ্য তুচ্ছ নয়; কিন্তু তাই বলে এ-বর্ণনায় বাহীকদের সমাজ-জীবন সংক্রান্ত যে সাধারণ ছবিটি পাওয়া গেলে তাকেও অবজ্ঞা করা উচিত নয়। অথচ, অধ্যাপক জয়সওয়াল তা অবজ্ঞা করছেন। তার কারণ কি এই যে, সাধারণতাত্ত্বিক রাষ্ট্রের কাঠামোর এ-বর্ণনাকে পুরতে গেলে কাঠামোটাই ভেঙে চৌচির হবার ভয়?

অবশ্যই, মহাভারতের সংবাদদাতাদের বর্ণনায় বাহীকদের প্রতি একটা ভীত ভূগার ছায়া রয়েছে। সেই ভূগার প্রভাবে তাঁরা কিছুকিছু কালনিক

কথা এই বর্ণনার সঙ্গে জুড়ে দিয়েছেন। কিন্তু তা সঙ্গেও এখানে বাহীকদের সমাজ-জীবন সংক্রান্ত কিছু মূল্যবান তথ্য পাওয়া যাচ্ছে। সেগুলির দিকে দৃষ্টি আবদ্ধ রাখলে আমরা দেখতে পাবো, এ-বর্ণনা প্রাগ্-রাষ্ট্র ট্রাইব-সমাজেরই ইঙ্গিত দেয়।

বাহীকদের সম্বন্ধে মহাভারতের সংবাদদাতাদের মনে বা নিয়ে সবচেয়ে তীব্র ঘৃণা প্রথমে তারই আলোচনা করা যাক : বাহীকদের মধ্যে যৌন-নিষ্ঠার অভাব। এ-বিষয়ে কোনো সন্দেহ নেই যে, সভ্য-সমাজের কাছে পরিবার-জীবন বা দাম্পত্য-ব্যবস্থা বলতে যা বোঝায় বাহীকদের মধ্যে মহাভারতের সংবাদদাতারা তা দেখতে পাননি। কিন্তু সেই সঙ্গেই মনে রাখতে হবে, সভ্য-সমাজের এই দাম্পত্য-জীবন চিরন্তন নয় : প্রত্যেক দেশের প্রত্যেক মানবজাতিই সভ্যতার দিকে এগোবার পথে যে-পর্যায়গুলি উত্তীর্ণ হয়ে আসতে বাধ্য হয়েছে সেগুলির মধ্যে আধুনিক বিবাহ-সম্পর্ক অমুপস্থিত। আমরা আগেই দেখেছি, মর্গানের পরিভাষা অনুসারে মানুষের যাত্রা শুরু হয়েছে বন্তু-দশার নিম্ন স্তর থেকে ; তারপর বন্তু-দশার মধ্য ও উচ্চ স্তর পেরিয়ে মানুষ বর্বর-দশায় উঠে এলো এবং এই বর্বর-দশারও নিম্ন, মধ্য ও উচ্চ এই তিনটি স্তর পেরোলে পরই মানুষের পক্ষে সভ্যতার আওতায় পৌঁছোনো সম্ভব। এবং মর্গান দেখালেন, বন্তু-দশার আগাগোড়া এবং বর্বর-দশার নিম্ন ও মধ্য স্তর পর্যন্ত কোথাও আধুনিক দাম্পত্য-সম্পর্কের বা এক-বিবাহের পরিচয় নেই^{১১} :

...it (অর্থাৎ, আধুনিক বিবাহ-সম্পর্ক) was preceded by more ancient forms which prevailed universally throughout the period of savagery through the Older and into the Middle Period of barbarism ; and that neither the monogamian nor the patriarchal can be traced back to the Later Period of barbarism. They were essentially modern.

অর্থাৎ, বন্তু-দশার আগাগোড়াই, এবং বর্বর-দশার আভ্যন্তরীণ মধ্য স্তর পর্যন্ত সর্বত্রই, আধুনিক দাম্পত্য-সম্পর্কের তুলনায় প্রাচীনতর নরনারী-সম্পর্ক বর্তমান ছিলো। উচ্চ-বর্বর স্তরের আগে পর্যন্ত কোথাও এক-বিবাহ বা পিতৃ-প্রধান পরিবারের চিহ্ন পাওয়া যায় না। এগুলি একান্তই আধুনিক।

মর্গানের এই সিদ্ধান্তের পক্ষে প্রত্যক্ষ প্রমাণ আছে। কেননা, যদিও বন্তু-দশার নিম্ন স্তরে আজ আর কোনো মানবদলকে স্বচক্ষে দেখবার উপায় নেই তবুও বন্তু-দশার মধ্য-স্তর থেকে শুরু করে বর্বর-দশার মধ্য-স্তর পর্যন্ত প্রতিটি অবস্থায় আটকে-পড়ে-থাকা বিভিন্ন মানবদলকে প্রত্যক্ষভাবেই জানতে পারা গিয়েছে

এবং দেখা গিয়েছে এই অকস্মিকতার কোথাও আধুনিক দাম্পত্য-সম্পর্কের পরিচয় নেই। মনে রাখতে হবে, মানবজাতির যে-কোনো শাখাই সভ্যতার স্তরে পৌঁছুক না কেন তার পক্ষে বহু-দশার নিম্ন-স্তর থেকেই যাত্রা শুরু করতে হয়েছে এবং তারপর ধাপে ধাপে বহু-দশার মধ্য ও উচ্চ স্তরে উঠে ও তারপর বর্ষ-দশার নিম্ন, মধ্য ও উচ্চ স্তর পার হয়ে সভ্যতার পর্যায়ে পৌঁছানো সম্ভব হয়েছে।

আমাদের যুক্তি হলো, ভূয়োদর্শনের উপর প্রতিষ্ঠিত মর্গানের এই সিদ্ধান্তগুলিকে প্রাচীন সমাজ সম্বন্ধে সাধারণভাবে জানতে পারা বৈজ্ঞানিক মূলসূত্র হিসেবে গ্রহণ করেই প্রাচীন পুঁথিতে বর্ণিত সেকালের মানুষদের সমাজ-জীবনকে সনাক্ত করবার চেষ্টা করতে হবে। তাই এ-জাতীয় কোনো বর্ণনায় যদি আধুনিক দাম্পত্য-সম্পর্কের অভাব দেখা যায় তাহলে অনুমান করবার সুযোগ থাকে যে, বর্ণিত মানবদল বর্ষ-দশার উচ্চ স্তরের আগেকার কোনো পর্যায়ে জীবন যাপন করতো। আলোচ্য ক্ষেত্রে, বাহীকদের মধ্যে আধুনিক দাম্পত্য-সম্পর্কের অভাব চোখে পড়ে। তাই তাদের সমাজ-জীবন বর্ষ-দশার উচ্চ-স্তরের আগেকার কোনো এক পর্যায়ের বলেই অনুমান করা স্বাভাবিক। এই অনুমান গুরুত্বপূর্ণ। কেননা, বর্ষ-দশার মধ্য-স্তরের পর থেকেই ট্রাইব্যাল-সমাজে,—বা আদিম সাম্যসমাজে,—ভাঙন শুরু হয়েছে^{১০১}। অতএব, পাণিনির মতে এই বাহীকদের সমাজই যদি গণ-সমাজের একটি প্রকৃষ্ট উদাহরণ হয় তাহলে স্বীকার করা দরকার যে, গণ বলতে প্রাগ্-বিভক্ত ট্রাইব্যাল-সমাজই হওয়া স্বাভাবিক।

মর্গানের গবেষণা থেকেই সাধারণ বৈজ্ঞানিক মূলসূত্র হিসাবে আমরা আরো জেনেছি যে, মানব-ইতিহাসে এক-বিবাহমূলক দাম্পত্য-সম্পর্কের আবির্ভাব ও রাষ্ট্র-ব্যবস্থার আবির্ভাব সম্পর্কহীন ঘটনা নয়^{১০২}। বর্ষ-দশার উচ্চ-স্তরে পৌঁছবার আগে পর্যন্ত শুধুই এক-বিবাহ নয়, রাষ্ট্র-ব্যবস্থারও পরিচয় নেই। আর যদি তাই হয় তাহলে বাহীকদের ওই গণ-সংগঠনকে কোনো রকম রাষ্ট্র-সংগঠন বলে অনুমান করারও সুযোগ নেই। গণ বলতে প্রাগ্-রাষ্ট্র ট্রাইব্যাল সমাজই বুঝিয়েছে। আধুনিক ঐতিহাসিকদের মধ্যে যারা ‘গণ’কে সাধারণতাত্ত্বিক রাষ্ট্র-ব্যবস্থা বলে মনে করেছেন তাঁদের কাছে প্রাক্-রাষ্ট্র ট্রাইব্যাল সমাজের ধারণাটিই সুস্পষ্ট নয়^{১০৩}। তাই, গণের মধ্যে গণতাত্ত্বিক ব্যবস্থার বোলো-মানা আরোজন দেখে তাঁরা অনুমান করেছেন যে, সাধারণতাত্ত্বিক রাষ্ট্র ছাড়া গণ আর কিছুই নয়। কিন্তু, গণতন্ত্র অতএব গণতাত্ত্বিক রাষ্ট্র—এ-অনুমান বিজ্ঞানসম্মত নয়। কেননা, অধ্যাপক জর্জ উয়লস^{১০৪} দেখানছেন, এমনকি গ্রীক নগররাষ্ট্রগুলিতেও ট্রাইব্যাল সমাজের মধ্যে আদি ও অকৃত্রিম গণতন্ত্রের আরোজন ছিলো না।

অবশ্যই, মহাভারতের সংবাদদাতারা যদি বাহীকদের মধ্যে প্রচলিত নরনারী-সম্পর্কে আরো খুঁটিয়ে বর্ণনা করতেন তাহলে আমাদের পক্ষে তাদের সমাজ-জীবনকে আরো সুনিশ্চিতভাবে সনাক্ত করবার সুযোগ বাড়তো। কেননা, আদিম সাম্যসমাজেরও একটা সুদীর্ঘ ইতিহাস আছে—বহু-দশার মধ্য-স্তর থেকে শুরু করে বর্ষর-দশার মধ্য-স্তর পর্যন্ত বিস্তৃত সেই ইতিহাস। তেমনি, আধুনিক দাম্পত্য-জীবনের আগে পর্যন্ত যে-নরনারীসম্পর্ক তার মধ্যেও রূপান্তর ঘটেছে^{১০০}। তাই প্রাচীনকালের কোনো মানবদলের মধ্যে প্রচলিত নরনারী-সম্পর্কের স্পষ্টতর বর্ণনা পাওয়া গেলে তারই উপর নির্ভর করে অনুমান করবার সুযোগ থাকে, বর্ণিত মানবদল আদিম-সমাজের কোন পর্যায়ে বাস করতো^{১০১}। কিন্তু আমাদের দেশের প্রাচীন পুঁথিপত্র থেকে অতোখানি খুঁটিয়ে অনুমান করবার সুযোগ সত্যিই পাওয়া যায় না। তার কারণ, এই পুঁথিগুলির সংবাদদাতাদের উদ্দেশ্য প্রাচীন সমাজ সম্বন্ধে বৈজ্ঞানিক জ্ঞান সরবরাহ করা নয়, তার বদলে ঘৃণা ও বিদ্বেষ প্রচার। ফলে, তথ্যের দিক থেকে প্রায়ই তাঁদের বর্ণনা অস্পষ্ট ও অপরিপূর্ণ—মোটের উপর শুধু এইটুকুই বোঝা যায় যে, বর্ণিত মানুষগুলির মধ্যে এক-বিবাহ বা আধুনিক দাম্পত্য-সম্পর্কের পরিচয় নেই। আমাদের মূল যুক্তির পক্ষে অবশ্য আপাতত এই তথ্যটুকুই পর্যাপ্ত বলে স্বীকৃত হতে পারে। কেননা, এর থেকে যদিও অনুমান করা যায় না যে, বর্ণিত মানবদল প্রাগ্-বিভক্ত সমাজের ঠিক কোন পর্যায়ে বাস করতো তবুও একথা অনুমান করবার সুযোগ থাকে যে, তারা প্রাগ্-বিভক্ত সমাজের কোনো-এক স্তরে জীবন-যাপন করতো।

সুখের বিষয়, এ-ক্ষেত্রে মহাভারতের ওই বর্ণনার মধ্যেই আরো একটি সূক্ষ্ম ইঙ্গিত থেকে গিয়েছে। ইঙ্গিতটি হলো, বাহীকদের মধ্যে প্রচলিত উত্তরাধিকার-সূত্র : তন্মাত্তেবাং ভাগহরা ভাগিনেয়া ন সুনবঃ—তাদের মধ্যে পুত্রেরা ধনাধিকারী না হয়ে ভাগিনেয়রাই ধনাধিকারী হয়। এই উত্তরাধিকার-সূত্রকে ব্যাখ্যা করতে গিয়ে টীকাকার নীলকণ্ঠ কী রকম কাল্পনিক কথা বলছেন তার নমুনা আমরা আগেই দেখেছি (পৃ: ১৭৮)। এ-জাতীয় উদ্ভট কথা তিনি কল্পনা করেছেন, তার কারণ প্রাচীন সমাজ-সংক্রান্ত সাধারণ তথ্যের উপর নির্ভর না করেই তিনি এই উত্তরাধিকার সূত্রটিকে ব্যাখ্যা করবার চেষ্টা করেছেন। অথচ, প্রাচীন সমাজ-সংক্রান্ত তথ্যের দিক থেকে এই উত্তরাধিকার-সূত্রে মাতৃ-প্রধান সমাজের চিহ্ন থেকে গিয়েছে। আজো আমাদের দেশের মাতৃপ্রধান অঞ্চলগুলিতে^{১০২} এ-জাতীয় উত্তরাধিকার ব্যবস্থা টিকে থাকতে দেখা যায়। পূর্ণাঙ্গ মাতৃ-প্রধান-সমাজে উত্তরাধিকার-সূত্র ছিলো মায়ের দিক থেকে মেয়ের দিকে। এই ব্যবস্থারই কিছুটা রূপবদল হয়ে মামার দিক^{১০৩} থেকে ভাগনের দিকে উত্তরাধিকারসূত্র

প্রবর্তিত হলো। তারপর, শেষ পর্যন্ত মাতৃ-প্রধান সমাজ সম্পূর্ণভাবে ভেঙে যাবার পর, যখন পূর্ণ পিতৃ-প্রধানসমাজ দেখা দিলো তখন উত্তরাধিকারসূত্র হলো পিতা থেকে পুত্রের দিকে। মাতুল থেকে ভাগিনেয়র দিকে উত্তরাধিকারসূত্র যতোদিন বর্তমান ততোদিন পর্যন্ত সমাজ-সংগঠনে মাতৃ-প্রাধান্যের লক্ষণ রয়েছে বলে অনুমান করা যায়। মাতৃ-প্রধান সমাজ ঠিক কী ও কেন—এ-প্রশ্ন নিয়ে একটু পরেই দীর্ঘতর আলোচনা তোলা যাবে। আপাতত এ-বিষয়ে অধ্যাপক জর্জ টমসনের’’ নিম্নোক্ত সিদ্ধান্ত আমাদের মূল যুক্তির পক্ষে প্রাসঙ্গিক হবে :

...the social dominance of the female sex tend to go with the survival of common ownership.

অর্থাৎ, নারীজাতির সামাজিক প্রতিপত্তির সঙ্গে যৌথ-সম্পত্তির যোগাযোগ আছে।

মহাভারত-বর্ণিত ওই উত্তরাধিকার-সূত্রে যদি নারীজাতির সামাজিক প্রতিপত্তির স্বাক্ষর,—বা অন্তত স্পষ্ট স্মারক,—থাকে তাহলে তারই মধ্যে যৌথ-জীবনের ইঙ্গিত থেকে গিয়েছে একথা অনুমান করবার অবকাশ আছে না কি ?

আমাদের মূল যুক্তির পক্ষে এই যৌথ-জীবনের ইঙ্গিতটিই সবচেয়ে গুরুত্বপূর্ণ। তাই, গণ-সংক্রান্ত আরো কয়েকটি শব্দের মধ্যে যেখানে ওই যৌথ-জীবনের ইঙ্গিতটি স্পষ্ট সেই শব্দগুলির উল্লেখ এখানে প্রাসঙ্গিক হবে। গণজব্য’’ বলতে বোঝায়, সাধারণের জব্য—যে-জব্যের স্বামী অনেকে এবং একত্রিতভাবে। গণচক্র’’ বলতে বোঝায় একত্র ভোজন। গণায়’’ বলতে বোঝায় বহুস্বামীক অন্ন—যাতে অনেকের সম্ব আছে। অবশ্যই, মনু যে-হেতু গণজীবনকে সুনজরে দেখেননি সেই হেতুই তাঁর কাছে এই গণায় নিম্ননীয়’’ : গণায় গণিকায় লোকেভ্যঃ পরিকৃত্ততি—গণায় ও গণিকায় ভোজন করলে তপস্বাসিদ্ধ স্বর্গাদিলোক থেকে বিচ্যুত হতে হয়। ভ্রাতৃবর্গ অথবা বহুবর্গের অন্তর্গত মরুৎস্তোম নামের যজ্ঞকে কাত্যায়নের শ্রোতসূত্রে গণযজ্ঞ’’ বলা হয়েছে। গণযজ্ঞ শব্দের তাৎপর্য ইতিপূর্বেই উল্লেখ করা হয়েছে। এই জাতীয় শব্দগুলির মধ্যে থেকে গণ-এর যৌথজীবন-বাচকতাই কুটে ওঠে।

ব্রাত্য মানে কি ?

বলাই বাহুল্য, পুরোনো পুঁথিপত্রে গণ-সংক্রান্ত যে-অজস্র তথ্য পাওয়া যায় তার পূর্ণাঙ্গ বিশ্লেষণ আমাদের পক্ষে বর্তমানে সম্ভব হবে না—বিশেষ করে এই কারণে নয় যে তাহলে আমাদের মূল যুক্তি থেকে বহুদূরে বিক্ষিপ্ত হবার ভয় থাকে। তাই এখানে আমরা আমাদের মূল যুক্তির দিকে নজর রেখেই গণ সম্বন্ধে আরো কিছু নির্বাচিত তথ্যের আলোচনা করবো। আমাদের মূল যুক্তি হলো, গণ বলতে প্রাক-বিভক্ত যৌথ-সমাজকে বোঝানো হয়েছে। পৃথিবীর অস্ফাট সমস্ত মানবদলের মতোই বৈদিক মানুষেরাও এককালে এই প্রাক-বিভক্ত যৌথ-সমাজেই জীবন যাপন করতেন। তাই তাঁদের সাহিত্যের প্রাচীনতর পর্যায়গুলিতে গণ বা গণপতি সম্বন্ধে ঘৃণার ভাব নেই। কিন্তু উত্তরকালে রাষ্ট্রশক্তির মুখপাত্ররা বৈদিক ঐতিহ্যের গরিমা দাবি করলেও গণ-সমাজকে—এবং অতএব গণপতিকেও—ঘৃণার চোখেই দেখতে শিখেছিলেন : মানব-গৃহসূত্র বা যাজ্ঞবল্ক্যস্মৃতিতে গণপতি বা বিনায়কের বিরুদ্ধে যে-বিবোধগার তার সঙ্গে মহাভারতের সংবাদদাতাদের মুখে বাহীক-প্রমুখদের সম্বন্ধে ওই তীব্র ঘৃণার সম্পর্ক রয়েছে। ভারতবর্ষের জমিতে যে এইরকম ঘটনা ঘটেছে তার কারণ, ভারতবর্ষ এতোটুকু দেশ নয় এবং এখানে পুরো দেশ জুড়ে একই তালে সবমানুষের সমাজজীবনে সমান পরিবর্তন দেখা দেয়নি। তাই এদেশে রাষ্ট্রশক্তির পাশাপাশিই টিকে থেকেছে আদিম সাম্যসমাজ।

গণেশকে অনুসরণ করে গণসমাজ-সংক্রান্ত আমরা যে-ইতিহাসটার ইঙ্গিত পাই তারই অমূরূপ ইতিহাস পাওয়া যায় ব্রাত্য শব্দটির তাৎপর্য বিচার করলে। উত্তরযুগে যারা বৈদিক ঐতিহ্যের বাহক বলে নিজেদের পরিচয় দেবার চেষ্টা করলেন, তাঁদের মধ্যে শুধুই যে গণ বা গণপতির বিরুদ্ধে বিদ্বেষের ভাব ফুটে উঠলো তাই নয়, ব্রাত্য সম্বন্ধেও। তেমনি বৈদিক সাহিত্যের প্রাচীনতর পর্যায়ে শুধুই গণ বা গণপতির গৌরবোজ্জ্বল চিত্র নয়, ব্রাত্যেরও। এবং ব্রাত্যের এই ইতিহাসটিকে বিশ্লেষণ করার বিশেষ প্রয়োজন আছে ; কেননা, আধুনিক পণ্ডিতমহলে ব্রাত্য শব্দটি নিয়ে নানা রকম ভুল ধারণার প্রচলন দেখা যায়।

বাহীকদের বর্ণনায় মহাভারতের যে-অংশের তর্জমা উদ্ধৃত করেছি তাতে রয়েছে, ‘দেবগণ সেই ব্রতবিহীন চুরাচারদিগের অন্ন ভোজন করেন না’। প্রশ্ন হলো, ব্রতবিহীন শব্দটি এলো কোথা থেকে ? মূল আছে, ব্রাত্যানাম দাস-মীয়ানাম অন্নম দেবাঃ ন ভুঞ্জতে ১১০। স্পষ্টই, ওই ব্রাত্যানাম শব্দটিকে ব্রতবিহীন বলে তর্জমা করা হয়েছে। এ-বিষয়ে সন্দেহ নেই যে, আধুনিক কালে ব্রাত্য শব্দটির ওই রকমই একটা অর্থ করবার চেষ্টা করা হয়। এবং এ-চেষ্টা অকারণ

বা অমূলক নয়। কেননা, মম্বু, বোধায়ন^{১১} প্রমুখেরা ত্রাত্য শব্দের অর্থ করেছেন সাবিত্রীপতিত। মম্বু^{১২} বলছেন, সাবিত্রীপতিতা ত্রাত্যা ভবন্ত্যর্থ্যবিগর্হিতাঃ— ঠিক বয়সে ব্রাহ্মণ, ক্ষত্রিয় ও বৈশ্যের সন্তানদের উপনয়ন না হলে তারা আর্ধবিগর্হিত হয়, তাদেরই ত্রাত্য বলে। অতএব, মম্বুর মত অনুসরণ করে বলা হয়েছে^{১৩} “সাবিত্রীপতিত উপনয়নাদি সংস্কারবিহীন ব্যক্তিই ত্রাত্য নামে অভিহিত। ত্রাত্যের যজ্ঞাদি বেদবিহিত ক্রিয়ায় অধিকার নাই—ত্রাত্য ব্যবহারযোগ্যও নহে, ইহাই এক শ্রেণীর শাস্ত্রসম্মত সিদ্ধান্ত।” এই রকমই অর্থের উপর নির্ভর করে আধুনিক পণ্ডিতেরা^{১৪} ত্রাত্য বলতে “ব্রত থেকে পতিত” অর্থ করেছেন। “কিন্তু”, মহামহোপাধ্যায় হরপ্রসাদ শাস্ত্রী^{১৫} দেখাচ্ছেন, “ব্রত হইতে পতিত এইরূপ অর্থে ব্রত শব্দের উত্তর কোন রূপ তদ্ধিত প্রত্যয় করিয়া ত্রাত্য শব্দ নিষ্পন্ন হইতে পারে তাহার সূত্র পাপিনির ব্যাকরণে নাই।” শাস্ত্রী মহাশয় শুধু এইটুকু কথাই বললেন, কিন্তু পাপিনির ব্যাকরণে এই ত্রাত্য শব্দের নিষ্পত্তি ঠিক কী ভাবে করা হয়েছে তার উল্লেখ তিনি করলেন না। সেইদিক থেকে দেখা যায়, ত্রাত্য শব্দের নিষ্পত্তি ব্রত শব্দ থেকে নয়। কেননা, পাপিনি বলছেন^{১৬}, ব্রাত শব্দের উত্তর স্বার্থে ঞ্চ প্রত্যয় করে ত্রাত্য শব্দ নিষ্পন্ন হয়। তাই, ব্রাত এবং ত্রাত্য।

যদি ব্রাত শব্দের উত্তর স্বার্থে ঞ্চ প্রত্যয় করে ত্রাত্য শব্দ নিষ্পন্ন হয়ে থাকে তাহলে নিশ্চয়ই ত্রাত্য বলতে ব্রতহীন অর্থ করবার অবকাশ থাকে না। আমরা আগেই দেখেছি, মহামহোপাধ্যায় পি. ভি. কানে কাত্যায়নের শ্রৌতসূত্রের নজির দেখিয়ে বলছেন, গণ পুণ ব্রাত শ্রেণী প্রভৃতি শব্দগুলির একই অর্থ। অর্থটা হলো, সমূহ। পাপিনির ভাষ্যকারদের মধ্যেও ব্রাত শব্দের তাৎপৰ্য-নির্ণয় প্রসঙ্গে দলবাচক শব্দের উপরই ঝোঁকটা সবচেয়ে বেশি। এবং এই ব্যাকরণশাস্ত্রের ঢের আগে, স্বধেদে^{১৭}, গণ ও ব্রাত শব্দ সমানার্থে,—বা অন্তত প্রায়-সমানার্থে,—ব্যবহৃত হয়েছে :

যো বঃ সেনানী মহতঃ গণস্ত
রাজা ব্রাতস্ত প্রথমঃ বভূব ।
তুং কুণোমি ন ধনা কুণয়ি
দশাহং প্রোচীতখতং বসামি ॥

অর্থাৎ (খুব সস্তব অক্ষর ঘুটিগুলিকে উদ্ভেদ করে বলা হচ্ছে।) মহৎ গণের মধ্যে
বিনি সেনানী (নায়ক), ব্রাতের মধ্যে বিনি প্রথম রাজা, আমি তাঁকে প্রণাম করি।
দশ-আঙুল তুলে আমি দেখাচ্ছি, আমি কোনো ধন গোপন করছি না; আমি
কৃত্য (কাজ) কথা বলছি।

বলাই বাহুল্য, এই কবিতার অর্থ অনেকাংশে হুবোধ্য; পরবর্তী পরিচ্ছেদে

এর আলোচনার ফেরবার চেষ্টা করবো। বর্তমানে আমাদের যুক্তির পক্ষে শুধু এইটুকুই প্রাসঙ্গিক যে, এখানে গণ ও ত্রাত শব্দ প্রায় একই অর্থে ব্যবহৃত হয়েছে। তাই ভাঙে। সাধারণ বলছেন, গণত্রাতয়োরনো ভেদঃ—গণ এবং ত্রাত-র মধ্যে বড়ো একটা তফাত নেই।

ত্রাত এবং ত্রাত্যঃ। গণত্রাতয়োরনো ভেদঃ। অথচ মনু প্রমুখের রচনায় এই ত্রাত্যই পতিতসূচক হয়ে দাঁড়ালো। তার কারণ কি এই নয় যে, উত্তরযুগে মনু প্রমুখের মতো শ্রেণীশাসনের প্রচারকেরা গণসমাজকে যুগার চোখে দেখতে শুরু করলেন? অথচ, যে-বৈদিক ঐতিহ্যের গরিমায় তাঁরা নিজেরা অতোখানি আত্মপ্রসাদ পেতেন সেই বৈদিক সাহিত্যেই ত্রাত্য সম্বন্ধে মনোভাবটা একেবারে বিপরীত। আর যদি তাই হয় তাহলে কি অহুমান করবার অবকাশ থাকে না যে, বৈদিক সাহিত্য সমাজ-বিকাশের যে-স্তরের স্মৃতি বহন করছে সে-স্তরে শ্রেণীবিভাগ দেখা দেয়নি?

অথর্ববেদের পঞ্চদশ কাণ্ডটি কেবল ত্রাত্য মহিমাতে পরিপূর্ণ। ত্রাত্য বৈদিক-কার্বে অধিকারী, ত্রাত্য মহামুভব, ত্রাত্য দেবপ্রিয়, ত্রাত্য ব্রাহ্মণ ক্ষত্রিয় প্রভৃতির পুত্র্য, অধিক কথা কি, ত্রাত্য স্বয়ং দেবাধিদেব। ত্রাত্য যেখানে গমন করেন, বিশ্বজগৎ ও বিশ্বদেবগণও সেইখানে তাঁহার অহুগমন করেন। তিনি যেখানে অবস্থান করেন, বিশ্বদেবগণ সেই স্থানে অবস্থান করেন, তিনি তথা হইতে গমন করিলে তাঁহারাও তাঁহার সঙ্গে সঙ্গে গমন করেন। স্তত্রাত্য তিনি যখন যেখানে গমন করেন, তখন যেন রাজার জায় গমন করিয়া থাকেন।

সমগ্র পঞ্চদশ কাণ্ডেই এইরূপ কেবল ত্রাত্যমহিমা দেখিতে পাওয়া যায়। অথর্ব-বেদের পঞ্চদশ কাণ্ডেও ত্রাত্য বাচ্যবিষয়ে ধর্মসংহিতোক্ত ত্রাত্য হইতে সম্যক স্বতন্ত্র। এই ত্রাত্যসকল বৈদিক পুরুষসূক্তের পুরুষ এবং পৌরাণিকগণের বিরাট পুরুষ বলিয়াই ধর্তব্য।^{১১১}

অগত্যা, ভাষ্যরচনার সময় সায়ণাচার্যকে বলতে হচ্ছে যে, অথর্ববেদের এই বর্ণনা সমস্ত ত্রাত্যের উপরই নির্বিচারে প্রযোজ্য নয়—তার বদলে এই বর্ণনা ত্রাত্যদের মধ্যে শুধুমাত্র সাধু ও শক্তিশালীদের উপরই প্রযোজ্য^{১১২}। সায়ণের এই ব্যাখ্যা যে কৃত্রিম তা আধুনিক পণ্ডিতের চোখ এড়িয়ে যায়নি^{১১৩}। কিন্তু এ-বিষয়েও কোনো সন্দেহ নেই যে, উত্তরযুগে ত্রাত্য শব্দের যে-পরিণতি দাঁড়িয়েছে তার সঙ্গে সঙ্গতি রেখে প্রাচীন যুগের রচনার ভাষ্য করতে হলে এই জাতীয় কৃত্রিম উক্তি না করে উপায় নেই। আধুনিক পণ্ডিত^{১১৪} বলছেন :

কী প্রকারে ত্রাত্য শব্দের এইরূপ অর্থাবনতি সংগঠিত হইল, পরব্রহ্মের বাচক

শব্দটি কী প্রকারে মানবসমাজের অসম্মানিত জনের অর্থবোধক রূপে ব্যবহৃত হইল, তাহারও অল্পসন্ধান প্রয়োজন।

আমাদের মন্তব্য হলো, যতোদিন না সমাজ-বিজ্ঞানের দিক থেকে এই অল্পসন্ধান করা হবে ততোদিন পর্যন্ত সমস্যাটির প্রকৃত সমাধান সুদূরপরাহত হয়ে থাকবে।

রাষ্ট্রশক্তির আবির্ভাব

সমাজ-বিজ্ঞান অনুসারে, ওই প্রাগ্-বিভক্ত গণসমাজের ধ্বংসস্তূপের উপরই রাষ্ট্রশক্তির আবির্ভাব হয়েছে। কিন্তু এ-বিষয়ে আমাদের দেশের প্রাচীন পুঁথিপত্রের মধ্যে কোনো ইঙ্গিত পাওয়া যায় কি? যায়। কেবল মনে রাখতে হবে, প্রাচীন পুঁথিপত্রের এই নজিরগুলিকে ঠিকমতো বুঝতে হলে মানবসমাজের ক্রমবিকাশ-সংক্রান্ত যে-তথ্যকে সাধারণ সত্য হিসাবে জানতে পারা গিয়েছে তারই আলোয় বোঝবার চেষ্টা করতে হবে।

মহাভারতের^{১০৮} একজায়গায় ভীষ্ম বলছেন :

সর্বপ্রথমে পৃথিবীতে রাজ্য, রাজা, দণ্ড ও দণ্ডার্থ ব্যক্তি কিছুই ছিল না। মানুষেরা একমাত্র ধর্ম অবলম্বন পূর্বক পরস্পরকে রক্ষা করিত। মানবগণ এইরূপে কিছুদিন কালযাপন করিয়া পরিশেষে পরস্পরের রক্ষণাবেক্ষণ নিত্যন্ত কষ্টকর বোধ করিতে লাগিল। ঐ সময়ে মোহ তাহাদিগের মনোমন্দিরে প্রবিষ্ট হইল। মোহের আবির্ভাব বশতঃ ক্রমশঃ জ্ঞান ও ধর্মের লোপ হইতে লাগিল এবং মানবগণ ক্রমে ক্রমে লোভপরতন্ত্র, পরধনগ্রহণতৎপর, কাঞ্চপরায়ণ, বিষয়াসক্ত ও কার্য্যাকাব্য্য-বিবেকশূন্য হইয়া উঠিল।

ভীষ্ম বলে চলেছেন^{১০৯}, এই অবস্থার হাত থেকে মানুষকে মুক্তি দেবার জগ্নো সৃষ্টি হলো রাজা, রাজধর্ম, রাষ্ট্রনীতি, ইত্যাদি।

তার মানে, প্রাগ্-বিভক্ত সাম্য-সম্পর্কের ধ্বংসস্তূপেরই ওপর যে রাষ্ট্র-যন্ত্র দেখা দিয়েছে এ-কথা ভীষ্মের উক্তিতে একটুও অস্পষ্ট নয়। অবশ্যই, এখানে তিনি এমন কথা নিশ্চয়ই বলছেন না যে, ওই প্রাগ্-রাষ্ট্র সমাজ-সংগঠনেরই নাম হলো গণ। কিন্তু ১০৭ অধ্যায়ে গণ-সংগঠন কেমন করে ধ্বংস হয় তার বর্ণনা করতে গিয়ে তিনি যেহেতু একই কারণের উল্লেখ করছেন, সেই হেতু অল্পমানের অবকাশ থাকে বই কি যে, ৫৭ অধ্যায়ের ওই প্রাগ্-রাষ্ট্র

সংগঠনের নামই গণ-সংগঠন। দুঃখের বিষয় ১০৭ অধ্যায়টির তর্জমা কালীপ্রসন্ন সিংহের সংস্করণে প্রায় একেবারেই মূল্যহীন। গণ শব্দের বদলে খুর শব্দ ব্যবহার করে সেখানে মৌলিক ভ্রান্তির সৃষ্টি করা হয়েছে। ভীষ্ম বলছেনঃ :

গণানাং কুলানাং রাজ্ঞাং ভরতসপ্তম।
বৈরসন্দীপনা বেতো লোভামবৌ নরাধিপ।
লোভমেবো হি বৃণুতে ততোইমর্মমন্তরম্।
তো ক্ষয়ব্যয়সংযুক্তাবজ্রোচ্চ বিনাশিনো।

ইত্যাদি, ইত্যাদি।

অবশ্যই, এখানে ভীষ্মের সামনে সমস্যাটা একটু অল্প রকমের : উদীয়মান রাষ্ট্রশক্তির পক্ষে আশপাশের গণ-সম্পদগুলিকে কীভাবে তাঁবে রাখা যায় তাঁরই সমস্যা। তাই গণের মধ্যে ভেদসৃষ্টির কৌশল নিয়ে আলোচনাও। কিন্তু, এ-আলোচনা কোটিল্যের অর্থশাস্ত্রে অনেক ধারালো আর নির্লজ্জও। তাই, কোটিল্য-প্রসঙ্গেই সে-কথা তোলা যাবে।

আপাতত যে আলোচনা হচ্ছিলো : প্রাগ্-বিভক্ত সমাজের ধ্বংসস্তূপের উপরই কীভাবে রাষ্ট্রশক্তি দেখা দিলো তার স্মৃতি, যে শুধুই মহাভারতের মধ্যে পাওয়া যাচ্ছে তাই নয়, বৌদ্ধ সাহিত্যেও এর নজির রয়েছে। নমুনা, মহাবল্লভ অবদান। বরং, মহাভারতের চেয়ে এখানের বর্ণনাটি অনেক বেশি চিত্তাকর্ষক ; কেননা, বাস্তবনিষ্ঠ। মহাভারতে শুধুমাত্র লোভ, ব্যক্তিগত সম্পত্তি ইত্যাদির উল্লেখ করা হয়েছে ; কিন্তু মহাবল্লভ অবদান দেখাচ্ছে যে, সবকিছুর মূলে আসল কারণ হলো উৎপাদন-পদ্ধতির উন্নতি। কৃষি ব্যবস্থা শেখবার পর দরকার পড়লো দলের সবাইকার মধ্যে জমি আলাদা-আলাদাভাবে বিলি করে দেবার ব্যবস্থা। আর শেষ পর্যন্ত এই ব্যক্তিগত সম্পত্তি নিয়ে নানান সমস্যা সমাধানের জন্তেই রাষ্ট্রশক্তির উদ্ভব। অবশ্যই, মহাবল্লভ অবদানের ভাষাটা পুরাণ-ধ্বংস, তবুও কিন্তু অস্পষ্ট নয়। সেই ভাষায় বর্ণনাটি কী রকমের তাই দেখা যাক।

আগেকার যৌথ-জীবন কী রকম ছিলো ? মহাবল্লভ অবদানেঃঃঃ বলা হচ্ছে, “স্থানবাসে থাকিয়া তাঁহারা ঐতিভক্ষণ করিয়া জীবনযাত্রা নির্বাহ করেন। তাঁহারা যাহা করেন সকলই ধর্ম।” কিন্তু চাষবাসের কায়দাকাছুন শেখবার পর, দলের মধ্যে জমি বিলি হবার পর, দেখা দিলো চুরি, মিথ্যে কথা, মারামারি কাটাকাটি। “তখন সকলে মিলিয়া পরামর্শ করিতে লাগিল : আইস, আমরা একজন বলবান বুদ্ধিমান, সকলের মন যোগাইয়া চলে,—

এমন লোককে আমাদের ক্ষেত রাখিবার জন্ত নিযুক্ত করি। তাহাকে আমরা সকলে কসলের অংশ দিব। সে অপরাধের দণ্ড দিবে, ভালো লোককে রক্ষা করিবে আর আমাদের ভাগমতো কসল দেওয়াইয়া দিবে। তাহার একজন লোক বাছিয়া লইল। তাহাকে তাহার কসলের ছয়ভাগের এক ভাগ দিতে রাজী হইল।...এইরূপে তেজোময় জীব অনন্ত আকাশে ঘুরিয়া বেড়াইতে বেড়াইতে ক্রমে লোভে পড়িয়া মাটিতে মাটি হইয়া গেলো। শেষে তাহাদের ক্ষেত আগলাইবার জন্ত একজন ক্ষেতওয়ালার দরকার হইল। সেই ক্ষেতওয়ালাই রাজা, কসলের ছয় ভাগের এক ভাগই তাহার মাহিনা”^{১৩২}।

এইখানে অবশ্যই অনেকগুলি কথা মনে রাখতে হবে। প্রথমত, বৌদ্ধ ঐতিহ্যে গণতন্ত্রের প্রভাব অনেক প্রবল, তাই রাজাকে যে-চোখে দেখা হয়েছে তারও বৈশিষ্ট্য আছে। দ্বিতীয়ত, মহাবল্লভ অবদানের বর্ণনাটাই পুরাণ-বৈশা, তায় উদ্ধৃতিটা মহামহোপাধ্যায় হরপ্রসাদ শাস্ত্রী মশায়ের লেখা থেকে, যিনি কিনা ঘরোয়া গল্পের ঢং-এ মহাবল্লভ অবদানের কথাটা নতুন করে বলছেন। কিন্তু আমাদের উদ্দেশ্য তো আর এই উপাখ্যান থেকে সমাজ-বিজ্ঞানে হাতেখড়ি নয়। তার বদলে শুধু এইটুকুই দেখা যে, সমাজ-বিজ্ঞানের একটি মূল সিদ্ধান্ত হিসেবে এক্সেল্‌স ও মর্গান যে দেখাচ্ছেন প্রাগ্-বিভক্ত সমাজের ধ্বংসস্তূপের উপরই দেখা দিয়েছে রাষ্ট্রশক্তি, প্রাচীনদের লেখা ঠিকমতো বুঝতে পারলে এই সিদ্ধান্তের সমর্থন খুঁজে পাওয়া কঠিন নয়।

জয়সওয়াল প্রমুখ পণ্ডিতেরা নিশ্চয়ই তর্ক করে বলবেন, মহাভারত কিংবা মহাবল্লভ অবদানে যে রাষ্ট্রব্যবস্থার জন্মকথা বর্ণিত হচ্ছে তা রাজতন্ত্র। তাই উদ্ধৃতিগুলি এখানে অবাস্তব। কেননা, রাজতন্ত্রের জন্মবৃত্তান্ত মোটের ওপর এই রকম, একথা মানলেও উদ্ধৃতির বর্ণনাকে রাষ্ট্রমাত্রের জন্মবৃত্তান্ত বলে ব্যাখ্যা করবার চেষ্টা চলবে না। অপরপক্ষে, ওঁরা বলবেন, গণ বলে সংগঠনের মধ্যে যদি সাধারণতান্ত্রিক রাষ্ট্রব্যবস্থার পরিচয় পাওয়া যায় তাহলে এই গণকে রাষ্ট্রব্যবস্থা বলে স্বীকার করবার সুযোগ কোথায়? কিন্তু প্রশ্ন নিশ্চয়ই উঠবে : গণ-এর মধ্যে সাধারণতান্ত্রিক রাষ্ট্রের লক্ষণ কোথায়? উত্তরে, ওঁদের রচনা থেকে যেটা কিনা একমাত্র যুক্তি হিসেবে উদ্ধার করতে সমর্থ হইবে, সেটা হলো গণ-এর মধ্যে নিখুঁত গণতন্ত্রের আয়োজন। এইটাই হলো ওঁদের তরফের আসল কথা আর এইখানেই ওঁদের দৃষ্টিভঙ্গির আসল সংকীর্ণতাও। কেননা, ওঁদের মূল কথা হলো, গণকে কোনো-না-কোনো রকমের রাষ্ট্রব্যবস্থা হতেই হবে, তাই এ রাষ্ট্র যদি রাজতন্ত্র না হয়, যদি এর মধ্যে পাওয়া যায় গণতন্ত্রের পরিচয়, তাহলে একে সাধারণতান্ত্রিক রাষ্ট্র ছাড়া আর কী বলা সম্ভব? অথচ, সমাজ-বিজ্ঞান অনুসারে, রাষ্ট্রব্যবস্থার

আবির্ভাব হবার আগে পর্বস্তু যে সাম্যসমাজ তার শাসন ব্যবস্থায় গণতন্ত্রের আয়োজন একেবারে বোঝা আনাই। তাই, গণতন্ত্র অতএব সাধারণতাত্ত্বিক রাষ্ট্র—এমনতরো কথা যুক্তি বিজ্ঞানসম্মত নয়। অবশ্যই, তাই বলে, গণতন্ত্র অতএব প্রাগ্-বিভক্ত সমাজ—এমনতরো পাণ্টা যুক্তিও নিশ্চয়ই সমর্থনযোগ্য নয়। আর আমাদের যুক্তি তা নয়ও। গণ বলতে যে প্রাগ্-বিভক্ত ট্রাইব্যাল সমাজই বুঝতে হবে তার অস্বাস্ত্য প্রমাণ হলো গণের ওই যৌন-সম্পর্ক আর যৌথ-চেতনা।

সিদ্ধান্তাত্মক কথা : গণ-সমাজ থেকে রাষ্ট্রের উৎপত্তি

তাহলে প্রাচীনদের স্মৃতি থেকে এ-কথা একেবারে মুছে যায়নি যে, এক আদিম অবিভক্ত সমাজের ধ্বংসকালের উপরেই রাষ্ট্রশক্তির আবির্ভাব ঘটেছিলো। সেই আদিম সমাজে শাসক-শাসিতে প্রভেদ নেই; রাজা নেই, প্রজা নেই; লোভ নেই, অর্থ নেই—মানুষের সঙ্গে মানুষের শুধু শ্রীতির সম্পর্ক। আমাদের বক্তব্য হলো, এদেশে আদিম সমাজের রূপটি ঠিক কী রকম ছিলো এবং কী ভাবে সে-সমাজ ধ্বংস হয়ে আবির্ভাব হলো রাষ্ট্রশক্তির—এ-বিষয়ে মৌলিক গবেষণার অবকাশ রয়েছে, ভারততত্ত্বে যারা সুপণ্ডিত তাঁদের দৃষ্টি এই সমস্তার দিকে আকৃষ্ট হওয়া প্রয়োজন। গণপতির পদানুসরণ করে আমরা এই ইতিহাসের বহিঃরেখার আভাস পেলাম এবং সাধারণভাবে কয়েকটি কথা মানতে বাধ্য হলাম। প্রথমত, আমাদের প্রাচীন পুঁথিপত্রে এই প্রাগ্-বিভক্ত প্রাচীন সমাজের উল্লেখ রয়েছে—গণ, ব্রাত, সংঘ, পুণ, শ্রেণী প্রভৃতি নানান নামে প্রাচীনরা এই সমাজকে অভিহিত করতে চেয়েছেন। এই আদিম সাম্যসমাজে অবশ্যই বোঝা আনা গণতন্ত্রের আয়োজন; হুঃখের বিষয় আধুনিক ঐতিহাসিকেরা ওই গণতন্ত্রের লক্ষণ থেকেই আদিম সমাজকে প্রজাতাত্ত্বিক রাষ্ট্র বলে সনাক্ত করতে চেয়েছেন। দ্বিতীয়ত, পুরো ভারতবর্ষ জুড়ে সর্বত্রই এক সঙ্গে এই আদিম সমাজ ভেঙে রাষ্ট্রশক্তির আবির্ভাব ঘটেনি। আজো, ভারত বর্ষের অনাচে-কানাচে ওই জাতীয় আদিম সমাজ টিকে রয়েছে : সীওতাল বিদ্রোহের বর্ণনাদাতা ইংরেজ লেখক^{১১০} সীওতালদের সম্বন্ধে বলেন, they are republicans and communists in politics—ওরা রাজনীতির ক্ষেত্রে প্রজাতন্ত্রবাদী ও সাম্যবাদী। উনবিংশ শতাব্দীতেই যদি ওই জাতীয় সমাজ দেশে টিকে থাকে (আজো আছে), তাহলে আজ থেকে প্রায় হাজার বছরকাল আগেকার ভারতবর্ষের রাজনৈতিক মানচিত্রে নিশ্চয়ই ওই

আদিম সমাজের—বা গণ-সমাজের—পরিচয় বেশি হবার কথা। অতএব, অনুমান করা যায়, প্রাচীন ভারতের এখানে-ওখানে রাষ্ট্রশক্তির আবির্ভাব হবার পর তারই আশে পাশে গণসমাজও থেকে গিয়েছিলো। গণপতির পদাঙ্ক অনুসরণ করেই আমরা দেখতে পেলাম, রাষ্ট্রশক্তির মুখপাত্ররা এই গণসমাজকে খুব সুনজরে দেখেননি। এই কারণেই, প্রাচীন আইনের পুঁথিতে গণপতি দেখা দিয়েছেন মূর্তিমান বিদ্ব বা বিদ্বরাজ হিসেবে।

অবশ্যই, গণপতির ইতিহাসে এর চেয়েও চিত্তাকর্ষক পর্যায় হলো ওই বিদ্বরাজের পক্ষে সিদ্ধিদাতায় পর্যবসিত হওয়া। এবং আমরা বলতে চাইছি, আধুনিক ঐতিহাসিকেরা যদিও গণপতির ইতিহাসের এই পর্যায়টির দিকে ভালো করে নজর দেননি তবুও এমন হওয়া অসম্ভব নয় যে, এই পর্যায়টিকে ভালো করে বিশ্লেষণ করলে পর ভারতীয় ইতিহাসের একটি বিখ্যাত রাষ্ট্রের আবির্ভাব কাহিনী উদ্ধার করা যাবে। অবশ্যই, ব্যক্তিগতভাবে আমার পক্ষে উক্ত বিশ্লেষণের যোগ্যতা নেই। কিন্তু দক্ষতর বিদ্বানদের দৃষ্টি আকর্ষণ করবার আশায় আমি এখানে কয়েকটি কথার অবতারণা করতে চাই।

প্রথমত, ঐতিহাসিক বিবর্তনের কয়েকটি মূল নিয়ম আছে। এ-কথা না মানলে ইতিহাসকে বিজ্ঞানের মর্যাদা দেওয়া দুষ্কর।*। কিন্তু এ-কথা মানতে হলে স্বীকার করতে হবে, অজ্ঞাত দেশের ইতিহাসের বেলায় যে-ভাবে রাষ্ট্র-শক্তির আবির্ভাব ঘটেছে আমাদের দেশের ইতিহাসের বেলাতেও সেইভাবেই রাষ্ট্রশক্তির আবির্ভাব হওয়াই স্বাভাবিক। তাই অজ্ঞাত কোনো দেশের বেলায় যদি কোনো সূত্র ধরে রাষ্ট্রশক্তির আবির্ভাব-কাহিনী নিয়ে সার্থক গবেষণা হয়ে থাকে তাহলে আমাদের দেশের পুরোনো ইতিহাসের বেলাতেও একই সূত্রে অগ্রসর হয়ে রাষ্ট্রের আবির্ভাব-কাহিনী উদ্ধার করা সম্ভব। কিন্তু যুগের বিষয় যদিও বিদেশের ক্ষেত্রে এ-বিষয়ে সত্যিই উচ্চাঙ্গের গবেষণা হয়েছে তবুও এখনো আমাদের ঐতিহাসিকদের মধ্যে অল্পরূপ পথে অগ্রসর হবার উৎসাহ দেখা দেয়নি।

অথচ, আমাদের দেশের প্রাচীন পুঁথিপত্রেরই এমন ইঙ্গিত রয়েছে যেগুলিকে বিশ্লেষণ করলে অল্পরূপ পথে অগ্রসর হবার সুযোগ পাওয়া যায়। প্রথমে এইরকমেরই কিছু ইঙ্গিতের উল্লেখ করবো এবং তারপর আলোচনা করবো বিদ্বরাজ থেকে সিদ্ধিদাতায় পর্যবসিত হবার পেছনে রাষ্ট্রশক্তির আবির্ভাব-কাহিনী সংক্রান্ত কী তথ্য পাওয়া যায়।

ধরা যাক মৌর্য রাষ্ট্রের কথা। এ-রাষ্ট্রের উৎপত্তি কী করে হলো? সাধারণত আমরা এ-বিষয়ে মূরা-নারী দাসী পুত্রের কাহিনী নিয়েই সন্তুষ্ট থাকি। অথচ, আধুনিক গবেষণার আলোয় ইতিহাসের একটি সাধারণ নিয়ম

হিসেবে আমরা আজ এ-কথা মানতে বাধ্য যে, ট্রাইব্যাল-সমাজ ভেঙেই রাষ্ট্রের আবির্ভাব হয়। এই ট্রাইব্যাল-সমাজকে চেনবার একটি উপায় হলো, জন্তু-জানোয়ারের নাম থেকে সমাজের নাম-করণ। পদ্ধতি—অর্থাৎ, টোটোম-বিশ্বাস মূলক নাম। এই ছটি কথা মনে রাখলে মর্ষ-রাষ্ট্রের আবির্ভাব-ইতিহাস হিসেবে মূরা নান্নী দাসীর কাহিনী নিশ্চয়ই পর্যাপ্ত হবে না। কেননা, অপরপক্ষে অজ্ঞাত তথ্য রয়েছে, এবং সেই তথ্যগুলির তাৎপর্য ইতিহাস-বিজ্ঞানের দিক থেকে মূল্যবান। প্রথমত, আধুনিক ঐতিহাসিকেরা জানেন যে, মর্ষ অশোক তাঁর রাজ্যে ময়ূর-বধ নিষিদ্ধ করেছিলেন^{১০০}। এই ঘটনাটির তাৎপর্য ঠিক কী? এ-কি শুধুই অশোকের পক্ষে জীবে দয়ার পরিচয়? তা হতে পারতো, যদি রাজাজ্ঞায় নির্বিচারে সমস্ত রকম প্রাণীবধই নিষিদ্ধ হতো। কিন্তু নিষেধটা যেহেতু নির্দিষ্ট এক প্রাণী সম্বন্ধেই সেইহেতু অসম্ভব করবার সুযোগ থাকে যে এর পিছনে কোনো রকম টোটোম-বিশ্বাসের পরিচয় থাকতে পারে। কেননা, টোটোম বিশ্বাসের সঙ্গে টাবুর বা নিষেধাজ্ঞার যোগাযোগ রয়েছে। এই টাবু প্রধাণত দু-রকম। এক, বিবাহ সংক্রান্ত; দুই টোটোম-প্রাণীটির হত্যা ও আহার সাংক্রান্ত : হরিণ-দলের মানুষ হরিণদলের কাউকে বিয়ে করতে পারবে না, হরিণ-দলের মানুষ হরিণ-হত্যা করতে পারবে না। হরিণ-দলের মানুষ যে-কোনো রকম প্রাণী হত্যা করতে ও ভক্ষণ করতে পারে, কেবল হরিণ নয়। তাই, মর্ষ অশোকের রাজ্যে যদি নির্দিষ্টভাবে ময়ূর-বধ নিষিদ্ধ হয়ে থাকে তাহলে এই নিষেধাজ্ঞাকে ময়ূর-বধ সংক্রান্ত টাবুর স্মারক মনে করবার অবকাশ থাকে না কী? তার মানে কি এই নয় যে, মর্ষ রাজবংশের উৎপত্তি ময়ূর-টোটোম-যুক্ত কোনো ট্রাইব্যাল-সমাজ থেকে হওয়াই সম্ভবপর? এবং ঠিক এই ইঙ্গিতটিই পাওয়া যায় জৈন-পুঁথিতে^{১০১} :

চন্দ্রবজ্রশৃঙ্গোথিপি ব্যবর্জিত দিনে দিনে।

ময়ূর পোষক কুলোৎপলিনী বনলাসকঃ।

অর্থাৎ, শুণ্ড ছিদ্রযুক্ত তৃণমণ্ডপমধ্যে চন্দ্রস্থাপান করিয়া সন্তানপ্রসূত হয় বলিয়া তাহার নাম হইল চন্দ্রশৃঙ্গ। ইনি ময়ূরপোষক-কুলোৎপন্ন।

এইদিক থেকে ভেবে দেখলে মনে হয় ময়ূর-টোটোম-যুক্ত কোনো ট্রাইব্যাল-সমাজ থেকে মর্ষবংশের উৎপত্তি অসম্ভব নয়। কিন্তু হুংখের বিষয় আধুনিক ঐতিহাসিকেরা এখনো সূত্রটিকে অস্বীকার করে গবেষণায় আত্মনিয়োগ করেননি।

সিদ্ধিদাতা গণেশের বেলাতেও এই জাতীয় সূত্র থেকে গিয়েছে এবং দক্ষ ঐতিহাসিকদের পক্ষে সেই সূত্র অনুসরণ করে সেকালের ভারতবর্ষের আর একটি বিখ্যাত রাষ্ট্রশক্তির আবির্ভাব-কাহিনী উদ্ধার করা বোধ হয় অসম্ভব নয়। ওই সূত্রগুলি ঠিক কী? এই প্রশ্নের জবাব দেবার আগে প্রাচীন মিশরে রাষ্ট্রশক্তির আবির্ভাব-কাহিনী নিয়ে মরেট ও ডেভি^{১১} যে-সার্থক গবেষণা করেছেন তার কিছুটা উল্লেখ করবো। কেননা, আমাদের ধারণায় উক্ত বিদ্বানেরা যে-ভাবে অগ্রসর হয়েছেন গুপ্ত-রাষ্ট্রের আবির্ভাব প্রসঙ্গেও সেই পথে অগ্রসর হবার অবকাশ আছে।

মিশরের ইতিহাসে যিনি প্রথম একচ্ছত্র অধিপতি হয়ে বসলেন তাঁর নাম মেনেস। কিন্তু মেনেস-এর পক্ষে এই একচ্ছত্র অধিপতি হয়ে বসবার যে-বর্ণনা পাওয়া যায় তা ভারি অস্বস্তি ধরনের। বর্ণনাটি হলো : বাজপাখি গিলে খেলো বাকি সব জানোয়ার। মরেট ও ডেভির গবেষণা থেকে বোঝা যায়, এই বর্ণনাটি মেনেস-এর পক্ষে একচ্ছত্র অধিপতি হয়ে বসবার পক্ষে কেন সত্যিই এক নিখুঁত বর্ণনা। সূত্রটি হলো, মেনেস ছিলেন বাজপাখি-দলের প্রধান। বাজপাখি মানে তাই মেনেস-এর দলের টোটেম্-চিহ্ন। কিন্তু এই দলের নেতার পক্ষে অনেক বড়ো এলাকা জুড়ে রাষ্ট্রশক্তির অধিনায়ক হতে হলে অস্বাস্থ্য দলগুলিকে পরাস্ত করা প্রয়োজন। মেনেস-এর দলের পরিচয় যে-রকম বাজপাখি ভেমনি অস্বাস্থ্য দলের পরিচয়ও অস্বাস্থ্য জানোয়ার থেকেই। এখন, মরেট আর ডেভি দেখাচ্ছেন, মেনেস-এর পক্ষে একচ্ছত্র অধিপতি হয়ে বসবার ঠিক আগের যুগটিতে অঙ্কিত অনেক ছবি পাওয়া যাচ্ছে—এই ছবিগুলির বিষয়বস্তু হলো, নানান জানোয়ারের মধ্যে লড়াই চলেছে এবং সেই লড়াইতে জয় হয়ে চলেছে বাজপাখির। নানারকম টোটেম্-দলের মধ্যে যুদ্ধ এবং সেই যুদ্ধে বাজপাখি-টোটেম্-যুক্ত দলটির জয় আর কী ভাবে এঁকে বোঝানো যায়? চিত্রে মেনেস্-এর বিজয়কাহিনী সংক্রান্ত অস্বাস্থ্য যে-সব তথ্য পাওয়া যায় তাও এই টোটেম্-বিশ্বাসের দিক থেকেই বুঝতে পারা সম্ভব : কাঁসিকাঠে-ঝোলানো শব্দদের কথা আঁকা হয়েছে কয়েকটি জানোয়ারকে কাঁসিকাঠে ঝুলিয়ে দেওয়া হিসেবেই, কিংবা, বিজিত মানুষদের যেখানে শিরঃ-ছেদ আঁকা হয়েছে সেখানে যদিও মানুষদের চেহারা। মানুষ হিসেবেই আঁকা তবুও তারা কে-কোন দলের মানুষ তা বোঝাবার জন্যে হিরমন্ত সরসেহগুলির উপরই অস্ত্র-জানোয়ারের ছবি আঁকতে চিত্রকরেরা তুলে দাননি। তাই, বাজপাখি গিলে খেলো বাকি সব জানোয়ার,—এই বর্ণনার অর্থ হলো বাজপাখি দলের কাছে পরাজয় ঘটলো অস্বাস্থ্য দলের মানুষদের^{১২}।

এই প্রসঙ্গেই মনে রাখতে হবে, মরেট এবং ডেভি দেখাচ্ছেন, বিজয়ী

মেনেস-এর পক্ষে রাজা হবার কাহিনীই হলো বাজপাখি-টোট্টেমটির পক্ষে দেবতা হোরাস্ হয়ে যাওয়ার কাহিনীও। অর্থাৎ, রাষ্ট্রশক্তির আবির্ভাব ও দেবতার জন্ম স্বতন্ত্র কাহিনী নয়। টোট্টেম-সমাজে উপাস্ত-উপাসকে তফাত নেই, দলের প্রত্যেক মানুষের সঙ্গে টোট্টেমটির একাত্মতাব। তাই, এ-সমাজে আধুনিক অর্থে দেবতার বা আধুনিক অর্থে ধর্মভাবের কোনো অবকাশ নেই—কেননা, উপাস্ত-উপাসকে তফাত না থাকলে সে-অবকাশ সম্ভব নয়। যে-দলের টোট্টেম হলো সূর্যমুখী ফুল সে-দলের সবাই বলবে, আমরা হলাম সূর্যমুখী ফুল ; যে-দলের টোট্টেম হলো সাময় হরিণ সে-দলের সবাই বলবে, আমরা হলাম সাময় হরিণ। তাই, বাজপাখি যতোদিন একটি দলের টোট্টেম ততোদিন পর্যন্ত ওই দলের সকলের মনেই বাজপাখির সঙ্গে একাত্ম-চেতনা : তারা সবাই বাজপাখি, বাজপাখি তখনো তাদের কাছে উপাস্ত-দেবতার স্বাতন্ত্র্য পায়নি। কিন্তু সেই আদিম-সাম্যসমাজ ভেঙে যখন রাষ্ট্রশক্তির আবির্ভাব হলো তখন দলের ঐশ্বর্য এলো ব্যক্তিবিশেষের কবলে—মেনেস-এর কবলে। তেমনি অধ্যাত্ম-শক্তিও কেন্দ্রীভূত হলো একজায়গায়—বাজপাখি আর বাজপাখি রইলো না, দেবতা হয়ে গেলো, সে-দেবতার নাম হোরাস্। অবশ্যই, রাজা মেনেস ও দেবতা হোরাস্—হু'-এর মধ্যে অন্তরঙ্গ সম্পর্ক। তাই ছবিতে দেখা যায়, রাজার ধ্বজায় আঁকা হয়েছে বাজপাখি হোরাস্কে, দেখা যায় দেবতা হোরাস্ রাজার কাছে উপহার আনছে ক্রীতদাস। রাষ্ট্রশক্তির আবির্ভাবের সঙ্গে অধ্যাত্মশক্তির আবির্ভাবের এই যোগাযোগটির কথা মূল্যবান***।

মিশর-ইতিহাসের এই বিচিত্র ঘটনাটি থেকে আমাদের দেশের প্রাচীন-যুগের ইতিহাস সংক্রান্ত কোনো তথ্য অনুমান করবার অবকাশ আছে কি ? একটি টোট্টেমের পক্ষে দেবতায় পরিণত হওয়া নিশ্চয়ই আকস্মিক ঘটনা নয়, এবং তারই পাশাপাশি যদি কোনো রাষ্ট্রশক্তির আবির্ভাব হতে দেখা যায় তাহলে নিশ্চয়ই অনুমান করবার সুযোগ থাকে যে, টোট্টেমটির পক্ষে এই দেবত্বপ্রাপ্তি এবং ওই রাষ্ট্রশক্তির আবির্ভাব সম্পর্কহীন ঘটনা নয়—যে-ট্রাইব্যাল সমাজ ভেঙে এই রাষ্ট্রের উদয় হলো দেবত্বপ্রাপ্তির পূর্বে টোট্টেমটিও সেই ট্রাইব্যাল সমাজেরই পরিচায়ক ছিলো। আমাদের এই অনুমান আরো জোরালো হবে যদি দেখা যায় নবোদিত রাষ্ট্রশক্তি নবজাত ওই দেবতারি রাহস্যপ্রচারে প্রচুর উৎসাহের পরিচয় দিচ্ছে।

এই রকমই কিছুকিছু তথ্যের পরিচয় পাওয়া যায় সিদ্ধিদাতার জন্মকথা-প্রসঙ্গে।

গণেশের নরদেহের উপরে ওই রকমের একটা গজানন কেন ? এ-প্রশ্ন পুরাণকারেরাও ভুলেছিলেন এবং আমরা দেখছি তাঁদের সমাধানগুলির

অসংলগ্নতা ও পরস্পর-বিরোধিতা থেকেই প্রমাণ হয় যে, এগুলি উত্তরকালের কৃত্রিম রচনা। এই জাতীয় কৃত্রিম সমাধানের পরিচয় আধুনিক পণ্ডিতমহলেও ফুর্লভ নয়। কেননা, ওই গজ্ঞানন থেকে গণেশের উৎস সহজে একটিমাত্র তথ্যই অবধারিতভাবে প্রমাণ হয়—প্রমাণ হয় দেবতাটির আদিরূপটা, অর্থাৎ, প্রাগ্-দেবপ্রাপ্তির রূপটা, ছিলো হাতি-টোট্টেম্। হাতি-টোট্টেমের কথায় বিশ্বিত হবার কারণ নেই। আমাদের দেশের পুরোনো পুঁথিতে এ-জাতীয় টোট্টেমের উল্লেখ পাওয়া যায়^{১০} এবং আধুনিক যুগের সেন্সাস-রিপোর্টেও দেখা যায় এই হাতি-টোট্টেমের উল্লেখ রয়েছে। আজো মহীশূর অঞ্চলে একদল মানুষের নাম হলো আনে^{১১}—আনে মানে হাতি।

কোনো এক হাতি-টোট্টেম্ থেকেই যে গণেশের জন্ম হয়েছে তার সবচেয়ে স্পষ্ট প্রমাণ হলো গণেশের ওই গজ্ঞাননটি। কিন্তু সেই সঙ্গেই মনে রাখা দরকার যে, এককালে গণপতি বা বিনায়ক শব্দের সঙ্গে শুধুমাত্র ওই হাতি-টোট্টেমটিরই সম্পর্ক ছিলো না। তার বদলে, সম্ভব হয়, এই গণপতি শব্দটি ছিলো প্রাণীজগতের রকমারি বাসিন্দার সঙ্গে সংযুক্ত একটি সাধারণ নামের মতো। আগেই বলেছি, যাজ্ঞবল্ক্য প্রমুখের রচনা থেকে বোঝা যায়, বিনায়ক এক ছিলেন না, বহু ছিলেন। তাই অনুমান করতে হবে, এই বহু-বিনায়কের মধ্যে গজ্ঞাননধারী একটি নির্দিষ্ট বিনায়কই উত্তরকালে এক এবং অধিতীয় বিনায়ক হয়ে দাঁড়ালেন—তিনিই আমাদের সিদ্ধিদাতা গণেশ। এবং ওই অন্ত্যস্ত বিনায়কদের চেহারা কী রকম ছিলো তা অনুমান করবার মতো অন্তত একরকম তথ্যের উল্লেখ আমরা আগেই করেছি। তন্ত্রসাহিত্যে গণেশের পঞ্চাশটি নামের পরিচয় পাওয়া যাচ্ছে, তার মধ্যে কয়েকটি চিত্তাকর্ষক নাম হলো, বৃষভধ্বজ, বৃষকেতন, দ্বিজিহ্বা। এই নামগুলি থেকেই অনুমান করবার সুযোগ থাকে যে, এককালে ওই বহু বিনায়কের বহুপ্রকার রূপ ছিলো,—কোনোটা সাপের মতো, কোনোটা বা বাঁড়ের মতো।

এই জাতীয় বহু টোট্টেম-রূপী বিনায়কদের মধ্যে গজ্ঞাননধারী নির্দিষ্ট একটি বিনায়ক সিদ্ধিদাতা দেবতা হয়ে উঠলেন এবং তাঁরই গৌরব-প্রচারে মুখর হয়ে উঠলো শাসক-শ্রেণীর সাহিত্য ও ভাস্কর্য। অথচ, তার আগের যুগের শাসক-শ্রেণীর সাহিত্যই বিনায়ক-বিষয়ে বিবাক্ত হয়েছিলো, বিনায়ককে চেনবার চেষ্টা ছিলো বিয়রাজ বলেই।

বিয়রাজ থেকে সিদ্ধিদাতা। স্থপিত, আতঙ্কসকারী টোট্টেম-রূপী বহু বিনায়কদের মধ্যে একটি নির্দিষ্ট বিনায়কের এই দেবপ্রাপ্তির সঙ্গে কি ভারতীয় ইতিহাসে কোনো রাষ্ট্রশক্তির আবির্ভাবের সম্পর্ক আছে? আছে। তার নাম গুপ্তরাজ্য। সম্পর্কটা কী রকম? আনন্দকুমার কুমারস্বামী আমাদের স্মরণ করিয়ে দিচ্ছেন যে, ভারতীয় ভাস্কর্যের ইতিহাসে গণেশ-মূর্তির

আবির্ভাব আকস্মিকভাবেই বহুল—অর্থাৎ কিনা, গুপ্তযুগ থেকেই দেখা গেলো হঠাৎ বহুলভাবে গণেশ-মূর্তির আবির্ভাব ঘটতে শুরু করেছে। পুরাণগুলিও যে, অমনভাবে সিদ্ধিনাতার মাহাত্ম্যে মেতে উঠলো তাও ওই যুগটা বরাবর হওয়া অসম্ভব নয় : স্বন্দপুরাণ এবং ব্রহ্মবৈবর্তপুরাণ,—অর্থাৎ, যে-দুটি পুরাণে বিশেষ করে গণেশ মাহাত্ম্যের প্রচার হয়েছে,—গুপ্তযুগ বরাবরই রচিত কি না এ-বিষয়ে বিদ্বানেরা নিশ্চয়ই চিন্তা করতে পারেন ; কিন্তু স্তর গোপাল ভাণ্ডারকর^{১২} ইতিপূর্বেই অনুমান করেছেন যে, গুপ্তযুগে সমস্ত পুরাণগুলিকেই অন্তত ঢেলে সাজানো হয়েছিলো।

মহামহোপাধ্যায় পি. ভি. কানো^{১৩} মানছেন, গুপ্তযুগ থেকেই গণেশ মাহাত্ম্যের প্রচার শুরু হয়েছে।

তাই রকমারি টোটেম-রূপী বহু বিনায়কের মধ্যে গজরূপী নির্দিষ্ট বিনায়কটির পক্ষে দেবত্বপ্রাপ্তির সঙ্গে সেকালের ভারতবর্ষে একটি রাষ্ট্রশক্তির আবির্ভাব-কাহিনীরও সম্পর্ক রয়েছে। মরেট ও ডেভির মিশর-ইতিহাস সংক্রান্ত গবেষণা থেকে আমরা যদি শিক্ষালাভ করতে প্রস্তুত থাকি তাহলে নিশ্চয়ই আমাদের পক্ষে সন্দেহ করা অশ্রায় হবে না যে, সিদ্ধিনাতার পদাঙ্ক অনুসরণ করেই হয়তো গুপ্ত-রাষ্ট্রের আবির্ভাব-কাহিনীর উপর আলোকপাত করবার আশা আছে। কেননা, গুপ্ত-রাষ্ট্রের উৎপত্তি ঠিক কীভাবে হয়েছিলো ভারতীয় ইতিহাসে তা আজো অনেকাংশে অমীমাংসিত প্রশ্ন। বিদ্বানেরা ভেবে দেখতে পারেন, হাতি-টোটেমযুক্ত কোনো ট্রাইব্যাল সংগঠন ভেঙে এই রাষ্ট্রের আবির্ভাব সম্ভব কি না। আলবারক্লী^{১৪} নাকি গুপ্তবংশের উৎপত্তি প্রশ্নে এক অরণ্যবাসী দুর্দান্ত দম্ভ্যদের কথাই উল্লেখ করেছেন। তার মানে, তা কোনো এক ট্রাইব্যাল সংগঠন হওয়া অসম্ভব নয়। সেই ট্রাইবের সঙ্গে হাতি-টোটেমের কোনো সম্পর্ক ছিলো কি না এই প্রশ্ন অনুসন্ধান-যোগ্য।

অবশ্যই, এখানে সে-অনুসন্ধান চালাবার যোগ্যতা আমাদের নেই, সুযোগও নেই। কিন্তু গণপতির বিচিত্র ইতিহাসের তৃতীয় পর্যায়টির ব্যাখ্যায় আলোচনার অন্তত একটা বহিঃরেখা দাঁড় করাবার প্রয়োজন ছিলো। এই তৃতীয় পর্যায়টি হলো, বিয়েরথর থেকে সিদ্ধিনাতায় পরিণত হবার কাহিনী। আমরা দেখলাম, অন্তত কালনির্ণয়ের দিক থেকে এই কাহিনীর সঙ্গে ভারতবর্ষের ইতিহাসে এক নতুন রাষ্ট্রশক্তির আবির্ভাবের সম্বন্ধ আছে।

সংক্ষেপে, গণেশের ইতিহাসে মোটের উপর তিনটি পর্যায় দেখা যায়। ভারতীয় সমাজ-ইতিহাসের সঙ্গে এই তিনটি পর্যায়ের সম্পর্ক রয়েছে।

এক : পৃথিবীর সব-মানুষের মতোই বৈদিক আর্ষ এবং অনার্য উভয়

প্রকার মানুষই এককালে প্রাগ্-বিভক্ত ট্রাইব্যাল সমাজে জীবন-যাপন করেছে। এই ট্রাইব্যাল সমাজেরই নাম হলো গণ। কলে, বৈদিক সাহিত্যের প্রাচীনতর পর্যায়গুলিতে গণ বা গণপতি নির্দিষ্ট নয়।

দ্বি : ভারতবর্ষের মানুষদের উন্নতি হয়েছে অসমান তালে। তাই, রাষ্ট্রশক্তির আবির্ভাব হবার পরও রাষ্ট্র-ব্যবস্থার পাশাপাশিই থেকে গিয়েছে গণসমাজ। এই অবস্থায়, রাষ্ট্রশক্তির মুখপাত্রেরা গণসমাজকে কী রকম ঘৃণার চোখে দেখেছেন তার নজির মহাভারতে পাওয়া যায় এবং তাঁরা তাই গণপতিকেও কী রকম বিঘ্নজরে দেখেছেন তার নজির পাওয়া যায় মানব-গৃহস্থত্র, যাজ্ঞবল্ক্যস্মৃতি প্রভৃতিতে।

তিন : একটি নির্দিষ্ট রাষ্ট্রের আবির্ভাবের পাশাপাশি বহু বিনায়কের মধ্যে একটি নির্দিষ্ট বিনায়ককে বিঘ্নরাজের বদলে সিদ্ধিদাতা দেবতার সম্মান পেতে দেখা যায়। এই তৃতীয় পর্যায়টির ব্যাখ্যা পাবার আশায় আমরা সন্দেহ করলাম, যে-ট্রাইব্যাল সমাজ ভেঙে উক্ত রাষ্ট্রের আবির্ভাব ঘটেছে সেই ট্রাইব্যাল-সমাজের সঙ্গে উক্ত বিনায়কটির যোগাযোগ খুঁজে পাওয়া যায় কিনা তা অনুসন্ধানযোগ্য।

অবশ্যই, ওই তৃতীয় পর্যায়টির ব্যাখ্যা হিসেবে আমাদের এই সন্দেহের পক্ষে খুব জোরালো কোনো প্রমাণ এখানে দেওয়া গেলো না। প্রাচীন মিশর-ইতিহাসের একটি পরিস্থিতি সংক্রান্ত গবেষণা আমাদের সাধারণভাবে এই সন্দেহের দিকে আকৃষ্ট করেছে। কিন্তু এই তৃতীয় পর্যায়টি সংক্রান্ত উক্ত সন্দেহের উপর আমাদের মূল যুক্তির ঐকান্তিক নির্ভরতাও নেই। কেননা, আমাদের উদ্দেশ্য হলো লোকায়তিক ধ্যানধারণার উৎস-অন্বেষণ। এবং আমাদের মূল যুক্তি হলো, প্রাগ্-বিভক্ত আদিম সমাজের মধ্যেই এই ধ্যানধারণাগুলির উৎস খুঁজে পাওয়া যাবে। তাই গণপতির ইতিহাসের বিশেষ করে প্রথম পর্যায়টির কথাই আমাদের যুক্তির পক্ষে সবচেয়ে প্রাসঙ্গিক।

ট্রাইব্যাল-সমাজের অসম্পূর্ণ বিলোপ

কিন্তু এইখানে আরো একটু কথা আছে। প্রথম পরিচ্ছেদেই আমরা দেখেছি যে, লোকায়তিক ধ্যানধারণার উৎস সমাজ-ইতিহাসের যে-পর্যায়েই হোক না কেন, একেবারে আধুনিক যুগেও আমাদের দেশ থেকে তা বিলুপ্ত হয়নি। মহামহোপাধ্যায় হরপ্রসাদ শাস্ত্রী মহাশয় যে-রকম দেখাচ্ছেন, আজো সহজিয়া প্রভৃতি সম্প্রদায়ের মধ্যে ওই লোকায়তিক ধ্যানধারণাই

টিকে রয়েছে। যদি তাই হয়, এবং ধ্যানধারণা যদি স্বয়ম্ভু বা স্বাবলম্বী না হয়—অর্থাৎ, সামাজিক পরিস্থিতিই যদি ধ্যানধারণার অনিবার্য ভিত্তি হয়, —তাহলে নিশ্চয়ই অনুমান করতে হবে যে, ভারতীয় ইতিহাসের একটি বৈশিষ্ট্যই হলো উত্তরকালের সামাজিক পরিস্থিতির মধ্যেও আমাদের দেশে প্রাচীন-সমাজের, অর্থাৎ ট্রাইব্যাল-সমাজের—অনেক চিহ্নই টিকে থেকেছে। তা না হলে, যে-সব ধ্যানধারণায় প্রাচীন সমাজ-জীবন প্রতিবিম্বিত তা আজকের সমাজেও এমনভাবে টিকে থাকতে পারতো না।

সাধারণভাবে আমরা যেগুলিকে তাত্ত্বিক ধ্যানধারণা বলি, উদাহরণ হিসাবে সেইগুলির উল্লেখ করা যায়। আমরা দেখাবার চেষ্টা করছি, এই জাতীয় ধ্যানধারণা আমাদের দেশের মানুষদের মাথায় আকস্মিকভাবে দেখা দেয়নি, এগুলিকে ব্যক্তিবিশেষের বা সম্প্রদায়-বিশেষের বিকৃত চিন্তাধারা বলেও বর্ণনা করা যায় না। সমাজবিকাশের একটি নির্দিষ্ট পর্যায়ে অবশুজ্ঞাবী-ভাবেই এগুলি মানুষের মাথায় এসেছে—এবং তা শুধু আমাদের দেশেই নয়, অগ্ৰাণ্ড দেশেও। কিন্তু সেই সঙ্গেই মানতে হবে, আধুনিক যুগে আমাদের দেশের মানুষ সমাজ-বিকাশের যে-পর্যায়েই থাকুক না কেন, ওই জাতীয় ধ্যানধারণাগুলি তাদের চেতনা থেকে মুছে যায়নি। আর, তা যদি সত্যিই মুছে গিয়ে না থাকে তাহলে নিশ্চয়ই অনুমান করা দরকার যে, তাদের সমাজ জীবন থেকেও সেই প্রাচীন-সমাজের সমস্ত চিহ্ন নিশ্চয়ই বিলুপ্ত হয়নি।

এক কথায়, এইজাতীয় ধ্যানধারণার উৎস যদি ট্রাইব্যাল-সমাজের কোনো পর্যায় হয় এবং যদি দেখা যায় আধুনিক যুগেও এই জাতীয় ধ্যানধারণা মানুষের মনে বেঁচে রয়েছে তাহলে মানতেই হবে আমাদের দেশে, বিশেষ করে গ্রামাঞ্চলগুলিতে, ট্রাইব্যাল সমাজের বিনাশ সত্যিই পরিপূর্ণ হয়নি।

লোকায়ত-ধ্যানধারণার আলোচনায়—বিশেষ করে আজকের যুগেও লোকায়ত-ধ্যানধারণা কীভাবে বেঁচে থাকতে পারে তার ব্যাখ্যা খোঁজবার আশায়—আমরা ঠিক এই প্রকল্প বা হাইপথেসিস্ থেকেই অগ্রসর হবার চেষ্টা করেছি : গণসমাজের বা ট্রাইব্যাল-সমাজের অসম্পূর্ণ বিলোপ বা *incomplete detribalisation* সংক্রান্ত প্রকল্প।

ঠিক কোন ধরনের তথ্যের উপর নির্ভর করে আমরা এই হাইপথেসিস্টি প্রণয়ন করার চেষ্টা করেছি ? সে-কথার পরিচয় দিতে হলে অবশ্যই আমাদের পক্ষে মূল আলোচনা থেকে বেশ কিছুটা বিক্ষিপ্ত হতে হবে। তার দরুন পাঠকদের পক্ষে ক্লাস্তিবোধ অসম্ভব নয়। কিন্তু আমাদের ধারণায় উক্ত হাইপথেসিস্ শুধুমাত্র লোকায়তিক চেতনার উপরই আলোকপাত করে না ; বস্তুত, এরই সাহায্যে ভারতীয় সংস্কৃতির নানান বৈশিষ্ট্য বোধগম্য হতে পারে।

তাই, আমরা আশা করছি, আলোচনায় অনেকদূর বিক্ষিপ্ত হবার ক্লান্তি সত্ত্বেও পাঠকবর্গ আমাদের ক্ষমা করতে পারেন।

আমাদের এই বক্তব্যটিকে ব্যাখ্যা করবার আশায় গণপতির ইতিহাসের দ্বিতীয় পর্ধ্যায় থেকেই আলোচনা শুরু করা বাঞ্ছনীয় হবে।

গণ-সমাজের অসম্পূর্ণ বিলোপ : কোর্টিল্যের সংঘবৃত্ত

আমরা বলতে চেয়েছি, আমাদের দেশে রাষ্ট্রশক্তির আবির্ভাব হবার পরও তারই পাশাপাশি ট্রাইব্যাল সমাজ টিকে থেকেছিলো। রাষ্ট্রশক্তির মুখপাত্রেরা সেই ট্রাইব্যাল সমাজগুলিকে মোটেই মুনজরে দেখেননি। ধর্মচেতনার স্তরে ওই বিরুদ্ধ মনোভাবটির পরিচয় পাওয়া যায় সেকালের বিনায়ক-বিদ্বেষের মধ্যে, সমাজচেতনার স্তরে মহাভারতের বাহীক বর্ণনায় এবং সুস্পষ্ট রাজনীতির স্তরে কোর্টিল্যের সংঘবৃত্ত নামের অধিকরণে।

সেকালের শাসকশ্রেণী ওই গণ বা সংঘগুলিকে ভাঙবার উৎসাহে যে কতদূর নির্লজ্জ ও ছর্নাতিমূলক ব্যবস্থা অবলম্বন করতেও কুণ্ঠিত হয়নি তারই নিদর্শন হলো কোর্টিল্যের রচনা। কেননা, আমরা একটু পরেই দেখতে পাবো, এই উদ্দেশ্যে কোর্টিল্য মত্ত ও গণিকার বহুল ব্যবহার করতে বলেই ক্লান্ত নন, সধবা ও বিধবা নারী এবং সন্ন্যাসী-বেশধারী গুপ্তচর কীভাবে ব্যবহার করতে হবে তারও বর্ণনা খুঁটিয়েই দিয়েছেন। কিন্তু প্রশ্ন হলো, কোর্টিল্যের পক্ষে এই গণগুলি নিয়ে এতো মাথাব্যথা কেন? সে-প্রশ্নের জবাব তিনি শুরুতেই দিয়ে দিয়েছেন: আসল কথা, গণগুলি অধুষ্ট ও অজ্ঞাত। তাই এগুলিকে যদি মিত্রভাবে পাওয়া যায় তাহলে রাজার পক্ষেও অধুষ্ট হয়ে ওঠবার সম্ভাবনা^{১০}। কিন্তু, গণসমাজের এই শক্তিটার উৎস ঠিক কী? এক কথায় তার জবাব হলো, গণের একতা,— গণবন্ধন বা group-bond^{১১}। জুলু কাকিরদের বর্ণনায় এঙ্গেলস্ ঠিক এই কথাই বলেছেন এবং সাম্প্রতিক ভারতীয় ইতিহাসেও—সাঁওতাল বিদ্রোহ থেকে শুরু করে অতি-আধুনিক কালের গারো-হাজঙ ও তেলৈলানায় লায়োড়ি প্রভৃতিদের বিদ্রোহ পর্যন্ত—শাসকশ্রেণীর মুখপাত্রেরাও বারবার এই কথাই স্বীকার করে গিয়েছেন^{১২}। অতএব, কোর্টিল্যও যে বলবেন, ছলে-বলে-কৌশলে, ঘুষ দিয়েই হোক আর ঝেঁকিয়েই হোক, সর্বপ্রথম গণগুলিকে হাত ধরবার চেষ্টা করতে হবে,—এ-বিষয়ে আশ্চর্য হবার সত্যিই কারণ নেই।

অবশ্যই, কোটিল্যের লেখা পড়লে বুঝতে পারা যায়, যুযের সাহায্যে এই গণগুলিকে হাত করবার বাস্তব সম্ভাবনাটা সত্যিই সংকীর্ণ ছিলো। কেননা, এ-কথা একটিবার মাত্র উল্লেখ করে^{১৮} কোটিল্য বাকি অধিকরণটি জুড়ে বর্ণনা করছেন কেমনভাবে এই সংঘগুলিকে ধ্বংস করা সম্ভবপর। সংঘের মূল শক্তিটা-যেহেতু তার একতা বা গণবন্ধন সেইহেতু কোটিল্যের পক্ষে সংঘগুলিকে ভাঙবার কৌশল হিসেবে বিভেদ-সৃষ্টির কথাই প্রাসঙ্গিক হওয়া সম্ভব। কিন্তু তাঁর রচনাটি যে-কারণে সত্যিই চিত্তাকর্ষক তা হলো এই বিভেদ-সৃষ্টির ব্যাপারে তিনি যে-সব রকমারি ব্যবস্থা অবলম্বন করতে বলেছেন তারই তালিকা। মহাভারতে বাহীকদের বর্ণনা দেবার সময় শাসক-সম্প্রদায়ের মুখপাত্রেরা ঘৃণাভরে বলছেন, বাহীকেরা হলো পৃথিবীর মল-স্বরূপ। তার কারণ গণসমাজের ওই সহজ-সরল মানুষগুলির মধ্যে “সদাচারের” পরিচয় নেই। কিন্তু ওই গণসমাজকে ধ্বংস করবার জগ্গেই শাসক সম্প্রদায়ের মুখপাত্রেরা যখন জঘন্ততম মিথ্যার ও নির্লজ্জতম ব্যবস্থার কথা অবলম্বন করতে বলেন তখন “সদাচার” বলে শব্দটির উপর থেকে মুখোসটা সত্যিই খুলে পড়ে না কি? তাছাড়া আরো একটি কথা আছে। মহাভারতের বর্ণনাদাতা সদাচারের পরাকাষ্ঠা ওই ব্রাহ্মণেরা বলছেন, “নিতাস্ত নিগূঢ় কারণবশতঃ” তাঁরা গণসমাজগুলিতে বাস করতে গিয়েছিলেন। কোটিল্যের ব্যবস্থা থেকে অনায়াসেই অনুমান করা যায়, এই নিগূঢ় কারণটি ঠিক কী রকম? সাধুবশে চর হয়ে গণসমাজগুলির মধ্যে মিথ্যা কথা প্রচার করা, গণিকা ও মদ ব্যবহার করে গণসমাজের মানুষগুলির মধ্যে নৈতিক অধঃপতন ঘটানো— তাছাড়া ওই নিগূঢ় কারণ আর কিছুই নয়। শাসক-সম্প্রদায়ের “সদাচার” সংক্রান্ত দস্তের উপর এই হলো চূড়ান্ত ভাণ্ড।

কোটিল্যের কথাগুলি সেদিক থেকে সত্যিই চিত্তাকর্ষক। পুরো অধিকরণটি উদ্ধৃত করতে পারলে ভালো হতো। কিন্তু জায়গার অভাবে তা সম্ভব হবে না। কোটিল্য^{১৯} বলছেন :

...সংঘের আগলবর্তী হইয়া (বিজিগীষুর) সজিনামক গুঢ় পুরুষগণ সংঘগুলির পরস্পরের মধ্যে দোষ, ঘেঁষ বা রোষ, অপকারাদি-নিমিত্তক বৈর বা দ্রোহ ও কলহের কারণ উপলব্ধি করিয়া তাহাদিগের মধ্যে ক্রমশঃ অল্পপ্রবেশিত ভেদ ঘটাইবে এবং বলিবে, ‘অমুখ সংঘ তোমাদিগের সংঘের এইরূপ অপবাদ করে’। (অন্ত সংঘের প্রতিও এইভাবে বলিয়া) তাহারা উভয়পক্ষमध्ये ভেদ আনয়ন করিবে। পরস্পরের প্রতি কষ্টভাবাপন্ন সংঘাদিগের মধ্যে আচার্যব্যঞ্জন গুঢ়-পুরুষগণ বিভা, শিল্প, দ্যুত ও বৈহারিক বিষয়ে বালকলহ উৎপাদন করাইবে।(সংঘमध्ये) হীনগণের সহিত বিশিষ্টগণের এক পংক্তিতে ভোজন ও বিবাহসম্বন্ধ তাহারা নিবারণ করিবে।...অথবা, (সংঘमध्ये) কোনো ব্যবহার

জ্ঞান্যভাবে নির্ণীত হইলেও, তাহারা ইহার বিপরীত ভায়ে সমর্থন করিয়া শুনাইবে বা বুঝাইবে। অথবা, তীক্ষ্ণ নামক গুটপুরুষেরা, রাত্রিতে সংঘীগণমধ্যে কোনো বিবাদবিষয় উপস্থিত হইলে, (একপক্ষের) দ্রব্য, পণ্ড ও মল্লস্ত নষ্ট করিয়া (অপর কোনও পক্ষের উপর সেই ন্যায়ের দোষ আরোপ করিয়া) তাহাদের মধ্যে কলহ উৎপাদন করিবে।...বিক্রমের অবসর উপস্থিত হইলে, শৌণ্ডিক ও সৌরিকের বেশধারী গুটপুরুষগণ নিজেদের পুত্র ও জীয় মরণচ্ছলে, ইহা (প্রেতের উদ্দেশ্যে দেয়) ‘নৈষেচনিক’ নামক মন্ত—এই বলিয়া মদনরসযুক্ত শতশত মন্ত কুন্ত (সংঘের নিকট) প্রদান করিবে।.....অথবা, কুলটা জীয় পোষণকারী, অথবা, প্রবক, নট, নর্তক ও সৌভিকগণের (ঐচ্ছজালিকগণের) বেশধারী গুটপুরুষেরা গুপ্তচরের কার্যে ব্যাপারিত থাকিয়া, পরমরূপযৌবনবিশিষ্টা জীলোকদ্বারা সংঘমুখ্যদিগকে উন্মাদিত করিবে। সংঘমুখ্যেরা এইভাবে জীকামী হইলে, তাহাদের মধ্য হইতে অজ্ঞতমের কোনো জীলোকের প্রতি বিশ্বাস উৎপাদন করিয়া (মিলনের সংকেতস্থান ঠিক হইলে) সেই রমণীকে অজ্ঞ এক সংঘমুখ্যদ্বারা অজ্ঞ নেওয়াইয়া বা অজ্ঞ সংঘমুখ্য তাহাকে অপহরণ করিয়া নিয়াছেন বলিয়া মিথ্যা কথা রটনা করাইয়া, সংঘমুখ্যদিগের মধ্যে তাহারা কলহ উৎপাদন করিবে। এইভাবে কলহ উপস্থিত হইলে তীক্ষ্ণ নামক গুটপুরুষেরা তাহাদের নিজ কার্য সমাধা করিবে, অর্থাৎ কোনো একজন সংঘমুখ্যের হত্যাসাধন করিবে এবং রটাইয়া দিবে, ‘এই কামুক ব্যক্তি প্রতিকামুক অজ্ঞ ব্যক্তি দ্বারা হত হইয়াছে’। অথবা, এই সংঘমুখ্যগণমধ্যে যদি কেহ ঝগড়া করিতে না চাহেন, তাহা হইলে সেই রমণী এই প্রকার বলিবে—‘আপনার প্রতি আমি জাতকামা হই—ইহাতে অমুখ সংঘমুখ্য বাধাপ্রদান করেন অর্থাৎ তিনি ইহা ইচ্ছা করেন না। তিনি জীবিত থাকিলে আমি আর এখানে (আপনার নিকট) থাকিতে পারি না’—এই বলিয়া সে তাহার বধের আয়োজন করিবে। অথবা, যদি কোনো সংঘমুখ্য তাহাকে বলাৎকারপূর্বক অপহরণ করিয়া কোনো জললে বা জীড়াগৃহে (সংকেতগৃহে) লইয়া যান, তাহা হইলে তাহাকে তীক্ষ্ণনামক গুটপুরুষেরা হত্যা করাইবেন, অথবা, সে স্বয়ং বিবপ্রয়োগে তাহাকে হত্যা করিবে। তাহার পর সেই রমণী এইরূপ প্রকাশ করিবে—‘অমুখ (প্রতিকামুক) ব্যক্তির দ্বারা আমার প্রিয়জন হত হইয়াছেন’। অথবা, সিদ্ধপুরুষের বেশধারী কোনো গুটপুরুষ কোনো জীকে জাতকাম সংঘমুখ্যকে বশীকরণের উপযোগী ওষধিসমূহের প্রয়োগের ছল করিয়া, বিবমিস্রিত ওষধের প্রয়োগদ্বারা ঠকাইয়া (তাঁহার বধসাধনপূর্বক) পলাইয়া যাইবে। সে পলাইয়া গেলে পর, অজ্ঞ সজী পুরুষেরা প্রকাশ করিবে যে, অজ্ঞ একজন প্রতিকামুক দ্বারা প্রেরিত হইয়াই সেই সিদ্ধপুরুষ তাঁহার বধসাধন করিয়াছেন। অথবা, ধনী বিধবা জীলোক, অথবা (সখা হইলেও দারিদ্র্যাদি-দোষে) গুপ্তভাবে ব্যাভিচারকারিণী জীলোক ও কপট জীলোক (অর্থাৎ জীবেশধারী পুরুষজন) দ্বার ও নিকষ সন্ধ্যা বিবাদে রত হইয়া (নির্ণয়ার্থ) সংঘমুখ্যগণের নিকট উপস্থিত হইয়া তাঁহাদিগকে উন্মাদিত করিবে। অথবা, অদ্বিতীয়া (অর্থাৎ, নানাপ্রকার দেবতার ছবি প্রদর্শন করিয়া জীবিকাচারিণী জী), কৌশিক-জী (সর্পগ্রাহীদিগের জী), নর্তকী ও গায়িকা জী (এইভাবে)

সংঘমুখ্যদিগকে উদ্ভাসিত করিবে। এই প্রকার ভাবে উদ্ভাসিত হইয়া বশীকৃত সংঘমুখ্যদিগকে সংকেতের গুটুগুহে রাত্রিতে সমাগমার্থ প্রবেশ করিলে তীক্ষ্ণনামক গুটপুরুষেরা তাঁহাদিগকে বধ করিবে, কিংবা, বন্ধনপূর্বক অগ্নহরণ করিবে। অথবা, কোনো সত্ৰী গুটপুরুষ সংঘমুখ্যকে এইভাবে জানাইবে—‘অমুখ গ্রামে দরিত্রকুলজাত অমুখ পুরুষ (জীবিকার জন্ত) অগ্নত্ৰ চলিয়া গিয়াছে, তাহার জ্ঞী রাজার ভোগের ঘোগ্যা, তাহাকে আপনি স্বীকার করিয়া লউন’। সেই জ্ঞী (সংঘমুখ্যদ্বারা) গৃহীত হইলে, পনেরো দিবস পরে সিদ্ধবেশধারী এক দৃষ্ট সংঘমুখ্যদিগের মধ্যে ঘাইয়া এইরূপভাবে আক্রন্দন বা চিৎকার করিয়া বলিবে,—‘এই মুখ্যপুরুষ আমার ভাৰ্ঘা, পুত্রবধু, ভগিনী বা কন্যাকে বলাৎকারে ভোগ করিতেছেন’। যদি সংঘ সেই মুখ্যকে নিগৃহীত করে, তাহা হইলে (বিজিগীষু) রাজা তাঁহাকে স্ববশে আনিয়া অগ্নাত্ৰ প্রতিকূলচারী মুখ্যদিগের উপর তাঁহাকে উদ্ভাস্ত করিবেন। আর যদি সেই মুখ্য সংঘকর্তৃক নিগৃহীত না হন, তাহা হইলে তীক্ষ্ণগণ রাত্রিতে সেই সিদ্ধবেশধারী দৃষ্ট পুরুষকে হত্যা করিবে। তৎপর অগ্নাত্ৰ সিদ্ধব্যঙ্গক গুটপুরুষেরা চিৎকার করিয়া বলিবে—‘এই সংঘমুখ্য পুরুষ ব্রাহ্মণাতী এবং তিনি ব্রাহ্মণীর সহিত জারকর্মে রত ছিলেন’। অথবা, কার্তাস্তিক বা দৈবজ্ঞের বেশধারী গুটপুরুষ (সংঘমুখ্যগণের) অগ্নতমঘারা বুতা (কোনো ব্যক্তির) কন্যাসম্বন্ধে অগ্নতম সংঘমুখ্যের নিকট এইভাবে বুঝাইবে—‘অমুখ ব্যক্তির কন্যা ষাঁহার পত্নী হইবে, তিনি রাজা হইবেন এবং সে-কন্যা যে-পুত্র প্রসব করিবে তিনিও রাজা হইবেন; অতএব, সর্বস্বদানে, বলাৎকারপূর্বক সেই কন্যাকে লাভ কর’। (সেই বোধিত সংঘমুখ্যদ্বারা) যদি সেই কন্যা লভ না হয়, তাহা হইলে পূর্ববরণকারীপক্ষকে তাহার ঠাঁহার বিরুদ্ধে উৎসাহিত করিবে। আর যদি (সেই সংঘমুখ্য) সেই কন্যাকে লাভ করিতে পারে, তবে (পূর্ববরমিতি ও পরবর্তী ষাচক—এই উভয়ের মধ্যে)—কলহ সিদ্ধ হইবে। অথবা, ভিক্ষুকী-বেশধারী জ্ঞী-গুপ্তচর ভাৰ্ঘাপ্রেমরত কোনো সংঘমুখ্যকে এইরূপ বলিবে—‘অমুখ যৌবনদৃষ্ট মুখ্য আপনার ভাৰ্ঘার প্রতি (কামলোলুপ হইয়া) ঠাঁহার নিকট আমাকে (দৃতীরূপে) পাঠাইয়াছেন। ঠাঁহার ভয়ে আমি এই পত্র ও আভরণ লইয়া এখানে আসিয়াছি। আপনার ভাৰ্ঘা নির্দোষ। আপনি গুটভাবে ঠাঁহার বিরুদ্ধে প্রতিকারের চেষ্টা করুন (অর্থাৎ ঠাঁহার বধোপায় নির্ধারণ করুন)। (যতক্ষণ আপনি তাহা না করেন) ততক্ষণ আমিও আপনার নিকট অবস্থান অস্বীকার করিব’। এই প্রকার কলহকারণ উপস্থিত হইলে, কিংবা, (উপজ্ঞাপ ব্যতীত) আপনা হইতেই কলহ উৎপন্ন হইলে, অথবা, তীক্ষ্ণ পুরুষগণদ্বারা কলহ উৎপাদিত হইলে, (বিজিগীষু) রাজা অল্পশক্তি-বিশিষ্ট সংঘমুখ্যকে কোষ ও নগুদারা নিজ বশে আনিয়া তাঁহাকে প্রতিকূলচারী অগ্নাত্ৰ সংঘমুখ্যের বিরুদ্ধে আক্রমণ করিতে নিয়োজিত করিবেন...

মহাভারতে ভীষ্ম বলেছিলেন, গণগুলির মধ্যে লোভ, ক্রোধ ইত্যাদি দেখা দিলে পর সেগুলির অভ্যন্তরীণ একতা ভেঙে যায় এবং এইভাবেই গণের বিনাশ

হয়। কিন্তু কোর্টিল্যের রচনা পড়লে বোঝা যায়, গণসমাজের ওই সহজ-সরল মানুষগুলির মধ্যে লোভ, ক্রোধ ইত্যাদি আপনি-আপনি জাগে না—তা জাগাবার জন্তে রাষ্ট্রশক্তির তরফ থেকে সাধু-বেশধারী গুণঘাতক, সধবা বিধবা ও গণিকা, মদনরসমিশ্রিত মত্ত ইত্যাদি অনেক কিছুই পাঠাবার ব্যবস্থা করতে হয়।

গণ-সমাজের অসম্পূর্ণ বিলোপ : ভারতবর্ষের মানুষ

কিন্তু প্রশ্ন হলো, এই জাতীয় নীতিগর্হিত নানান উপায়ে গণ বা সংঘের একতা ভাঙবার পর সে-সমাজের মানুষগুলিকে নিয়ে ঠিক কী ব্যবস্থা করা হবে? এই প্রশ্নের উত্তরে কোর্টিল্য যা বলছেন তা শুধুই চিত্তাকর্ষক নয়, ভারতীয় সমাজ ব্যবস্থার বৈশিষ্ট্য বোঝবার ব্যাপারে অত্যন্ত গুরুত্বপূর্ণ তথ্য বলে বিবেচিত হতে পারে।

প্রথমত, কোর্টিল্য বলছেন, রাজা এই মানুষগুলিকে নিজের সৈন্যদলে ভর্তি করবার চেষ্টা করবেন। ‘সর্বপ্রকার কলহ-বিষয়েই রাজা হীনপক্ষকে কোষ ও দণ্ডদ্বারা স্বপক্ষে আনিয়া তাহাকে নিজ-প্রতিপক্ষ বা শত্রুর বধে নিযুক্ত করিবেন’^{১০}। আমরা ব্রিটিশ আমলে যে-রকম দেখেছি—কোষ ও দণ্ড দ্বারাই ট্রাইব্যাল সমাজ থেকে সাম্রাজ্যবাদী যুদ্ধের জন্তে কামানের খোরাক সংগ্রহ করবার ব্যবস্থা—অনেকটা সেই রকমই নয় কি? ব্রিটিশ আমলের কথা না-হয় আলাদা। কিন্তু কোর্টিল্যের বহুদিন পরেও তাঁর এই নীতিটি যে ভারতীয় রাষ্ট্রশক্তির অধিনায়কেরা বাস্তবে প্রয়োগ করতেন তা অনুমান করবার মতো একটি তথ্যের উল্লেখ করা যায়। অষ্টম ও নবম শতাব্দীর ধর্মপাল ও দেবপালের শিলালিপিতে তাঁদের সৈন্যবাহিনীর যে-বর্ণনা পাওয়া^{১১} যায় তা থেকে স্পষ্টই অনুমান করা সম্ভব যে, নানা রকম ট্রাইব্যাল মানুষ নিয়েই এই সৈন্যদল গঠিত হয়েছিলো। কেননা, এই সৈন্যদলের বর্ণনায় যে-সব মানুষদের নাম পাওয়া যায় সেই নামগুলি প্রায়ই সরাসরি ট্রাইব্যাল নাম। তার মানে, রাজার সৈন্যবাহিনীতে নিযুক্ত হবার পরও ওই ট্রাইব্যাল মানুষেরা নিজেদের ট্রাইব্যাল নামগুলিকে ছেড়ে দেয়নি।

দ্বিতীয়ত, কোর্টিল্য^{১২} বলছেন, গণ-সমাজ থেকে উৎপাটিত ওই মানুষ-গুলিকে পাঁচ-ঘর বা দশ-ঘর এই রকম ছোটো-ছোটোঁদলে বিভক্ত করে আলাদা-আলাদা ছোটো-ছোটো গ্রামে বসিয়ে কৃষিকার্যে নিযুক্ত করতে হবে : দশকুলিং পদ্ধতি বা কুন্ডাং নিবেশয়েৎ—‘ভূমিতে কৃষিকর্ম করিতে যোগ্য ইহাদের

কুলপঞ্চক বা কুলদশক লইয়া (ভিন্নভিন্ন) গ্রামনিবেশ করাইবেন'। মনে রাখতে হবে, কোটিল্য বিশেষ করে উপদেশ দিচ্ছেন, এই গ্রামগুলি যেন স্বতন্ত্র ও পরস্পরের সঙ্গে সম্পর্কহীন হয়। কেননা, গণসমাজের প্রধান শক্তি—এবং, অতএব, রাষ্ট্রশক্তির পক্ষে গণসমাজ সম্বন্ধে আতঙ্কের প্রধান কারণ হলো—গণবন্ধন বা মানুষগুলির মধ্যে একতা। ইংরেজীতে, group-bond। তাই কোটিল্যের কাছে গণসমাজকে ভাঙবার প্রধানতম কৌশল হলো এর মধ্যে বিভেদ সৃষ্টি করা। অতএব, গণসমাজকে ভাঙবার পর যে-সতর্কতা অবলম্বন করবার সবচেয়ে বেশি প্রয়োজন তা হলো ওই মানুষগুলি যাতে আবার না এক হতে পারে। ওরা আবার এক হতে পারলেই রাজার বিরুদ্ধে আয়ুধ ধারণ করবে। তাই, এরা আবার এক হবার উপক্রম করছে দেখলে প্রতিকারের ব্যবস্থা করতে হবে। কোটিল্য^{১৩} বলছেন, 'ইহাদিগকে একত্র হইয়া থাকিতে দিলে, ইহারা (বিজিগীষু রাজার বিরুদ্ধে) শত্রুগ্রহণে সমর্থ হইয়া উঠিতে পারে। এবং ইহারা সমবেত হইয়া অবস্থান করিলে, (তিনি) ইহাদের উপর দণ্ড বিধান করিবেন'।

কোটিল্যের এই দ্বিতীয় নির্দেশটির মূল্যই সবচেয়ে বেশি। কেননা, ভারতীয় সমাজ-ব্যবস্থার বৈশিষ্ট্য বোঝবার ব্যাপারে এখান থেকেই একটি মূল্যবান সূত্র পাবার সম্ভাবনা রয়েছে।

কোটিল্য ঠিক কে ছিলেন,—এমনকি তিনি একান্তই কোনো ঐতিহাসিক ব্যক্তি ছিলেন কিনা—এই জাতীয় সমস্তার পূর্ণাঙ্গ সমাধান আমাদের পণ্ডিত-মহলে হয়তো আজো হয়নি। তবে, সাধারণত ধরে নেওয়া হয় তাঁর রাজনৈতিক ও অর্থনৈতিক মন্ত্রণার উপরই মৌর্যসাম্রাজ্যের ভিত্তি ছিলো। যদি তাই হয় তাহলে তাঁকে যীশুখ্রীষ্টের অন্তত সওয়া তিন শ' বছর আগেকার মানুষ মনে করতে হবে। কিন্তু এ-কথাতেও কোনো সন্দেহ নেই যে, যীশুখ্রীষ্টের বহু শতাব্দী পর পর্যন্ত ভারতবর্ষে রাষ্ট্রশক্তির অধিনায়কেরা এই অর্থশাস্ত্রকেই নিজেদের মূলমন্ত্র করবার চেষ্টা করেছেন। তার মানে, কোটিল্যের ওই নীতিটি—ট্রাইব্যাল সমাজ ভেঙে সে-সমাজের মানুষগুলিকে নিয়ে ছোটো ছোটো স্বয়ংসম্পূর্ণ কৃষিমূলক গ্রাম নিবেশ করতে হবে—আমাদের দেশে বহুদিন পর্যন্ত অনুসরণ করা হয়েছে।

আমাদের এই অনুমানের পক্ষে এখানে একটি তথ্যের উল্লেখ করা যায়। তথ্যটি হলো ভারতবর্ষের মানুষদের প্রকৃতি-বিশ্লেষণ।

অবশ্যই, নির্ভরযোগ্য সেল্যাস রিপোর্ট বলতে খুব পুরোনোকালের বিশেষ কোনো দলিল পাওয়া যায় না। ঊনবিংশ শতাব্দীর শেষার্ধ্বেই সর্বপ্রথম দেশের মানুষগুলিকে ভালো করে গুনে দেখবার ও তাদের প্রকৃতি-বিশ্লেষণ করবার চেষ্টা করা হয়েছিলো^{১৪}। এতো সাম্প্রতিক

কালের হলেও এই রিপোর্টের থেকে কয়েকটি বড়ো চিত্তাকর্ষক তথ্য পাওয়া যায়। প্রথমত, ঊনবিংশ শতাব্দীর শেষাংশে পর্যন্ত (এবং আধুনিকতম রিপোর্ট অনুসারে নিশ্চয়ই আজও, অর্থাৎ, বিংশ শতাব্দীর মাঝামাঝি পর্যন্ত^{১১১}) আমাদের দেশ থেকে ট্রাইব্যাল-সমাজ বিলুপ্ত হয়নি—১৮৭১-৭২ সালের রিপোর্ট অনুসারে ১৮৬০ লক্ষ মানুষের মধ্যে ১৮০ লক্ষ মানুষ তখনো ট্রাইব্যাল সমাজেই জীবন-যাপন করছে^{১১২}। ব্রিটিশ কলোনিয়াল অফিস থেকে এদের নাম দেওয়া হয়েছে জংলী লোক বা এ্যবরিজিন্। এবং জনৈক সুদক্ষ ইংরেজ আমলা^{১১৩} এদেরই প্রসঙ্গে বলেছেন :

Thurst back by the Aryans from the plains, they have lain hidden away in the recesses of the mountains, like the remains of extinct animals which palæontologists find in the hill-caves. India thus forms a great museum of races, in which we can study man from his lowest to his highest stages of culture.

অর্থাৎ, আৰ্য-আক্রমণের দরুন সমতল দেশ থেকে বিতাড়িত হয়ে এরা পর্বতে গিয়ে আশ্রয়গোপন করে রয়েছে—বিলুপ্ত জীবজন্তুবিষয়ক বৈজ্ঞানিকেরা পাহাড়ের গুহায় ঘেরকম বিলুপ্ত জানোয়ারের অস্থি আবিষ্কার করেন এদের অবস্থাও খানিকটা তার মতন। তাই ভারতবর্ষের অবস্থাটা যেন জাতিতত্ত্বের এক বিরাট বাহুবর্ষের মতো—এখানে আমরা মানুষকে তার সংস্কৃতির সবচেয়ে নিচুস্তর থেকে শুরু করে সবচেয়ে উচুস্তর পর্যন্ত পর্যবেক্ষণ করতে পারি।

লেখক অত্যাঁ এই ট্রাইব্যাল-সমাজের মানুষগুলির বর্ণনায় বলেছেন, *the fragments of a pre-historic world*,—প্রাগৈতিহাসিক পৃথিবীর টুকরোর মতো^{১১৪}। ইংরেজ-আমলের ভারতবর্ষের চেহারাটাই যদি এই হয় তাহলে হিন্দু-আমলের ভারতবর্ষের ছবিটা নিশ্চয়ই অনুমান করা কঠিন নয়। কিন্তু ১৮৭১-৭২ সালের ওই রিপোর্টটির আরো বিস্ময়কর তথ্য হলো, বাকি ১৬৪০ লক্ষ মানুষের মধ্যে প্রায় ১৫২০ লক্ষ মানুষ যে কোথা থেকে এলো তার সঠিক হদিস দিতে পারা যাচ্ছে না^{১১৫}। কেননা, এই রিপোর্টে দেশের মাত্র ১৬০ লক্ষ মানুষকে উচু-জাভের বলে—অর্থাৎ, বর্ণনাদাতাদের ভাষায়, বিস্তৃত আৰ্যসম্ভান হিসেবে—সনাক্ত করা সম্ভব হচ্ছে। কলে, এই ১৫২০ লক্ষ মানুষদের ব্যাখ্যা হিসেবে শুধু 'ঐইটুকুই বলা হচ্ছে যে, এরা আদিতে ছিলো স্থানীয় অসভ্য ও অনাৰ্য মানুষ—আৰ্যরা এ-দেশে এসে সভ্যতা বিস্তার করবার পর এরা ক্রমেক্রমে আৰ্যসভ্যতার অন্তর্ভুক্ত হয়ে

পড়েছে এবং সভ্য হয়ে উঠেছে। (১৮৭১-৭২-এর সেল্যাস অনুসারে অবশ্য পরে এই ১৫২০ লক্ষের মধ্যে ৪১০ লক্ষ মানুষ ইসলাম ধর্ম গ্রহণ করেছে।)

অবশ্যই, ইংরেজ আমলারা প্রাচীন-ভারত আবিষ্কার করবার যে-চেষ্টা করেছেন তার মূল প্রেরণা হলো পুরোনোকালের ভারতবর্ষেও ইংরেজ-শাসনের অনুরূপ কিছু খুঁজে বের করা—ভারতবাসীরা যাতে কল্পনা করতে শেখে যে, এদেশের জমিতে বরাবরই এইরকম ঘটনা ঘটে এসেছে—অর্থাৎ, এটাই হলো স্বাভাবিক। অতএব তাঁরা প্রাচীনকালেও একরকম ‘হোয়াইট ম্যান্স বার্ডেন’ আবিষ্কার করতে অতো উৎসাহী—বিদেশ থেকে এসে আর্থার এদেশের অসভ্য মানুষদের সভ্য করেছিলো বা নিজেদের উন্নততর সভ্যতার অন্তর্ভুক্ত করেছিলো। তাই সেকালের ইতিহাস বর্ণনায় ‘আর্থ-সভ্যতার অন্তর্ভুক্ত-করা’ বলে শব্দসমষ্টি অমন জোর দিয়ে চালু করবার চেষ্টা করা হয়েছে। কিন্তু এই সভ্য-করণ বলে ঘটনাটির প্রকৃত তাৎপর্য ঠিক কী? এ-যুগের ইংরেজ-কীর্তির আলোতেই ঘটনাটি বোঝবার চেষ্টা করা যেতে পারে। ধৃত্তর আমলাদের ভাষায় এ-হলো স্থানীয় জংলি মানুষদের সামনে তাদের উৎসাহ-উদ্দীপনার নতুন বিকাশের পথ খুলে দেওয়া; কিন্তু এই পদ্ধতিরই আরো বাস্তব বর্ণনা হলো : রিক্রুটমেন্ট। চাবাগান আর কয়লাখনির জগ্গে কুলি-সংগ্রহ করা, কিংবা সাম্রাজ্যবাদি যুদ্ধের জগ্গে কামানের খোরাক সংগ্রহ করা। এবং ইংরেজ-আমলেও এই রিক্রুটমেন্ট-ব্যবস্থা সব সময়ই সরাসরি ইংরেজ প্রভুদের জগ্গাই করা হয়নি; অনেক সময় তা ইংরেজ-শাসনের খুঁটি স্থানীয় জমিদার-শ্রেণীর খাতিরেও করবার ব্যবস্থা হয়েছিলো। হাট্টার সাহেবের একটি বর্ণনা^{১০} দেখা যাক :

Until nearly the end of the last century, the Santals were the pests of the neighbouring plains..... But in 1789, the British Government granted a proprietary right in the soil to the land-holders of Bengal under the arrangements which four years later became the Permanent Settlement. Forthwith, every landholder tried to increase the cultivated area on his estate, now become his own property. The Santals and other wild tribes were tempted to issue from their fastness by high wages and rent-free farms. "Every proprietor", said a London newspaper, the *Morning Chronicle*, in 1792, "is collecting husbandmen from the hills to improve his lowlands." The English officers found they had a new race to deal with, and gradually own them to peaceful habits by grants of land and 'exemption from all taxes.'

অর্থাৎ, গত শতাব্দীর প্রায় শেষার্ধ্বে পর্যন্ত সাঁওতালরা ছিলো ঐতিহ্যবাহীদের কাছে দৃশ্যমানের মতো।...কিন্তু ১৭৮২ খ্রিষ্টাব্দে ব্রিটিশ সরকার জমিদারদের উপর জমির মালিকানা অর্পণ করলো—এই ব্যবস্থাই চার বছর পরে পার্মানেন্ট স্কেটলেমেন্ট-এ পরিণত হয়। সঙ্গে সঙ্গে, প্রত্যেক জমিদার তার জমিদারিতে আবাদী জমির পরিমাণ বাড়ানোর চেষ্টা করতে লাগলো—এখন থেকে ভূসম্পত্তি তাদের নিজেদের হয়েছে। সাঁওতাল এবং অন্যান্য বুনো মানুষেরা চড়া মজুরী ও খাজনাহীন ক্ষেতের চানে নির্জন বনবাস থেকে বেরিয়ে আসতে প্রলুব্ধ হতে লাগলো। মর্নিং ক্রনিকল্ বলে লণ্ডনের খবরের কাগজ ১৭২২-এ লিখেছে: ‘প্রত্যেক জমিদার নিজেদের খারাপ জমিকে উন্নত করবার জন্যে পাহাড় অঞ্চল থেকে কৃষক সংগ্রহ করছে’। ইংরেজ আমলারা দেখলেন, এবার থেকে নতুন একজাতের মানুষের দায়িত্বও তাঁদের উপরে পড়ছে; জমি দিয়ে এবং সমস্ত রকম খাজনা থেকে মুক্তি দিয়ে তাঁরা এদের বিশ্বাস অর্জন করলেন।

বিনে খাজনার জমি, চড়া হারে মজুরী, বিশ্বাস-অর্জন—ইত্যাদি শব্দ ব্যবহার করে এখানে যে রূপকথা রচনা করা হয়েছে তার উপর কোনো মন্তব্য করবার প্রয়োজন নেই; কেননা এগুলির উপর ঐতিহাসিক ভাষ্য হিসেবে ১৮৫৫ সালের সাঁওতাল-বিজ্ঞোহের বর্ণনা রয়েছে। কিন্তু হাটার সাহেবের এই বর্ণনা, এবং বিশেষ করে মর্নিং-ক্রনিকল্ পত্রিকার উদ্ধৃতিটি, নজর করবার মতো। ইংরেজ আমলেও ট্রাইব্যাল সমাজের মানুষগুলির মধ্যে সভ্যতা-বিস্তারের এই হলো নমুনা। এবং এরই চলতি নাম রিক্রুটমেন্ট: ট্রাইব্যাল সমাজ থেকে জমিক সংগ্রহ করবার পদ্ধতি। এবং কোর্টিল্যের রচনা থেকে বোঝা যায়, এই জাতীয় রিক্রুটমেন্ট শুধুমাত্র যীশুখ্রীষ্টের ভক্তদের আমলেই নয়—যীশুখ্রীষ্ট জন্মাবার বেশ কয়েক শ’ বছর আগে থাকতেই আমাদের দেশে চালু ছিলো। কেবল, কোর্টিল্যের চক্ষুলাঙ্কাটা ছিলো কম। যীশুখ্রীষ্টের অনুগামীদের মতো কপট রূপকথা রচনা করে তিনি নোংরা বাস্তবকে ঢাকা দেবার চেষ্টা করেননি। এবং ১৮৭১ সালের আদম-সুমারীর হিসেবে যদি দেখা যায়, ১৮৬০ লক্ষ লোকের মধ্যে ১৫২০ লক্ষ লোক এইভাবেই ‘সভ্য’ হয়েছে বা আর্দ্রসভ্যতার আওতায় এসেছে, তাহলে অনুমান করা অসম্ভব হবে না যে, আমাদের দেশের শাসক-সম্প্রদায় অনেক শতাব্দী ধরেই কোর্টিল্যের ওই নীতিটি অনুসরণ করবার চেষ্টা করেছেন।

এই প্রসঙ্গেই বাংলা দেশের কৃষকদের সম্বন্ধে শ্রীযুক্ত রমেশচন্দ্র দত্তের^{১১} বিশ্লেষণটিও উল্লেখযোগ্য :

.....ever since the Aryans came to Bengal, it has been the main object with them to proselytize the aborigines, and large

number of the latter have now entered into the ranks of Hinduism but forming separate castes of their own... Dr. Hunter starts a very interesting question, namely what proportion of the total population of Bengal are Hinduised aborigines. To this he gives a very imperfect answer..... Out of a total population of thirtyseven million of Bengal proper Mr. Beverley recons the aborigines (Santals, Garos etc.) at nearly 4,00,000 and the Hiduised aborigines at a little over 5 million. Under this last head he includes such peoples as the Bagdi, the Buna, the Camar, the Muchi, the Candal, the Dome and the Hari, the Kaora, the Mal, the Mathor and many other tribes. Though all these are recorded as Hindus now, any one who has carefully observed their peculiar modes of living in our villages, would have no difficulty in setting them down as descended from the aboriginal stock. শ্রীযুক্ত রমেশচন্দ্র দত্তের নিজের হিসেব অনুসারে উচু জাতের ষাটটি হিন্দুদের সংখ্যা মোটের উপর প্রায় পঁচিশ লক্ষ। তাই তিনি বলছেন, Deducting then half a million of aborigines, five million of Hinduised aborigines, two and half a million of high caste Hindus and half a million of high-caste Mohammedans from the total of nearly 37 million, we have about 28 million still to account for. The question arises, then, have these 28 million descended from the aboriginal stock? অবশ্যই, শ্রীযুক্ত রমেশচন্দ্র দত্তের বক্তব্য ঠিক তাই এবং তিনি বলছেন: The Aryan conquerors of Bengal, after causing their religion to be widely spread through the land, did not and could not exterminate the aboriginal tillers of the soil. It stands to reason to suppose that, while the brave and fierce aborigines retired to the wilds and fastness of Bengal, the weaker population accepted the religion of their conquerors and remained, as they were before, the tillers of the soil.

মোক্ষা কথায়, বাংলা দেশের কৃষকদের কথা বিচার করতে গিয়ে শ্রীযুক্ত রমেশচন্দ্র দত্ত বলছেন, ৩৭০ লক্ষ মানুষের মধ্যে পাঁচ লক্ষ টাইব্যাল মানুষ এবং পঞ্চাশ লক্ষ হিন্দুধর্মভুক্ত টাইব্যাল মানুষ, পঁচিশ লক্ষ জাত-হিন্দু এবং পাঁচ লক্ষ জাত-মুসলমানদের কথা বাদ দিলেও আমাদের পক্ষে আরো ২৮০ লক্ষের কিছু বেশি মানুষের হিসেব দেওয়া দরকার। এই ২৮০ লক্ষ মানুষকেও তাই স্থানীয় টাইব্যাল মানুষদের বংশধরই মনে করা স্বাভাবিক। আর্যরা বাংলা দেশ আক্রমণ করবার পর এদেশে তাঁদের ধর্ম ব্যাপকভাবে প্রচার করেছিলেন।

কিন্তু দেশের সমস্ত আদিবাসী কৃষকদের তাঁরা নিঃশেষে ধ্বংস করতে পারেনও নি, করেনও নি। তাই একথা মনে করা যেতে পারে যে, এই আদিবাসীদের মধ্যে যারা অপেক্ষাকৃত সাহসী ও দুর্ধর্ষ তারা আত্মসমর্পণ না করে বাংলা দেশের বনজঙ্গলের দিকে গিয়ে আশ্রয় নিয়েছিলো, কিন্তু অপেক্ষাকৃত দুর্বল মানুষগুলি তাদের আক্রমণকারীদের ধর্ম গ্রহণ করলো এবং আগের মতোই কৃষিকর্ম নিয়ে রইলো।

বলাই বাহুল্য, জাতিগত বা ধর্মগত তাৎপর্যের জগ্রে শ্রীযুক্ত রমেশচন্দ্র দত্তের এই উক্তি উদ্ধৃত করিনি। আমাদের যুক্তির দিক থেকে যে-কথাটা প্রাসঙ্গিক তা হলো, শ্রীযুক্ত রমেশচন্দ্র দত্তের হিসেবেও বাংলা দেশের কৃষকেরা প্রধানতই ট্রাইব্যাল মানুষদের বংশধর। আর যদি তাই হয় তাহলে নিশ্চয়ই এ-কথা মনে করবার অবকাশ থাকে যে, অনেক শ' বছর ধরে কৌটিল্যের ওই নীতি শাসক-সম্প্রদায় সত্যিই অনুসরণ করেছিলো : ট্রাইব্যাল সমাজ ভেঙে সে সমাজের মানুষগুলিকে নিয়ে ছোটোছোটো স্বয়ংসম্পূর্ণ কৃষিমূলক গ্রামনিবেশ করতে হবে।

অবশ্যই, বাংলা দেশে যা ঘটেছে পুরো ভারতবর্ষ জুড়েও যে তাই ঘটেছে এ-কথা মনে করবার কোনো কারণ নেই। কিন্তু পুরো ভারতবর্ষের জনসংখ্যার যে-বিশ্লেষণ আমরা ইতিপূর্বে উল্লেখ করেছি তা থেকেও মোটের উপর একই ধরনের কথা অনুমান করবার সুযোগ থাকে না কি ?

ভারতীয় সংস্কৃতির দিক থেকে ভারতীয় জনসংখ্যার এই বিশ্লেষণটির তাৎপর্য অভ্যস্ত গুরুত্বপূর্ণ হতে বাধ্য। কিন্তু, হুঃখের বিষয়, সেই তাৎপর্যের প্রতি সব সময় আমাদের দৃষ্টি আকর্ষণ করা হয় না।

শ্রীযুক্ত রমেশচন্দ্র দত্তের রচনা থেকে উদ্ধৃত ওই অংশের শেষ-পংক্তিটির দিকেই নজর রাখা যাক। তিনি বলছেন, আদিবাসীদের যে-বিরাত দলটি আদিদের শাসনে এলো তারা আগের মতো কৃষক হয়েই রইলো। যদি তাই হয়ে থাকে তাহলে মানতেই হবে তাদের উৎপাদন-কৌশলে কোনো মৌলিক পরিবর্তন দেখা যায়নি। অথচ, অপরপক্ষে, তাদের ওই ট্রাইব্যাল-সংগঠন নিশ্চয়ই আর আগেকার মতো রইলো না—বাংলাদেশে কৃষকদের গ্রামগুলি ট্রাইব্যাল-সমাজ নয়। কিন্তু ট্রাইব্যাল সমাজ না থাকলেও এই গ্রাম-জীবন থেকে ট্রাইব্যাল-সমাজের সমস্ত চিহ্নই নিঃশেষে বিলুপ্ত হতে পারেনি। কেননা, উৎপাদন কৌশলে কোনো মৌলিক পরিবর্তন দেখা দেয়নি। ট্রাইব্যাল সমাজ ভেঙে সে-সমাজের মানুষগুলিকে নিয়ে পুরোনো উৎপাদন-কৌশলের ভিত্তিতেই যদি ছোটো ছোটো আর নতুন গ্রাম-নিবেশ হয়ে থাকে তাহলে এই গ্রামগুলির মধ্যে থেকে ট্রাইব্যাল সমাজের সমস্ত চিহ্ন

নিঃশেষে মুছে যাবার কথা নয়। সেই সঙ্গেই মনে রাখা দরকার, ট্রাইব্যাল সমাজের একটি প্রধান লক্ষণ এই গ্রামগুলির মধ্যে অনিবার্যভাবেই অনুপস্থিত। ফলে, ট্রাইব্যাল সমাজের যে-চিহ্নগুলি এই গ্রাম-সমাজে টিকে রইলো সেগুলি আর ওই মূল লক্ষণটি দ্বারা লালিত হতে পায়নি। অতএব, সেগুলির আমূল রূপান্তর ঘটতে বাধ্য। ট্রাইব্যাল সমাজের স্বাভাবিক পরিবেশে এই চিহ্নগুলির যে-তাৎপর্য ছিলো ট্রাইব্যাল সমাজ থেকে উৎপাটিত হয়ে চিহ্নগুলি যখন ওই খণ্ড কৃষিনিবেশের মধ্যে এসে পড়লো তখন আর সে-তাৎপর্য বেঁচে থাকবার কথা নয়।

প্রথমে দেখা যাক, ট্রাইব্যাল সমাজ ভেঙে যাবার সাধারণ ও স্বাভাবিক কারণটা কী? মার্ক্স ও এঙ্গেলস্ দেখাচ্ছেন, এর কারণ হলো মানুষের উৎপাদন-কৌশলের উন্নতি। পশুপালন বা কৃষিকাজ ভালো করে শেখবার পরই মানুষের সমাজে উদ্ধৃত্তজীবী শ্রেণীর আবির্ভাব হওয়া সম্ভব—এই অবস্থায় পৌছবার পর তাই মানব-সমাজ শ্রমজীবী ও উদ্ধৃত্তজীবী শ্রেণীতে বিভক্ত হয়ে যায়। ফলে, প্রাগ্-বিভক্ত ট্রাইব্যাল সমাজ ভেঙে দেখা দেয় নতুন শ্রেণীবিভক্ত সমাজ। কিন্তু এই রকম স্বাভাবিক ও সাধারণভাবে ট্রাইব্যাল সমাজ ভেঙে যাবার পরও নতুন শ্রেণীবিভক্ত সমাজ থেকে সঙ্গে সঙ্গে ট্রাইব্যাল-সমাজের সমস্ত লক্ষণ একেবারে নিঃশেষে মুছে যায় না। উদাহরণ স্বরূপ বলা যায়, রোমানদের মধ্যে ট্রাইব্যাল সমাজ ভেঙে রাষ্ট্রের আবির্ভাব হবার পরও ওই ট্রাইব্যাল-সংগঠনের নানান চিহ্ন টিকে থেকেছিলো। কিন্তু এই চিহ্নগুলির আদি-তাৎপর্য তখন বিলুপ্ত হয়েছে; কিংবা, এঙ্গেলস্^{২২} যেমন বলছেন, চিহ্নগুলির আদি-তাৎপর্য পর্যবসিত হয়েছে তার বিপরীতে :

In this manner the organs of the gentile constitution were gradually torn from their roots in the people, in gens, phartry and tribe, and the whole gentile order was transformed into its opposite: from an organization of tribes for the free administration of their own affairs it became an organization for plundering and oppressing their own neighbours; and correspondingly, its organs were transformed from instruments of the will of the people into independent organs for ruling and oppressing their own people. This could not have happened had not the greed for wealth divided the members of the gens into rich and poor; had not "property differences in a gens changed the community of interest into antagonism between members of a gens" (Marx); and had

not the growth of slavery already begun to brand working for or living as slavish and more ignominious than engaging in plunder.

অর্থাৎ, এইভাবে জাতিভিত্তিক সংগঠনের অঙ্গগুলি ক্রমেক্রমে জনসাধারণের মধ্যে—গেন্, ফ্রাজি ও ট্রাইবের মধ্যে,—তাদের শিকড় থেকে বিচ্ছিন্ন হলো এবং জাতিভিত্তিক পুরো ব্যবস্থাটি পরিণত হলো নিজের বিপরীতে : স্বাধীনভাবে নিজেদের কাজ পরিচালনা করবার ক্ষমতা ট্রাইবদের একটি সংগঠন থেকে এটা হয়ে দাঁড়ালো নিজেদের প্রতিবেশীদের উপর উৎপীড়ন ও লুণ্ঠরাজ্য চালাবার একটি সংগঠন ; এবং তারই অমুপাতে এই ট্রাইব্যাল সংগঠনের বিভিন্ন অঙ্গ জনসাধারণের ইচ্ছার স্বত্ব থেকে বদলে হয়ে দাঁড়ালো নিজেদের দলের মানুষগুলিকেই শাসন ও পীড়ন করবার স্বত্ব বিশেষ। যদি না ধনসম্পত্তির প্রতি লোভ গেন্-এর মানুষগুলিকে ধনী ও নির্ধন এই দুইভাগে বিভক্ত করতো, যদি না “গেন্-এর মধ্যে সম্পত্তির তারতম্য একই উদ্দেশ্যমূলক একটি সমবায়কে বদলে গেন্-এর সভ্যদের মধ্যে বিভেদ-বিরোধীতায় পরিণত করতো” (মার্ক্স), যদি না ইতিমধ্যেই যে-দাসপ্রথাৱ জন্ম হয়েছে সেই-দাসপ্রথাৱ দরুন খেটে খাওয়াকে দাসবৃত্তি এবং লুণ্ঠরাজ্যের তুলনায় স্বণাকর বলে সাব্যস্ত করা হতো—তাহলে এ-রকম ঘটনা ঘটতেই পারতো না।

কিছু পরে, স্বতন্ত্র পরিচ্ছেদে, আমরা দেখাবার চেষ্টা করবো, বৈদিক মানুষদের মধ্যে গণ-সমাজ ভেঙে যাবার পরও সে-সমাজের যে-চিহ্নগুলি টিকে থেকেছিলো সেগুলি সম্বন্ধে এঙ্গেল্‌স্-এর এই মন্তব্য কতো স্পষ্টভাবে প্রযোজ্য।

কিন্তু এ-হলো উৎপাদন কৌশলে উন্নতি দেখা দেবার দরুন স্বাভাবিক ও সাধারণভাবে ট্রাইব্যাল সমাজ ভিতর থেকে ভেঙে যাবার কথা। তার বদলে, রাষ্ট্রশক্তি যদি বাইরের থেকে আক্রমণ চালিয়ে ট্রাইব্যাল সমাজকে ভেঙে দেয় এবং সে-সমাজের মানুষগুলিকে নিয়ে খণ্ড বিচ্ছিন্ন গ্রামনিবেশ করে তাহলে নিশ্চয়ই ওই গ্রামগুলির মধ্যে গণসমাজের চিহ্ন অনেক বেশি টিকে থাকবার কথা। কিন্তু ট্রাইব্যাল সমাজের প্রাণ-বলতে ছিলো গণ-বন্ধন বা *group-bond*, মার্ক্স্-এর ভাষায় *community of interest*। গণবন্ধন দ্বারা লালিত বলেই ট্রাইব্যাল-সমাজের ওই চিহ্নগুলি ট্রাইব্যাল-সমাজের বৃকে প্রাণবন্ত ও এমনকি উদ্দেশ্যমূলক : এগুলি মানুষকে বাঁচতে সাহায্য করেছে। ফলে, ওই গণবন্ধন ভেঙে যাবার পরও ট্রাইব্যাল মানুষদেরই নিয়ে গড়া বিচ্ছিন্ন গ্রামগুলির মধ্যে ট্রাইব্যাল সমাজের চিহ্নাবলী নিজেদের বিপরীতে পর্যবসিত হতে বাধ্য : যা ছিলো উদ্দেশ্যমূলক তাই হয়ে দাঁড়ালো উদ্দেশ্য-বিরোধী, যা-ছিলো জীবনের সহায় তাই হয়ে দাঁড়ালো জীবনের প্রতিবন্ধ।

আমাদের দেশে উৎপাদন কৌশলের উন্নতির উপর নির্ভর করে যদি ট্রাইব্যাল সমাজ ভিতর থেকে ভেঙে নতুন সমাজের পথ করে দিতো তাহলে হয়তো আমাদের দেশের সমাজ-ইতিহাসও ইয়োরোপীয় সমাজ-ইতিহাসের অমূরূপ হতে পারতো। কিন্তু তা হয়নি। আমাদের দেশে স্থানে-স্থানে রাষ্ট্রশক্তি দেখা দিয়েছে, কিন্তু তখনো তাকে ঘিরে রয়েছে পুরোনো ট্রাইব্যাল সমাজ। এই ট্রাইব্যাল সমাজগুলির উপর আক্রমণ চালিয়ে রাষ্ট্রশক্তির অধিনায়কেরা এগুলিকে ধ্বংস করবার ব্যবস্থা করেছেন এবং এই সমাজের মানুষগুলিকে নিয়ে গ্রাম-নিবেশ করবার চেষ্টা করেছেন। স্বভাবতই ওই গ্রামগুলির মধ্যে ট্রাইব্যাল সমাজের চিহ্ন অনেক স্পষ্টভাবে টিকে থেকেছে,—উৎপাদন কৌশলের স্বাভাবিক উন্নতি হলে এই চিহ্নগুলিও হয় তো স্বাভাবিকভাবে মিলিয়ে যেতো। কিন্তু তা যায়নি। কেননা, উৎপাদন কৌশলের স্বাভাবিক উন্নতি এ-দেশে ঘটেনি। ফলে, গ্রামগুলি অনেকাংশেই ট্রাইব্যাল গ্রামের মতোই হয়ে রইলো; কেবল গণবন্ধন থেকে ছিন্ন হলো বলেই এই গ্রাম্য-জীবনে ট্রাইব্যাল সমাজের চিহ্নগুলি পর্যবসিত হলো নিজেদের বিপরীতে।

ট্রাইব্যাল সমাজের অসম্পূর্ণ বিলোপ বলতে আমরা মোটের উপর এই কথাটিই বোঝাতে চেয়েছি। এবং আমাদের ধারণায় ভারতীয় সংস্কৃতির নানান বৈশিষ্ট্য ব্যাখ্যা করবার ব্যাপারে এই হাইপথেসিস বা প্রকল্প থেকেই সাহায্য পাবার সম্ভাবনা আছে। ধ্যানধারণার আলোচনায় পরে আসা যাবে; তার আগে দেখা যাক ভারতীয় সমাজব্যবস্থার কয়েকটি মূল বৈশিষ্ট্যকে বোঝবার চেষ্টায় আমাদের এই প্রকল্পটি কী ভাবে কাজে লাগতে পারে।

গণ-সমাজের অসম্পূর্ণ বিলোপ : গ্রাম-সমবায়

ভারতীয় সমাজের দুটি প্রধান বৈশিষ্ট্য হিসেবে স্বয়ংসম্পূর্ণ ছোটো ছোটো গ্রাম-সমবায় (village-communities) এবং জাতিভেদ-প্রথা (caste-system) —এই দু'এর উল্লেখ করা হয়। আমরা বলতে চাইছি, উভয় বৈশিষ্ট্যকেই ট্রাইব্যাল সমাজের অসম্পূর্ণ বিলোপ বলে বোঝবার চেষ্টা করা যেতে পারে।

বৃটিশ আমলের প্রথম যুগের সেটল্‌মেন্ট ও রেভিনিউ বিভাগের দলিল-পত্রগুলি বিশ্লেষণ করে মার্ক্‌ উইল্‌কিন্স^{১১০} জর্জ ক্যামবেল^{১১১} এবং হেনরি মেইন^{১১২} সিদ্ধান্ত করেন, ভারতবর্ষের গ্রামাঞ্চলের একটি প্রধান বৈশিষ্ট্য ছিলো জমিতে যৌথ স্বত্ব অর্থাৎ ব্যক্তিগত সম্পত্তির অভাব। তাছাড়া, ভারতবর্ষের

মতো কৃষিপ্রধান দেশে আইনের বইগুলিতে জমির স্বাধিকার-সংক্রান্ত আইন-কানুন চোখে পড়ে না^{১১০}—এ-থেকেও অনুমান করা অসম্ভব নয় যে, আমাদের দেশে জমির উপর ব্যক্তিবিশেষের স্বাধিকার তেমনভাবে ফুটে ওঠেনি। তাই হেগেল^{১১১} এবং মার্কস^{১১২} সিদ্ধান্ত করছেন যে, আমাদের দেশের সাবেকী গ্রামগুলির প্রধান বৈশিষ্ট্য হলো জমিতে ব্যক্তিগত মালিকানার অভাব। জমির উপর যৌধ স্বত্ব বলে এই লক্ষণটি ট্রাইব্যাল সমাজেরই চিহ্ন। ইরোকোয়া-ট্রাইবের মানুষেরা বলে, জল আর বাতাসের মতোই জমি কেনা-বেচা করবার প্রশ্ন ওঠে না^{১১৩}।

বেডেন-পাওএল^{১১৪} যদিও মেইন প্রমুখের উক্ত সিদ্ধান্তকে অত্যন্ত পাণ্ডিত্যপূর্ণভাবে খণ্ডন করবার,—বা শুধরে নেবার—চেষ্টা করেছেন, তবুও এ-বিষয়ে সন্দেহ নেই যে, ভারতবর্ষের অন্তত কয়েকটি বিস্তৃত অংশের বেলায় তাঁদের ওই সিদ্ধান্ত তথ্য-নির্ভর এবং অবশ্য-স্বীকার্য। এবং সাধারণ নিয়ম হিসেবে বেডেন-পাওএল^{১১৫} যখন দাবি করেন যে, ঐতিহাসিকভাবে জমিতে যৌধ স্বত্বের চেয়ে প্রাচীনতর ব্যবস্থা হলো ব্যক্তিগত স্বত্ব,—তখন তাঁর দাবিটি যে ভ্রান্ত ও ভিত্তিহীন, সে-বিষয়ে কোনো রকম প্রশ্নের অবকাশ থাকে না। অপর পক্ষে, মেইন প্রমুখের সিদ্ধান্তের পক্ষে অনেক জোরালো যুক্তি রয়েছে। মার্ক উইলক্স^{১১৬} যে-রকম বলেছেন, সপ্তদশ শতাব্দীতে যে-সব ইয়োরোপীয় পরিব্রাজকেরা আওরংজেব-এর দরবার পরিদর্শন করেছিলেন তাঁরা এক বাক্যেই স্বীকার করেছেন যে, ভারতবর্ষে তখনো জমির উপর ব্যক্তিগত মালিকানা ছিলো না। অবশ্যই, প্রাচীন গ্রীক বর্ণনাদাতাদের^{১১৭} বক্তব্য কিছুটা অগ্ররকম। কিন্তু মার্ক উইলক্স^{১১৮} দেখাচ্ছেন, এ-বিষয়ে তাঁদের মন্তব্য খুব বেশি মূল্যবান হতে পারে না। কেননা, তথ্য সঞ্চয়ের জগ্রে প্রায়ই তাঁরা নির্ভর করতে বাধ্য হয়েছিলেন একের পর এক তিন তিনজন দোভাষীর ব্যাখ্যার উপর, এবং এই তিনজনের মধ্যে একজনের কথাও গ্রীক বর্ণনাদাতারা বুঝতে পারতেন না। হয়তো সেই কারণেই, কীথ এবং ম্যাকডোন্ডাল্ড^{১১৯} আক্ষেপ করেছেন, এ-বিষয়ে গ্রীক বর্ণনাদাতাদের মধ্যে কারুর সঙ্গে কারুর মতের মিল নেই।

অবশ্যই, শিলালিপি প্রভৃতিতে ভূসম্পত্তি-দানের উল্লেখ পাওয়া যায় এবং এই নজির দেখিয়ে কেউ কেউ^{১২০} অনুমান করেছেন যে, তাহলে নিশ্চয়ই জমি ব্যক্তিগত সম্পত্তি ছিলো। কিন্তু এই জাতীয় দলিলগুলিতে ভূসম্পত্তি বলতে ইয়োরোপীয় সামন্ততান্ত্রিক অর্থে ভূসম্পত্তি নাও বোঝাতে পারে—এমন হওয়া অসম্ভব নয় যে, দান বলতে এখানে গ্রামাঞ্চল থেকে রীজার প্রাপ্য রাজস্বটুকুকেই উল্লেখ করা হয়েছে^{১২১}। তাছাড়া, এই দলিলগুলি থেকেই দেখা যায় দানের আগে দাতার পক্ষে গ্রামবাসীদের সম্মিলিত সম্মতি নেবার দরকার

পড়তো^{১০৮}। গ্রামের জমির উপর গ্রামবাসীদের যদি যৌথ অধিকার না থাকে তাহলে এইভাবে তাদের কাছ থেকে যৌথ সম্মতি নেবার প্রয়োজন হবে কেন ?

কোনো কোনো ইংরেজ পণ্ডিত প্রমাণ করতে চেয়েছেন, সাবেককালের ভারতবর্ষে জমির উপর কৃষকদের মালিকানা যে ছিলো না তার আসল কারণ হচ্ছে জমির প্রকৃত মালিক বলতে ছিলো রাজা বা সামন্ততান্ত্রিক প্রভুর দল। যেমন, ভিলেট স্মিথ^{১০৯} লিখছেন, ভারতবর্ষের নেটিভ আইন অনুসারে চাষ-জমিকে বরাবরই রাজসম্পত্তি বলে দেখা হয়েছে। ইংরেজ-শাসনের তরফ থেকে ইতিহাসের নামে এ-রকম একটা মিথ্যে কথা প্রচার করবার প্রয়োজন ছিলো; কেননা, ইংরেজ-শাসনের খুঁটি হিসেবে ওরাই এ-দেশে জমির মালিক নাম দিয়ে জমিদার-শ্রেণী হিসেবে যে নতুন এক-শ্রেণীর মানুষ সৃষ্টি করেছিলো এই জাতীয় ভুলো ইতিহাস তার কলঙ্ক কিছুটা পরিমাণে ঢাকা দিতে পারতো^{১১০}। অধ্যাপক জয়সওয়াল^{১১১} তাই স্মিথ সাহেবকে বিদ্রূপ করে বলেছেন, এবং ঠিকই বলেছেন, ‘ভারতবর্ষের সত্যিকারের প্রামাণ্য আইনকর্তা-প্রবর্তিত নেটিভ আইন বলতে ঠিক এর বিপরীত। এ-রকম আইন অজ্ঞ কোনো দেশের নেটিভ আইন হতে পারে, কিন্তু ভারতবর্ষের নেটিভ আইন নিশ্চয়ই নয়’।

জৈমিনী, নীলকণ্ঠ, মাধব, কাত্যায়ন, মিত্রমিশ্র প্রভৃতির রচনা থেকে বিস্তৃত উদ্ধৃতির উপর নির্ভর করে অধ্যাপক জয়সওয়াল দেখাচ্ছেন^{১১২} সাবেককালের ভারতবর্ষে জমির মালিক বলতে রাজা বা সামন্ত প্রভু হতেই পারে না। তিনি আরো বলেছেন, জাতকের গল্পগুলি থেকে যে-ঐতিহাসিক তথ্য উদ্ধার করা যায় তাও ভিলেট স্মিথের সিদ্ধান্তের সম্পূর্ণ বিপরীত^{১১৩}। কিন্তু ভারতবর্ষে জমির উপর রাজার মালিকানা ছিলো না—এ-কথা তথ্যবলে প্রমাণ করলেও অধ্যাপক জয়সওয়াল দেখাতে চাইছেন, জমির উপর কৃষকদের ব্যক্তিগত মালিকানা ছিলো^{১১৪}। তাঁর নিজের সিদ্ধান্তের দুর্বলতা ঠিক এইখানেই এবং এ-দুর্বলতা স্পষ্টভাবে ধরা পড়ে যখন তিনি ভিলেট স্মিথের বিরুদ্ধে তর্ক করে বলেন, এ-হেন জনপ্রিয় একটি পাঠ্যপুস্তকে এ-বিষয়ে অমন ভ্রান্ত একটা সংস্কারগ্রস্ত মতবাদ প্রচারিত হওয়াটা খুবই ক্ষোভের ব্যাপার,— বিশেষ করে ক্ষোভের ব্যাপার এই কারণে যে, লেখক এ-বিষয়ে অভ্যাস যোগ্য আলোচনাকে সম্পূর্ণভাবে অগ্রাহ্য করেই নিজের মতবাদ পেশ করতে চাইছেন^{১১৫}। বিশেষ যোগ্য আলোচনা বলতে অধ্যাপক জয়সওয়াল একটি বই-এরই উল্লেখ করছেন—১৮৬৯-এ প্রকাশিত মার্ক্‌স্‌ উইল্‌ক্‌স্‌-এর লেখা মাইসোর-ইতিহাস^{১১৬}। আমরা ইতিপূর্বেই উক্ত গ্রন্থের উল্লেখ করেছি এবং বলেছি, প্রধানত এই গ্রন্থের ভিত্তিতেই হেগেল, মার্ক্‌স্‌ প্রমুখ মনীষীরা সিদ্ধান্ত

করেছেন যে, সাবেককালের ভারতবর্ষে জমির উপর ব্যক্তিগত মালিকানা দেখা দেয়নি—জমি ছিলো গ্রামবাসীদের যৌথ সম্পত্তি। তাই অধ্যাপক জয়সওয়াল যদি সত্যিই মনে করেন, ভিলেট শ্বিথের পক্ষে এই গ্রন্থটিকে অগ্রাহ্য করে জমির উপর রাজার-স্বয়ং প্রমাণ করবার চেষ্টাটা খুবই গর্হিত কাজ হয়েছে, তাহলে অধ্যাপক জয়সওয়ালের নিজের পক্ষে উক্ত গ্রন্থকেই অগ্রাহ্য করে জমির উপর ব্যক্তিগত মালিকানার কথা প্রচার করা কী করে সম্ভব হতে পারে ?

অবশ্যই, এ-কথায় কোনো সন্দেহ নেই যে, সাবেকী ভারতবর্ষে জমির মালিকানা সংক্রান্ত সমস্তা আজো অনেকাংশেই অমীমাসিত। এ-বিষয়ে মৌলিক গবেষণার প্রয়োজন আছে। তাছাড়া, ভারতবর্ষে সত্যিই এতোটুকু জায়গা নয়—প্রায় ইয়োরোপের মতো বড়ো একটি মহাদেশ-বিশেষ। তাই এদেশে ভূমিব্যবস্থা যে সর্বত্র একই রকমের ছিলো তাও মনে করা ঠিক হবে না। তবুও পূর্বগামীদের গবেষণার উপর নির্ভর করে অন্তত এটুকু অস্বীকার করা বোধ হয় অসম্ভব নয় যে, ভারতবর্ষের কয়েকটি বিস্তৃত অঞ্চলের বৈশিষ্ট্যই ছিলো স্বয়ংসম্পূর্ণ কৃষিমূলক গ্রামসমবায় এবং এই সব গ্রামে জমি ছিলো গ্রামবাসীদের যৌথ সম্পত্তি। বেডেন-পাওএল যদি সত্যিই প্রমাণ করে থাকেন যে, অস্ত্রান্ত্র অঞ্চলে জমির উপর ব্যক্তিগত মালিকানা দেখা দিয়েছিলো তাহলেও নিশ্চয়ই এ-কথা প্রমাণিত হয় না যে, উইলক্স, মেইন প্রমুখেরা অস্ত্রান্ত্র অঞ্চল সর্বাঙ্গে যে-বিপরীত সিদ্ধান্তে উপনীত হচ্ছেন তা খণ্ডিত হয়ে যায়^{১১}।

জমিতে ব্যক্তিগত মালিকানার অভাব ও স্বয়ংসম্পূর্ণ গ্রামগুলিতে যৌথ-জীবনের কথা আমরা এখানে বিশেষ করে উল্লেখ করতে চাইছি আমাদের মূল প্রকল্পটির পক্ষে নজির দেখাবার আশায়। প্রকল্পটি হলো, এদেশে ট্রাইব্যাল-সমাজের বিলোপ পরিপূর্ণ হয়নি—জমিতে ব্যক্তিগত সম্পত্তির অভাব ও গ্রামগুলিতে যৌথ-জীবনের স্বাক্ষর ওই ট্রাইব্যাল-সমাজেরই ভয়াবশেষ। কিন্তু সেই সঙ্গেই আমরা বলতে চাইছি, রাষ্ট্রশক্তি যদি বাইরের থেকে ট্রাইব্যাল-সমাজকে আক্রমণ করে, সে-সমাজ ভেঙে এবং সেই সমাজেরই মানুষগুলিকে নিয়ে ছোটো ছোটো গ্রাম-নিবেশ করে থাকে তাহলে এই গ্রামগুলিতে ঐচ্ছিক ট্রাইব্যাল-সমাজের বহু চিহ্নটিকে থাকবার কথা সেইরকমই ট্রাইব্যাল-সমাজের মূল সজীবনী-শক্তি থেকে উৎপাটিত হয়ে বিরুদ্ধ-পরিবেশে প্রতিষ্ঠা হবার ফলে এই চিহ্নগুলির আদি-তাৎপর্য তার বিপরীতে পর্ববসিত হতে বাধ্য। ট্রাইব্যাল-সমাজের পরিপ্রেক্ষিতে যে-যৌথজীবন ছিলো বাঁচবার সহায়, রাষ্ট্রশাসন ও রাষ্ট্রশোষণের অন্তর্ভুক্ত ওই স্বয়ংসম্পূর্ণ গ্রামগুলির বৈশিষ্ট্য হবার পর সেই যৌথ-জীবনের ধ্বংসাবশেষই মানুষের জীবনের পক্ষে বাধা হয়ে দাঁড়ালো।

এই স্বয়ংসম্পূর্ণ গ্রামগুলি সহজে হেগেল^{১১} লিখছেন :

The whole income belonging to every village is, as already stated, divided into two parts, of which one belongs to the Raja, the other to the cultivators ; but proportionate shares are also received by the Provost of the place, the Judge, the Water-Surveyor, the Brahmin who superintends religious worship, the Astrologer (who is also a Brahmin, and announces the days of good and ill omen), the Smith, the Carpenter, the Potter, the Washerman, the Barber, the Physician, the Dancing girls, the Musician, the Poet. This arrangement is fixed and immutable, and subject to no one's will. *All political revolutions, therefore, are matters of indifference to the common Hindoo, for his lot is unchanged.*

অর্থাৎ, প্রতিটি গ্রাম থেকে যা উপায় হতো তার পুরোটাই ছ'ভাগে ভাগ করা হতো ; তার মধ্যে একটা ভাগ রাজার, আর একটা ভাগ কৃষকদের। কিন্তু নিম্নোক্তরাও আত্মপাতিকভাবে নিজেদের অংশ পেতো : স্থানীয় শাস্ত্রিক, বিচারক, জল-পরিদর্শক, পুরোহিত, গণ্যকার, কামার, ছুতোর, কুমোর, ধোপা, নাপিত, বৈজ্ঞানিক, নর্তকী, গায়ক, কবি। এই ব্যবস্থা ছিলো একেবারে বাঁধাধরা ও অনড়-অচল এবং তা কালক্রমে ইচ্ছার উপর নির্ভর করতো না। অতএব সাধারণ হিন্দুর কাছে সবরকম রাজনৈতিক বিপ্লবই ছিলো উপেক্ষার ব্যাপার ; কেননা, তার অবস্থায় কোনো পরিবর্তনই হবার নয়।

মার্ক্সও সাবেকী^{১২} ভারতবর্ষের স্বয়ংসম্পূর্ণ গ্রামগুলির বৈশিষ্ট্য-বর্ণনায় যৌথজীবনের উপরই সবচেয়ে বেশি জোর দিচ্ছেন এবং স্বভাবতই ভাববাদী-দার্শনিক হেগেলের তুলনায় বস্তুবাদী-দার্শনিক মার্ক্স-এর বর্ণনা অনেক স্পষ্ট ও বস্তুনিষ্ঠ :

Those small and extremely ancient Indian communities, some of which have continued down to this day, are based on possession in common of the land, on the blending of agriculture and handicrafts, and on an unalterable division of labour, which serves, whenever a new community is started, as a plan and scheme ready cut and dried. Occupying areas of from 100 up to several thousand acres, each forms a compact whole producing all it requires. The chief part of the products is destined for direct use by the community

itself, and does not take the form of a commodity. Hence, production here is independent of that division of labour brought about, in Indian society as a whole, by means of the exchange of commodities. It is the surplus alone that becomes a commodity, and a portion of even that, not until it has reached the hands of the State, into whose hands from time immemorial a certain quantity of these products has found its way in the shape of rent in kind. The constitution of these communities varies in different parts of India. In those of the simplest form, the land is tilled in common, and the produce divided among the members. At the same time, spinning and weaving are carried on in each family as subsidiary industries. Side by side with the masses thus occupied with one and the same work, we find the "chief inhabitant", who is judge, police, and tax-gatherer in one; the book-keeper, who keeps the accounts of the tillage and registers everything relating thereto; another official, who prosecutes criminals, protects strangers travelling through and escorts them to the next village; the boundary man, who guards the boundaries against neighbouring communities; the water-overseer, who distributes the water from the common tanks for irrigation, the Brahmin, who conducts the religious services; the schoolmaster, who on the sand teaches the children reading and writing; the calender-Brahmin, or Astrologer, who makes known the lucky or unlucky days for seed-time and harvest, and for every other kind of agricultural work; a smith and a carpenter, who make and repair all the agricultural implements; the potter, who makes all the pottery of the village; the barber, the washerman, who washes clothes, the silversmith, here and there the poet, who in some communities replaces the silversmith, in others the schoolmaster. This dozen of individuals is maintained at the expense of the whole community. If the population increases, a new community is founded, on the pattern of the old one, on unoccupied land. The whole mechanism discloses a systematic division of labour; but division like that in manufactures is impossible, since the smith and the carpenter, etc., find an unchanging market, and at the

most there occur, according to the sizes of the villages, two or three of each, instead of one. The law that regulates, the division of labour in the community acts with the irresistible authority of a law of Nature, at the same time that individual artificer, the smith, the carpenter, and so on, conducts in his workshop all the operations of his handicrafts in the traditional way, but independently, and without recognizing any authority over him. The simplicity of the organisation for production in these self-sufficing communities that constantly reproduce themselves in the same form, and when accidentally destroyed, spring up again on the same spot and with the same name—this simplicity supplies the key to the secret of the unchangeableness of Asiatic societies, an unchangeableness in such striking contrast with the constant dissolution and refounding of Asiatic States, and the never-ceasing changes of dynasty. The structure of the economical elements of society remains untouched by the storm-clouds of the political sky.

অর্থাৎ, এই সব ছোটো ছোটো ও অত্যন্ত প্রাচীন ভারতীয় গ্রাম-সমবায়,—যার মধ্যে কিছু কিছু এখনো টিকে রয়েছে,—এগুলির ভিত্তিতে ছিলো জমিতে বোঁধ স্বহ, কৃষির সঙ্গে কারিগরির মিশ্রণ এবং অপরিবর্তনীয় শ্রমবিভাগ, যা কিনা যখনই একটা নতুন বোঁধ-সম্প্রদায় গড়ে উঠেছে তখনই তার সামনে তৈরি আর বাঁধাধরা পরিকল্পনা হিসেবে থেকে গিয়েছে। ১০০ থেকে কয়েক হাজার একর জমি জুড়ে (নানা আকারের এই বোঁধ-সম্প্রদায়গুলি), এক একটি নিটোল ও স্বয়ংসম্পূর্ণ (সমবায় হিসেবে) নিজের ব্যবসায় প্রয়োজন উৎপাদন করেছে। উৎপাদিত সামগ্রীর প্রধান অংশ পুরো সম্প্রদায় দ্বারা সরাসরি ব্যবহৃত হবার জন্যে তৈরি হয়, এগুলি পণ্যের রূপ পায় না। তাই সামগ্রিকভাবে ভারতীয় সমাজে পণ্যবিনিময়ের দরুন যে শ্রমবিভাগ আছে এই বোঁধ-সমবায়-গুলির আভ্যন্তরীণ উৎপাদন তার প্রভাব-মুক্ত। শুধুমাত্র বাড়তিটুকুই পণ্য হয়, এবং তারও একটি অংশমাত্র রাষ্ট্রের কবলভুক্ত হবার পরই পণ্য হতে পারে—এক অল্পট অতীত থেকে রাজস্ব হিসেবে এই উৎপাদিত বস্তুগুলিরই একটা অংশ রাষ্ট্রের কবলভুক্ত হয়েছে। ভারতবর্ষের বিভিন্ন অংশে এই বোঁধ-সমবায়গুলির সংগঠন বিভিন্ন রকমের। যেখানে সবচেয়ে সরল সংগঠনের পরিচয় সেখানে জমি যৌথভাবে চাষ করা হয় এবং উৎপন্ন-বস্তু সকলের মধ্যে বন্টন করা হয়। সেই সঙ্গেই, প্রতিটি পরিবারে সহকারী শিল্প হিসেবে সূতোকাটা এবং কাপড়-বোনানো কাজ চলে। এইভাবে একই কাজে নিযুক্ত জনসাধারণের পাশাপাশি আমরা দেখতে পাই মোড়ল—সে একাধারে বিচারক, পুলিশ এবং রাজস্ব আদায়কারী; খাজাঞ্চী—সে কৃষি সংক্রান্ত সবকিছুর হিসেব রাখে; আর একজন কর্মচারী—

সে অপরাধীদের শাস্তি দেয়, আগন্তুক পথিকদের নিরাপদে গরের গ্রাম পর্বন্ত পৌঁছে দিয়ে আসে; সীমানাদার—সে আশপাশের অজ্ঞাত সস্ত্রদায়ের সঙ্গে স্বাভাব্য রাখবার জন্তে নিজেদের সস্ত্রদায়টির সীমানা পরিদর্শন করে; জল-পরিদর্শক—সে কৃষির জন্তে বারোয়ারী পুকুর থেকে জল সরবরাহের তদারক করে; ব্রাহ্মণ—সে ধর্মকর্ম পরিচালনা করে; পাঠশালার পণ্ডিত—সে বালির উপরে ছেলেদের লেখাপড়া শেখায়; পাজিদার-ব্রাহ্মণ বা গণ্যকার—সে বীজ বোনিবার, ফসল কাটবার ও অজ্ঞাত সব-রকম কৃষিকর্মের পক্ষে শুভাশুভ সময়ের নির্দেশ দেয়; একজন কামার ও একজন ছুতোর—তারা চাষবাসের সমস্ত যন্ত্রপাতি তৈরি ও মেরামত করে; কুমোর—সে গ্রামের জন্তে সমস্ত হাঁড়িকুড়ি বানায়; নাপিত; খোপা—সে কাপড় ধুয়ে দেয়; স্নাকরা; কোনো কোনো ক্ষেত্রে কবি—কোথাও বা সে স্নাকরার বদলে আবার কোথাও বা পাঠশালার পণ্ডিতের বদলে থাকে। এই জনা বারো মানুষ পুরো যৌধ-সমবায়টির খরচে প্রতিনিয়ত পালিত হয়। জনসংখ্যা বেড়ে গেলে খালি জমিতে পুরোনো পরিকল্পনা অনুসারে নতুন একটি যৌধ-সমবায় প্রতিষ্ঠিত হয়। পুরো ব্যবস্থার মধ্যেই একরকম শ্রমবিভাগ দেখা যায়, কিন্তু এখানে কারখানা-শিল্পের (*manufacture*) মতো শ্রমবিভাগ অসম্ভব; কেননা, (এখানে—যৌধ-সমবায়গুলিতে) কামার বা ছুতোরের বাজার অপরিবর্তনীয় থেকেছে, বড়ো জোর কোনো কোনো ক্ষেত্রে গ্রামগুলির আয়তনের উপর নির্ভর করে একের বদলে দুই বা তিনজন করে এ-রকম কামার বা ছুতোর থাকে। যৌধ-সমবায়ের মধ্যে ষে-নিয়ম অনুসারে শ্রমবিভাগ নিয়ন্ত্রিত হয় তা প্রাকৃতিক নিয়মের মতোই অমোঘ; অপরপক্ষে কামার বা ছুতোর ধরনের প্রতিটি কারিগরই নিজের কারখানায় চিরাচরিত পদ্ধতিতে উক্ত কাজের পক্ষে প্রয়োজনীয় পুরো জিনিসটি একাই করে যায়, তাদের মাঝার উপর এ-ব্যাপারে হুকুম দেবার কেউই নেই। এই স্বয়ংসম্পূর্ণ যৌধ-সমবায়গুলি—যেগুলি থেকে একই রূপে নতুন যৌধ-সমবায়ের জন্ম হয় এবং যেগুলি মৈব্যাং বিনষ্ট হলে একই আয়গায় এবং একই নাম নিয়ে যেগুলি আবার গজিয়ে ওঠে—এগুলির মধ্যের উৎপাদন-সংগঠনের সারল্যই এসিয়াটিক সমাজের অপরিবর্তনীয়তাকে বোঝবার ব্যাপারে মূলসূত্র; এসিয়ায় রাষ্ট্রের ক্রমাগত উত্থান-পতনের এবং এসিয়াটিক সাম্রাজ্যের ক্রমাগত ধ্বংস ও পতনের পাশাপাশি গ্রামগুলির ওই অপরিবর্তনীয়তা অত্যন্ত প্রাকট ভাবেই চোখে পড়ে। রাজ-নৈতিক আকাশের বোড়ো মেঘ সত্ত্বেও সমাজের মূল অর্থনৈতিক উপাদানগুলির কাঠামো অপরিবর্তিত থাকে।

মার্ক্স-বর্ণিত এই কৃষিমূলক গ্রামসমবায়গুলি সমাজ-ইতিহাসের বিভিন্ন পর্যায়ের মধ্যে ঠিক কোন পর্যায়ে পড়ে তা নিয়ে গবেষণা করবার প্রয়োজন আছে। কেউ কেউ মনে করেন^{১১}, এখানে মার্ক্স ট্রাইব্যাল-পর্যায়ের গ্রামগুলিরই বর্ণনা দিচ্ছেন। এবং সে-কথা মনে করবার কারণও আছে। কেননা, এই বর্ণনার কিছু আগে মার্ক্স বলছেন^{১২} :

Co-operation, such as we find it at the 'dawn of human development, among races who live by chase, or, say in the agriculture of Indian communities, is based, on the one hand, on ownership in common of the means of production, and on the other hand, on the fact, that in those cases, each individual has no more torn himself off from the navel string of his tribe or community, than each bee has freed itself from connection with the hive.

অর্থাৎ, মানব-উন্নতির স্তরের দিকে শিকারজীবী জাতিগুলির মধ্যে, বা, ধরা যাক, ভারতীয় গ্রামসমবায়গুলির কৃষিকর্মের ক্ষেত্রে, যে-সমবায় দেখা যায় তার ভিত্তিতে একদিকে হলো উৎপাদনের উপায়গুলির উপর যৌথ স্বত্ব এবং অপরদিকে হলো, এ-সমস্ত ক্ষেত্রে প্রত্যেকটি ব্যক্তিই পুরো ট্রাইবের সঙ্গে নাড়ির সম্পর্কে সংযুক্ত, যেমন কিনা প্রত্যেকটি মৌমাছিই মৌচাকের সঙ্গে সংযুক্ত থাকে।

মার্ক্স-এর এই উক্তিটি থেকেই বুঝতে পারা যায় তাঁর মতে ভারতীয় গ্রাম-সমবায়গুলির মধ্যে ট্রাইব্যাল-সমাজের চিহ্ন কতো স্পষ্ট। কিন্তু তাই বলে, এগুলিকে শুধুমাত্র বা পুরোপুরি ট্রাইব্যাল মনে করলেও ভুল করা হবে। কেননা, মার্ক্স ও এঙ্গেলস্ ট্রাইব্যাল সমাজে যে সরল, সহজ জীবনীশক্তির পরিচয় দেখছেন এই গ্রাম-সমবায়গুলির মধ্যে তার একান্ত অভাব। আমরা বলতে চাইছি, ট্রাইব্যাল-সমাজের অসম্পূর্ণ বিলোপের পরিণাম হিসেবেই যেহেতু এই গ্রাম-সমবায়গুলি গড়ে উঠেছিলো সেইহেতু একদিকে যেমন এই গ্রাম-সমবায়ের মধ্যে ট্রাইব্যাল-সমাজের স্পষ্ট ধ্বংসাবশেষ চোখে পড়ে অপরদিকে আবার দেখা যায় সেই ধ্বংসাবশেষগুলির ভিতর ট্রাইব্যাল-সমাজের প্রকৃত সজীবনীশক্তি মরে গিয়েছে—চিহ্নগুলির মূল তাৎপর্য পরিণত হয়েছে তার বিপরীতে। এই তফাতটা বোঝবার জন্যে প্রথমে দেখা যাক, মার্ক্স-এঙ্গেলস্-এর মতে ট্রাইব্যাল সমাজের সহজ, সরল প্রাণশক্তির পরিচয়টা কী রকম; তারপর দেখা যাবে তাঁদেরই মতে ভারতীয় গ্রাম-সমবায়গুলির মধ্যে সেই প্রাণশক্তির পরিচয় আছে কি না।

ট্রাইব্যাল-সমাজ প্রসঙ্গে এঙ্গেলস্^{১২২} বলছেন :

And this gentile constitution is wonderful in its childlike simplicity! Everything runs smoothly without soldiers, gendarmes or police; without nobles, kings, governors, prefects or judges; without prisons; without trials.....There can be no poor and needy—the communistic household and the

gens know their obligations towards the aged, the sick and those disabled in war. All are free and equal—including the women.And the kind of men and women that are produced by such a society is indicated by the admiration felt by all white men who came into contact with the uncorrupted Indians (আমেরিকার আদিবাসী), admiration of the personal dignity, straightforwardness, strength of character and bravery of these barbarians.

We have witnessed quite recently examples of this bravery in Africa. The Zulu Kaffirs a few years ago, like the Nubians a couple of month ago—in both of which tribes gentile institutions have not yet died out—did what no European army can do.....This is what mankind and human society were, before class divisions arose. And if we compare their condition with that of the overwhelming majority of civilized people today, we will find an enormous gulf between the present-day proletarian and small peasant and the ancient free member of a gens.

This is one side of the picture. Let us not forget, however, that this organization was doomed to extinction.The power of these primordial communities had to be broken, and it was broken. But it was broken by influences which from the outset appear to us as a degradation, *a fall from the simple moral grandeur of the ancient gentle society*. The lowest interests—base greed, brutal sensuality, sordid avarice, selfish plunder of common possessions—usher in the new, civilized society, class society; the most outrageous means—theft rape, deceit and treachery—undermine and topple the old, classless gentle society. And the new society, during all the 2,500 years of its existence, has never been anything but the development of the small minority at the expense of the exploited and oppressed great majority; and it is so today more than ever before.

অর্থাৎ, শিশুহীন সারল্যময় এই জাতিভিত্তিক সংগঠন সত্যিই অপকল্প। সিঁপাই নেই, গাইক নেই, পুলিশ নেই, সামন্ত নেই, রাজা নেই, রাজ্যপাল নেই, উজির নেই, কাজি নেই; কারাগার নেই, বিচারালয় নেই; সব কিছুই ঘটে চলে সহজ সরলভাবে।...এখানে গরিব বা অভাবগ্রস্ত বলে কেউই থাকতে পারে না—বৃদ্ধ, অস্থির এবং যুদ্ধের দরুন যারা অক্ষম হয়েছে তাঁদের প্রতি কী কর্তব্য

তা সাম্যবাদী পরিবার ও 'গেন্'-এর জানা আছে। সকলেই স্বাধীন আর সমান—যেদেরা পর্বন্ত।।...নির্দোষ রেড-ইণ্ডিয়ানদের সঙ্গে যে-সব সাদা মানুষ সম্পর্কে এসেছে তারা সকলেই এদের প্রশংসা করেছে—এই অসভ্য মানুষদের আত্মমর্দাণ, কুটিলতার অভাব, চরিত্রবল ও সাহস সম্বন্ধে প্রশংসা এবং এর থেকে বোঝা যায় ওই জাতিভিত্তিক সমাজ কোন ধরনের নরনারী তৈরি করেছে।

সম্প্রতি আমরা আফ্রিকায় এই বীরত্ব দেখতে পেয়েছি। বছর কয়েক আগে জুলু কান্ডেরা এবং মাস দুয়েক আগে নুবিয়ানরা—উভয় উপজাতির মধ্যেই জাতিভিত্তিক প্রতিষ্ঠান এখনো টিকে আছে—যা করেছে, তা কোনো ইয়োরোপীয় সেনাবাহিনী করতে পারে না।...শ্রেণী-বিভাগ ফুটে ওঠবার আগে পর্বন্ত মানবজাতি ও মানবসমাজ এই রকমই ছিলো! এবং তাদের সঙ্গে আজকের সভ্য মানুষদের সবচেয়ে বিরাট অংশটির যদি তুলনা করা যায় তাহলে চোখে পড়ে, আধুনিক শ্রমিক ও কৃষকদের সঙ্গে সেই পুরানো 'গেন্'-এর স্বাধীন মানুষদের আকাশ-পাতাল তফাত।

এই হলো ছবিটির একপাঠ। কিন্তু ভুললে চলবে না যে এই সংগঠন ধ্বংস পেতে বাধ্য ছিলো।...এই আদিম বৌদ্ধ সম্প্রদায়গুলির শক্তি ভেঙে যাওয়া দরকার ছিলো, এবং তা ভেঙে গেলো। কিন্তু এমন প্রভাবের দরুন তা ভাঙলো যা শুধু থেকেই আমাদের কাছে অধঃপতন বলে প্রতীয়মান হয়—প্রাচীন জাতিভিত্তিক সমাজের সরল নৈতিক ঐশ্বর্য থেকে পতন। ঘৃণিত লোভ, পশুত্বলভ ইঞ্জিয়পরায়নতা, পঙ্কিল মাংসর্ষ, স্বার্থপরভাবে বৌদ্ধ সম্প্রদায়কে লুণ্ঠ করা,—এই সব নীচ উৎসাহ ফুটে উঠলো নতুন সভ্য সমাজে, শ্রেণীবিভক্ত সমাজে। চুরি, ধর্ষণ, প্রতারণা বিশ্বাসঘাতকতা—এই সব ঘৃণিত পদ্ধতিতে প্রাচীন শ্রেণীহীন জাতিভিত্তিক সমাজকে দাবিয়ে দেওয়া ও ভাঙা হলো। এবং ওই নতুন সমাজটি—গত আড়াই হাজার বছর ধরে তার অবস্থিতির মধ্যে—সংখ্যাগরিষ্ঠদের শুধে সংখ্যাকনিষ্ঠদের উন্নতি ছাড়া আর কিছুই নয়—এবং আজকের দিনে তার এই রূপটি আগেকার যে-কোনো সময়ের চেয়ে প্রকট।

মহাবল্লভ অবদান প্রভৃতি আমাদের দেশের প্রাচীন পুঁথিতেও এ-স্মৃতি খুঁজে পাওয়া যায় যে ক্রীতির সম্পর্কের উপর প্রতিষ্ঠিত এক প্রাচীন-সমাজের ধ্বংসস্তূপের উপরই শ্রেণীবিভক্ত সভ্য-সমাজ গড়ে উঠেছে। এই সভ্য সমাজের শাসক সম্প্রদায়ের কাছে এঙ্গেলস্-বর্ণিত চুরি, ধর্ষণ, প্রতারণা, বিশ্বাস-ঘাতকতা প্রভৃতিই যে আদর্শ কুটনীতি বলে স্বীকৃত হয়েছিলো তার প্রমাণও আমরা কোটিল্যের রচনা থেকেই পেয়েছি। এবং ওই “সহজ সরল নৈতিক ঐশ্বর্যপূর্ণ” মানুষদের ট্রাইব্যাল সমাজ একেবারে সাম্প্রতিক যুগেও আমাদের দেশ থেকে বিলুপ্ত হয়নি। সে-মানুষদের বীরত্বের পরিচয় আমাদের অত্যন্ত সাম্প্রতিক কালের ইতিহাসেও বারবার পাওয়া গিয়েছে। এদের প্রসঙ্গেই জর্মেই বিখ্যাত ইংরেজ আমলা^{১১০} লিখছেন :

The very officers who have had to act most sharply against them speak most strongly, and often not without a noble regret and self-reproach, in their favour. 'It was not war', Major Vincent Jervis writes of the operations against the Santals in 1855. 'They did not understand yielding; as long as their national drums beat, the whole party would stand, and allow themselves to be shot down. They were the most truthful set of men I ever met'.

যে-অফিসারেরা এদের বিরুদ্ধে সবচেয়ে নির্মম ব্যবস্থা অবলম্বন করতে বাধ্য হয়েছিলেন তাঁরাই আবার এদের পক্ষে সবচেয়ে জোর দিয়ে কথা বলেছেন,— এই উক্তিগুলিতে প্রায়ই এদের প্রতি অশ্রদ্ধা ও নিজেদের বিরুদ্ধে তিরস্কারের ভাব থেকেছে। ১৮৫৫-র সাঁওতালদের বিরুদ্ধে অভিযান বর্ণনায় মেজর ভিন্সেন্ট জার্বিস বলেছেন, 'একে যুদ্ধ বলে না। সমর্পণ বলতে কী বোঝায় ওরা তা জানে না। যতোকণ ওদের জাতীয় ঢাক বেজে চলবে ততোকণ পুরো দলটা সোজা হয়ে থাকবে এবং গুলী খেয়ে মরতে রাজি হবে। আমি জীবনে এ-রকম সত্যনিষ্ঠ মানুষ আর কখনো দেখিনি।'

টাইব্যাল-সমাজের ওই প্রাণশক্তির দৃষ্টান্ত দিতে গিয়ে এঙ্গেলস্‌^{২২} বলেছেন, তারই স্পর্শ পেয়ে রোমান-যুগের পাক থেকে মুম্বু ইয়ো-রোপীয় সভ্যতা পুনরুজ্জীবন লাভ করেছিলো :

What was the mysterious charm with which the Germans infused new vitality into dying Europe?... It was not their specific national qualities that rejuvenated Europe, however, but simply—their barbarism, their gentile constitution. Their personal efficiency and bravery, their love of liberty, and their democratic instinct, which regarded all public affairs as its own affairs, in short, all those qualities which the Romans had lost and which were alone capable of forming new states and of raising new nationalities out of the muck of the Roman world—what were they but the characteristic features of barbarism in the upper stage, fruits of their gentile constitution?... All that was vital and life-bringing in what the Germans infused into the Roman world was barbarism.

বর্তমানে আমাদের কাছে প্রশ্ন হলো, মার্ক্স ওই যে ভারতীয় প্রাণ-সমবায়ের বর্ণনা দিয়েছেন তা কি এই জাতীয় টাইব্যাল-সমাজেরই বর্ণনা? আমরা

একটু আগেই দেখেছি, এই গ্রাম-সমবায়গুলির মধ্যে ট্রাইব্যাল-সমাজের চিহ্ন টিকে ধেকেছে। কিন্তু তবুও এগুলিকে প্রকৃত ট্রাইব্যাল-সমাজের নয়না মনে করা চলবে না। কেননা, এঙ্গেলস্ বর্ণিত ট্রাইব্যাল-সমাজের ওই প্রাণশক্তির একান্ত অভাব এই স্বয়ং-সম্পূর্ণ গ্রাম-সমবায়গুলির মধ্যে। মার্কস্^{২২} বলছেন:

...We must not forget that these idyllic village communities, inoffensive though they might appear, had always been the solid foundation of Oriental despotism, that they restrained the human mind within the smallest possible compass, making it the unresisting tool of superstition, enslaving it beneath traditional rules, depriving it of all grandeur and historical energies...

We must not forget that this stagnatory, undignified and vegetative life, that this passive sort of existence, evoked, on the other hand, in contradistinction, wild, aimless, unbounded forces of destruction and rendered murder itself a religious rite in Hindostan.

We must not forget that these little communities were contaminated by distinctions of caste and by slavery, that they subjugated man to external circumstances insted of elevating man to be the sovereign of circumstances, that they transformed a self-developing social state into never-changing natural destiny, and thus brought about a brutalising worship of nature, exhibiting its degradation in the fact that man, the sovereign of nature, fell down on his knees in adoration of Hanuman, the monkey and Sabbala, the cow.

ভোলা চলবে না, ছবির মতো স্থলর এই গ্রামগুলিকে যদিও দেখতে নিরীহ মনে হয় তবুও এগুলিই চিরকাল প্রাচ্য বৈরাচারের মজবুত বনিয়াদ ছিলো, এগুলিই মানব-মনকে সংকীর্ণতম গণ্ডির মধ্যে আবদ্ধ রেখে করে তুলেছিলো কুসংস্কারের অবাধ হাতিয়ার, সাবেকী নিয়মের ক্রীতদাস, সব রকম গৌরব ও ঐতিহাসিক শক্তি থেকে বঞ্চিত।

ভোলা চলবে না, এই ধিতোনা, মর্বাদাহীন, নিকর্ম জীবন, এই নিষ্ক্রিয় সত্তা, অপর পক্ষে বিপরীত লক্ষণ হিসেবে আগিয়ে তুলেছিলো ধ্বংসের উন্নত, অন্ধ ও অসীম শক্তিকে—হিন্দুস্থানে এমন কি খুন করাকেও ধর্মকর্ম করে তুলেছিলো।

ভোলা চলবে না, এই ছোটো ছোটো সমবায়গুলি জাতিভেদ ও দাসপ্রথা দ্বারা কলুষিত ছিলো, মাহবকে পারিপার্শ্বিকের উর্ধ্বে ভোলবার বদলে পারিপার্শ্বিকেরই

ক্রীতদাস করে রেখেছিলো, স্বয়ং বিকাশমান সামাজিক অবস্থাকে প্রাকৃতিক নিয়তির সামিল করে তুলেছিলো আর এইভাবে একরকম পাশবিক প্রকৃতি-পূজার জন্ম দিয়েছিলো—অধঃপতন যে কতোখানি তা এই ঘটনা থেকেই বুঝতে পারা যায় যে মানুষ, যে হলো কিনা প্রকৃতিরাজ্যের রাজা, সেই হাঁটু গেড়ে প্রার্থনা শুরু করলো হুম্মান বলে বাদরের সামনে বা সন্মলা বলে গরুর সামনে।

মার্ক্স যেগুলিকে ভিলেজ্-কমিউনিটি বা গ্রাম-সমবায় বলছেন সেগুলির মধ্যে তাঁর ধারণায় যদি মানুষের এ-জাতীয় মানসিক অধঃপতন ঘটে থাকে, যদি সেগুলি জাতিভেদ ও দাসপ্রথায় কলুষিত হয়ে থাকে, তাহলে সেগুলিকে প্রকৃত ট্রাইব্যাল-সংগঠনের সঙ্গে অভিন্ন মনে করা ভুল হবে। অথচ, আমরা একটু আগেই আলোচনা করেছি, এই গ্রাম-সমবায়গুলির মধ্যে ট্রাইব্যাল-সমাজের চিহ্ন যে নেই তাও ঠিক নয়। তাই আমরা বলতে চাইছি, ভারতীয় সমাজ-ব্যবস্থার প্রধান বৈশিষ্ট্য ওই গ্রাম-সমবায়গুলিকে ট্রাইব্যাল-সমাজের অসম্পূর্ণ ধ্বংসাবশেষ বলে মনে করবার সুযোগ রয়েছে। এই ধ্বংসাবশেষ-গুলির মধ্যে ট্রাইব্যাল-সমাজের আদি তাৎপর্য অবশ্যই বিপরীতে পর্যবসিত হয়েছিলো : ট্রাইব্যাল-সমাজের পরিপ্রেক্ষিতে যা ছিলো জীবনের সহায় এই গ্রাম-সমবায়গুলির মধ্যে তাই হয়ে দাঁড়ালো জীবনের অন্তরায়।

ট্রাইব্যাল-সমাজের অসম্পূর্ণ বিলোপ : জাতিভেদ

সাবেকী ভারতবর্ষের সমাজ ব্যবস্থার আর একটি মূল বৈশিষ্ট্য হলো জাতিভেদ। এই প্রথার ব্যাখ্যা হিসেবে বহু মতবাদ^{২১০} দাঁড় করাবার চেষ্টা হয়েছে। এবং এ-বিষয়েও কোনো সন্দেহ নেই যে, জাতিভেদ সম্বন্ধে এখনো অনেক গবেষণার প্রয়োজন আছে। আমরা বলতে চাই, ট্রাইব্যাল-সমাজের অসম্পূর্ণ বিলোপ সংক্রান্ত আমাদের প্রকল্প এই বৈশিষ্ট্যটির উপরও আলোকপাত করতে পারে।

একটা সময়ে জাতিভেদ-প্রথার ব্যাখ্যা দেবার চেষ্টা করা হয়েছিলো, হিন্দুদের ঐতি-স্মৃতির লিখিত স্বাক্ষ্যগুলিকে বিশ্লেষণ করেই^{২১১}। কিন্তু সে-চেষ্টা সফল হয়নি। কেননা, স্মৃতিশাস্ত্রে জাতিভেদ প্রথার যে পরিচয় পাওয়া যায় তার সঙ্গে বাস্তবে প্রচলিত প্রথাটির বড়ো একটা মিল নেই^{২১২}। স্মৃতিশাস্ত্র চতুর্বর্ণের কথাই বলে : কিন্তু বাস্তবভাবে দেখা যায় জাতি প্রায়

অসংখ্য। কথার কথা হিসেবে আমরা বলি ছত্রিশ জাত—এও কিন্তু খুবই কমিয়ে বলা।

বাস্তবভাবে সমাজে এই যে প্রায় অসংখ্য জাতের অস্তিত্ব,—একে শুধুমাত্র একালের ব্যাপার মনে করলে ভুল হবে। অতি প্রাচীন কাল থেকেই এই রকম। এবং সেদিকে আমাদের দৃষ্টি আকর্ষণ করেন রিস্ ডেভিডস্, রিচার্ড ফিক্ প্রমুখ বৌদ্ধশাস্ত্র বিশেষজ্ঞ বিদ্বানেরা^{২২০}।

এঁদের রচনায় ঐতিহাসিক তথ্যের উৎস হিসেবে বৌদ্ধ পুঁথিপত্রগুলির প্রতি নতুন উৎসাহ দেখা গেলো। এবং এঁরা বললেন, বৌদ্ধ গ্রন্থাবলী থেকে জাতিভেদ সংক্রান্ত ও সাধারণভাবে প্রাচীন ভারতের সমাজ-ইতিহাস সংক্রান্ত যে-সব তথ্য পাওয়া যাচ্ছে তার সঙ্গে ব্রাহ্মণদের রচনায় উল্লেখিত মতামতগুলির মিল হয় না। ব্রাহ্মণ-সাহিত্যে, পুরাণ ও বিশেষ করে স্মৃতিশাস্ত্রগুলিতে, ব্রাহ্মণেরা নিজেদের চাহিদা ও আকাঙ্ক্ষাকেই বাস্তবের বর্ণনা বলে প্রচার করবার চেষ্টা করেছেন। অবশ্যই, ফিক্^{২২০} মানছেন, ব্রাহ্মণ মতাবলীর মধ্যে যদিও বাস্তবের প্রতিচ্ছবি নেই তবুও সেগুলি যে সামাজিক বাস্তবের উপর যথেষ্ট প্রভাব বিস্তার করেছে এ বিষয়েও কোনো সন্দেহ নেই। তবুও, তিনি^{২২০} বলছেন, ব্রাহ্মণদের রচনায় মূল চেষ্টাটা ছিলো, সমাজ-বাস্তবে যে সব অজস্র জাতের পরিচয় পাওয়া যাচ্ছে সেগুলির কথা কোনো মতে চতুর্বর্ণ-মূলক থিয়োরিটির সঙ্গে জুড়ে দেওয়া, এবং অতএব, এই অসংখ্য জাতিগুলির একটা কাল্পনিক ব্যাখ্যা উদ্ভাবন করা। ফিক্ দেখাবার চেষ্টা করেছেন,^{২২১} ব্রাহ্মণ-মতবাদ অনুসারে যে-জাতিগুলিকে বর্ণশঙ্কর আখ্যা দেওয়া হচ্ছে এবং সেগুলির উৎস সম্বন্ধে নানা রকম কল্পিত কাহিনী প্রচার করা হচ্ছে সেগুলির নাম থেকেই বোঝা যায় যে, এগুলি স্থান-বাচক বা ট্রাইব-বাচক : অর্থাৎ, নামগুলি এসেছে হয় কোনো জায়গার নাম থেকে আর না হয়তো কোনো ট্রাইবের নাম থেকে। এ রকম নামের অনেক দৃষ্টান্তই তিনি উল্লেখ করেছেন : মাগধ, নিষাদ, বিদেহ, অশ্বষ্ট, মল্ল, লিচ্ছবি, চণ্ডাল। আবার ফিক্ বলছেন, কোনো কোনো জাতের নাম এসেছে মনুষ্যদের পেশার দিক থেকে। যেমন : সূত (রথকারক), বেন (যারা বেতের কাজ করে), নট, কৈবর্ত, (জ্বলে), ইত্যাদি^{২২২}।

তাহলে, এই ধরনের জাতগুলির ব্যাখ্যা হিসেবে ফিক্-এর সিদ্ধান্তটা কী? তিনি বলছেন, এ-দেশে আর্য-সমাজের বহির্ভূত নানান মানবদল বর্তমান ছিলো। তাদের এবং তাদের পেশা সম্বন্ধে আর্যদের মনে ধূণা যতোই থাকুক না কেন, একেবারে সরাসরি তাদের অস্তিত্বকে অস্বীকার করা সম্ভব হয়নি। আবার চতুর্বর্ণের কোনো একটা বর্ণের অন্তর্গত বলে স্বাভাবিকভাবে তাদের স্বীকার করে নেওয়াও যায়নি। অতএব, চতুর্বর্ণ-মূলক

আর্যদের ওই মতবাদটিকেই আরো একটু ব্যাপক করে নেবার চেষ্টা হলো এবং তথাকথিত শঙ্কর-জাতিগুলির কথা চতুর্বর্ণের কোনো এক বর্ণের সঙ্গে জুড়ে দিয়ে এগুলির পরিবার-গত ও পেশা-গত নামের একটা করে কাল্পনিক ব্যাখ্যাও উদ্ভাবন করা হলো^{২০১}।

* বৌদ্ধযুগের ভারতীয়-সমাজ সম্বন্ধে রিচার্ড কিঙ্-এর এই গবেষণা যতটাই মূল্যবান হোক না কেন, জাতিভেদ-প্রথার ব্যাখ্যা হিসেবে তাঁর সিদ্ধান্তগুলিকে অসম্পূর্ণ না বলে উপায় নেই। তার নানান কারণ আছে। একটি কারণ হলো, তিনি ওই ব্রাহ্মণ-সাহিত্যের তথ্যকে প্রায় সম্পূর্ণভাবে অগ্রাহ্য করে জাতিভেদ-প্রথার একটা ব্যাখ্যা খোঁজ করবার চেষ্টা করেছেন। কিন্তু এ-বিষয়ে সন্দেহ নেই ব্রাহ্মণ-সাহিত্যের কথাগুলিকে তিনি আর্যজাতির মনগড়া কথা বলে প্রতিগ্ন করবার চেষ্টা করলেও, জাতিভেদ-প্রথা ওই তথাকথিত আর্যদের মধ্যেও অত্যন্ত প্রকটভাবেই ফুটে উঠেছিলো। অতএব, বৌদ্ধশাস্ত্র থেকে শুধুমাত্র শঙ্কর-জাতিগুলির কথা বিশ্লেষণ করেই জাতিভেদ সমস্তার একটা পূর্ণাঙ্গ সমাধান দেওয়া যায় না—সমাধানটিকে স্বীকারযোগ্য, অতএব পূর্ণাঙ্গ, করতে হলে ‘আর্য’দের চতুর্বর্ণ-ব্যবহারও একটা ব্যাখ্যা তারই মধ্যে থাকা দরকার।

দ্বিতীয়ত, কিঙ্ তাঁর তথ্য সংগ্রহ করেছেন প্রধানতই জাতকের গল্পগুলি থেকে। অবশ্যই, এবিষয়ে কোনো সন্দেহ নেই যে, সে-যুগের ভারতবর্ষের একটা বিশেষ অঞ্চল সম্বন্ধে ঐতিহাসিক তথ্যের যোগান জাতকের গল্পগুলির মধ্যেই সবচেয়ে বেশি পরিমাণে পাওয়া যায়। কিন্তু সেই সঙ্গেই একথাও মনে রাখা দরকার যে, জাতিভেদ-প্রথা শুধুমাত্র সেকালের ব্যাপার নয়, একালের ব্যাপারও। তাই, একালের বাস্তব পরিস্থিতিকে ঠিক মতো বিশ্লেষণ করতে পারলে সেকালের সাহিত্যের উপর আলোকপাত হবার সম্ভাবনাও থেকে যায়। বস্তুত, এই সম্ভাবনা সম্বন্ধে কিঙ্ নিজেও অচেতন নন। তিনি বলেছেন^{২০২} :

We do not hesitate to make use of the conditions of modern India which, on account of the stability of most Oriental cultures, have preserved so much of the past for comparison with, and for the explanation of, the earlier periods.

অর্থাৎ, প্রাচ্য সংস্কৃতির হবিরতার দরুন ভারতের আধুনিক পরিস্থিতিতেও প্রাচীন অবস্থার অনেক কিছুই টিকে থেকেছে; তাই প্রাচীর অবস্থার সঙ্গে তুলনা করবার জন্তে ও প্রাচীন অবস্থাকে ব্যাখ্যা করবার জন্তে ভারতবর্ষের আধুনিক অবস্থার কথা ব্যবহার করতেও আমাদের বিধা হয় না।

বলাই বাহুল্য, কিং-এর এই ইংগিতটি অত্যন্ত দুর্মূল্য। কিন্তু যুগ্মের বিষয় এই ইংগিতের সম্ভাবনা তিনি নিজের গবেষণাক্ষেত্রে বাস্তবে পরিণত করেননি।

আমাদের যুক্তি হলো, জাতিভেদ-প্রধান মূল ব্যাখ্যা খুঁজতে হলে বৌদ্ধসাহিত্য ছাড়াও দুটি দিকে নজর রাখা দরকার। এক, ব্রাহ্মণাদি উচ্চ-বর্ণের কথা। দুই, সাম্প্রতিক ভারতবর্ষের বাস্তব পরিস্থিতির কথা। তাই এখানে আমাদের কাছে প্রধান প্রশ্ন হবে, জাতিভেদ-প্রধান মধ্যে এমন কোনো মূল লক্ষণ কি সত্যিই চোখে পড়ে যা একাধারে ব্রাহ্মণাদি উচ্চ-বর্ণগণি এবং সাম্প্রতিক ভারতীয় পরিস্থিতি,—উভয়ের মধ্যেই বর্তমান? যদি সত্যিই সে-রকম কোনো লক্ষণের সন্ধান পাওয়া যায় তাহলে সেইটির সূত্র ধরে অগ্রসর হয়েই এই জটিল সমস্যার সমাধান পাবার আশা আছে।

প্রথমত, বর্তমান ভারতের বাস্তব পরিস্থিতির কথাই বিচার করে দেখা যাক।

পুঁথিপত্রের গণ্ডি ছেড়ে আমরা যদি দেশের মানুষগুলির দিকে চেয়ে দেখতে রাজি হই তাহলে প্রথমেই আমাদের চোখে পড়ে এক অতি বিস্ময়কর ঘটনা : আমাদের দেশের বিশেষ করে পিছিয়ে-পড়া অবস্থার আটকে-থাকা মানুষদের মধ্যে ট্রাইব্যাল-ব্যবস্থা (tribal organisation) এবং জাত-ব্যবস্থা (caste-organisation)—এই দুয়ের মধ্যে সীমারেখা সব সময় স্পষ্ট নয়। যারা এই পিছিয়ে-পড়া মানুষদের কথা লিপিবদ্ধ করেছেন তাঁদের অধিকাংশের বেলাতে গ্রন্থের নামকরণ ব্যাপারের মধ্যেই এই স্বীকৃতি থেকে গিয়েছে : বই-এর নামকরণ করবার সময় তাঁরা শুধুমাত্র Tribe বা শুধুমাত্র Caste শব্দ ব্যবহার করতে দ্বিধা বোধ করছেন—অতএব শিরোনামটিকে ট্রাইব এবং কাস্ট উভয় শব্দই সংরক্ষণ করতে বাধ্য হচ্ছেন। সেমাস্ কর্তৃপক্ষরা^{১০০} এই পিছিয়ে-পড়া মানুষগুলির বর্ণনা দেবার অঙ্কে সাধারণত তাঁদের রিপোর্টের একটি স্বতন্ত্র খণ্ড প্রকাশ করে থাকেন এবং সেটির নাম দেওয়া হয় “ট্রাইবস্ এবং কাস্টস্” : ওই পিছিয়ে-পড়া মানুষদের ভিতর ট্রাইব এবং কাস্ট-এর মধ্যে সীমারেখাটা অস্পষ্ট বলেই এ ধরনের নামকরণ প্রয়োজন হয়েছে। একই কারণে, অনন্তকৃষ্ণ আয়ার, থার্টন, রাসেল প্রমুখ সকলেই ওই ধরনের মানুষদের সম্বন্ধে বই লেখবার সময় ট্রাইব এবং কাস্ট উভয় শব্দই প্রায় সমানার্থকভাবে ব্যবহার করেছেন। কোনো একটি নির্দিষ্ট মানবগোষ্ঠীকে ট্রাইব আখ্যা দেওয়া হবে, না, কাস্ট আখ্যা দেওয়া হবে—এ-বিষয়ে লেখকরা সব সময় খুব সূনিশ্চিত নন। এর থেকেই কি অনুমান করবার অবকাশ থাকে না যে, কাস্ট-সংগঠন ও ট্রাইব-সংগঠন খুবই ঘনিষ্ঠ সম্বন্ধে সংযুক্ত? আর যদি তাই হয়, তাহলে ট্রাইব-সংগঠন সম্বন্ধে সাধারণভাবে

জ্ঞানতে পারা তথ্যকে অবলম্বন করেই কাস্ট-সংগঠনের সমস্ত সমাধান করবার আশা থাকে না কি? অবশ্যই, তাই বলে ট্রাইব আর কাস্টকে এক মনে করবারও কারণ নেই; ট্রাইব্যাল-সমাজ বহু দেশেই টিকে আছে, কিন্তু জাতিভেদ-প্রথা সর্বত্র নেই। ভারতবর্ষেই যে-সব জায়গায় ট্রাইব্যাল-সমাজের বিস্তৃতরূপে রূপ সেখানেও জাতিভেদ-প্রথার পরিচয় নেই। আমরা তাই অনুমান করতে চাইছি, জাতিভেদ-প্রথা আসলে ট্রাইব্যাল-সমাজের অসমাপ্ত বিলোপের পরিণাম—ট্রাইব্যাল-সমাজেরই ধ্বংসাবশেষ এর মধ্যে টিকে রয়েছে, কিন্তু ট্রাইব্যাল-সমাজের মূল প্রাণশক্তি থেকে বিচ্ছিন্ন হয়ে ধ্বংসাবশেষটির আদি-ভাংপর্ষ বিপরীতে পরিণত হয়েছে। এবং ট্রাইব্যাল-সমাজের ওই অসমাপ্ত বিলোপের কারণ হলো, উৎপাদন-কৌশলের বিকাশ বাধাপ্রাপ্ত হয়েছিলো—উৎপাদন-পদ্ধতির সাধারণ বা স্বাভাবিক উন্নতির ফলে ট্রাইব্যাল-সমাজ যদি ভিতর থেকে ধ্বংস পেতো তাহলে তার বিলোপ অসম্পূর্ণ হতো না। সেদিক থেকে কোটিল্যের উদ্ধৃত নীতিটি ভারতীয় সমাজ-ব্যবস্থাকে বোঝবার কাজে একটি মূল্যবান মূলসূত্র।

জাতিভেদের কথায় ফিরে আসা যাক। প্রথমে দেখা যাক, পিছিয়ে-পড়া মানুষদের মধ্যে জাতিভেদ-প্রথার যে-রূপটি চোখে পড়ে তাতে ট্রাইব ও কাস্ট-এর মধ্যবর্তী সীমারেখা কী রকম অস্পষ্ট। এখানে খুব এলোমেলো ভাবে কয়েকটি দৃষ্টান্তের উল্লেখ করলেই চলবে, কেননা প্রকৃতপক্ষে এ-জাতীয় দৃষ্টান্ত প্রায় অসংখ্য।

আমরা রাসেল ও হীরালাল^{১১} রচিত “মধ্যভারতের ট্রাইব এবং কাস্ট” বলে বই থেকে এখানে কয়েকটি দৃষ্টান্ত উল্লেখ করবো :

1. The *Ahir* caste has sub-castes, which again are divided into exogamous sections. The names of these sections are often titular and totemic animals.
2. The *Andh* caste : The caste is divided into two groups : the *Vartati* or pure and the *Khaltati* or illegitimate, which take food together but do not intermarry. These again are divided into a large number of exogamous septs, a few of which names are totemic, e. g., *Majiria* (cat), *Ruigni* (a kind of tree), *Dumare* (from Dumar, an ant-hill), *Dukare* (from *Dukar*, a pig), *Titawe* (from *Titwa*, a bird), and so on.
3. The *Baiga*, a primitive Dravidian tribe, is divided into seven sub-tribes, which again are divided into a number of exogamous septs, the names of which are identical with those

of the Gonds, as Markm, Maravi, Netam, Tekam. Prohibition of marriage into these septs are based on the number of gods that they worship. No sept can marry into another sept which also worships the same gods.

আগেই বলেছি, এই দৃষ্টান্তগুলি খুব কিছু বাছাই করে উদ্ধৃত করিনি। তার বদলে, প্রায় এলোমেলোভাবেই গ্রহণ করা হয়েছে। কিন্তু এগুলির মধ্যেই যে-বৈশিষ্ট্য রয়েছে তা বিচার করলে চিত্তাকর্ষক তথ্য নিশ্চয়ই পাওয়া যায়।

প্রথমত দেখা যাচ্ছে, তৃতীয় দৃষ্টান্তের বেলায় লেখকরা *tribe* শব্দ ব্যবহার করেছেন কিন্তু আগের দুটি দৃষ্টান্তে *caste* শব্দ। অথচ তিনটি ক্ষেত্রেই মানবদলের যে-ধরনের বর্ণনা তার মধ্যে এমন কোনো ইংগিত নেই যার দরুন এই হ্র'রকম পৃথক শব্দ-ব্যবহার সমর্থিত হতে পারে। ট্রাইব আর কাস্ট অবশ্যই এক নয়; কিন্তু লেখকরা দেখছেন, তা সত্ত্বেও যেন একই রকম। সেই কারণেই আমরা বলছিলাম, এই ধরনের পিছিয়ে-পড়া মানুষদের পরীক্ষা করলে দেখা যায় ট্রাইব এবং কাস্ট-এর মধ্যে সীমারেখাটা অস্পষ্ট। তার মানে, ট্রাইব্যাল সমাজের অসমাপ্ত ধ্বংসাবশেষই জাতি-ভেদ-প্রথার মূল উপাদান।

দ্বিতীয়ত দেখা যাচ্ছে, প্রথম নমুনাটির বেলায় যদিও লেখকরা *exogamous sections* বলে শব্দ ব্যবহার করেছেন তবুও দ্বিতীয় এবং তৃতীয় নমুনার বেলায় তাঁরা *exogamous septs* বলে পরিভাষা ব্যবহার না করে পারছেন না। বৃত্তব্ধের ছাত্রের কাছে *exogamous septs* নামের পরিভাষা অপরিচিত নয়; কিন্তু এই পরিভাষা শুধুমাত্র ট্রাইব্যাল-সংগঠন সম্বন্ধেই প্রাসঙ্গিক। তার মানে কি এই নয় যে, লেখকরা এখানে *caste* বা জাতি-এর বর্ণনায় এমন পারিভাষিক শব্দ ব্যবহার করেছেন যা শুধুমাত্র ট্রাইব-প্রসঙ্গেই প্রযোজ্য? কিন্তু আসল সমস্যাটা শুধুমাত্র পারিভাষিক শব্দ ব্যবহারের সমস্যাই নয়, তার চেয়ে ঢের মৌলিক এক সমস্যা। কেননা, তাঁরা এমন একরকম সামাজিক প্রথার সম্মুখীন হয়েছেন যাকে একদিক থেকে কাস্ট বা জাতি না বলে পারছেন না; আবার অপরদিকে তারই আভ্যন্তরীণ ব্যবস্থা বর্ণনা করতে গিয়ে ট্রাইব্যাল-সংগঠনের পক্ষে প্রাসঙ্গিক পরিভাষা ব্যবহার করতে বাধ্য হচ্ছেন। এর থেকে অস্বস্তি করা যেতে পারে, জাতি বা কাস্ট বলে ব্যবস্থাটি কোথা থেকে এলো।

বিষয়টির আলোচনা ভালো করে করতে হলে এখানে ট্রাইব্যাল-সংগঠনের একটি সংক্ষিপ্ত বর্ণনা উল্লেখ করা সরকার।

আমেরিকার আদিবাসীদের মধ্যে মর্গান ট্রাইব্যাল-সমাজের যে-রূপটি

দেখেন তাহাকেই আমরা এ-সংগঠনের টিপি ক্যাল রূপ বা আদি-অকৃত্রিম
 ক্রম মনে করতে পারি।

মর্গান দেখাচ্ছেন, প্রতিটি ট্রাইব সাধারণত বড়ো বড়ো দুটি ভাগে
 বিভক্ত। এই দুটি ভাগকে বলা হয় ক্রাজি বা *phratry*। প্রতিটি ক্রাজি
 আবার কয়েকটি করে আরো ছোটোছোটো মানবগোষ্ঠিতে বিভক্ত। এই
 ছোটো ছোটো গোষ্ঠীর মধ্যে প্রত্যেকটি মানুষই প্রত্যেকের সঙ্গে নিজেকে
 সম্বন্ধি মনে করে, তাদের ধারণায় একই পূর্বপুরুষ থেকে তাদের সকলের
 উৎপত্তি। মর্গান এই ছোটোছোটো গোষ্ঠীগুলিকে বলছেন গেন্স বা *gens*;
 কিন্তু যে-কোনো কারণেই হোক আধুনিক নৃতত্ত্ববিদদের মধ্যে মর্গানের ওই
 পরিভাষাটি জনপ্রিয় হয়নি। গেন্স-এর বদলে তাঁরা অন্যান্য শব্দ ব্যবহার করে
 থাকেন,—সাধারণত ক্লান (*clan*), কখনো বা সেপ্ট (*sept*), কখনো বা
 সিব্ (*sib*)। অবশ্যই, ট্রাইব্যাল-সমাজের উচ্চতম পর্যায়ে একাধিক ট্রাইব
 একটি বৃহত্তর সংগঠনের মধ্যে মিলিত হয়—তাকে বলা হয়েছে কনফেডারেসি
 অব ট্রাইব্ বা *confederacy of tribes*। এবং প্রত্যেক ট্রাইবের ক্ষেত্রেই দুটি
 করে ক্রাজি চোখে পড়তে বাধ্য নয়; কোনো কোনো দৃষ্টান্তে ক্রাজি
 চোখে পড়েই না, কোনো কোনো দৃষ্টান্তে ক্রাজির সংখ্যা দুই-এর বেশি। কিন্তু
 এ-জাতীয় দৃষ্টান্তকে মোটের উপর ব্যতিক্রম মনে করা যেতে পারে।

গেন্স বা ক্লান সম্বন্ধে মর্গানের একটি মন্তব্য আমরা ইতিপূর্বেই উল্লেখ
 করেছি। তিনি বলছেন, আমেরিকার আদিবাসীদের মধ্যে সর্বত্রই চোখে পড়ে,
 কোনো-না-কোনো জন্তু-জানোয়ারের নাম থেকেই এগুলির নামকরণ করা
 হয়েছে^{২০২}। এই নামকরণ পদ্ধতি অবশ্যই টোটেম-বিশ্বাসের পরিচায়ক।

এবার মর্গানের গ্রন্থ^{২০৩} থেকে একটি মূর্ত দৃষ্টান্ত উল্লেখ করা যাক।

‘ইরোকোয়া’দের কনফেডারেশি অব্ ট্রাইবন্স

কনফেডারেশি অর্গত ট্রাইবন্স নাম	প্রতি ট্রাইবন্স অর্গত ক্রাতি	ক্রাতিয় অর্গত পেন্স বা ক্লান (পক্ষ ও ক্রাট্রাইবন্স কোয় ক্রাতি সেই)
১ : সেনেকা (Seneca)	ক	১ : ভালুক, ২ : নেবড়ে, ৩ : বীবর, ৪ : কাহিয়।
	খ	১ : হরিণ, ২ : কাদাখোঁচা পাখি, ৩ : বক, ৪ : বাজপাখি।
২ : কেউগা (Cayuga)	ক	১ : ভালুক, ২ : নেবড়ে, ৩ : কাহিয়, ৪ : কাদাখোঁচা, ৫ : ইলনাহ।
	খ	১ : হরিণ, ২ : বাজপাখি, ৩ : বীবর।
৩ : ওনন্ডাগা (Onondaga)	ক	১ : নেবড়ে, ২ : বীবর, ৩ : কাহিয়, ৪ : কাদাখোঁচা, ৫ : বক।
	খ	১ : হরিণ, ২ : ভালুক, ৩ : ইলনাহ।
৪ : টুসকারোমি (Tuscarora)	ক	১ : ভালুক, ২ : বীবর, ৩ : বড়ো কাহিয়, ৪ : ইলনাহ।
	খ	১ : খুসর নেবড়ে, ২ : ক্লাগে নেবড়ে, ৩ : ছোটো কাহিয়, ৪ : কাদাখোঁচা।
৫ : মোহোক (Mohawk)		১ : ভালুক, ২ : নেবড়ে, ৩ : কাহিয়।
৬ : ওনেইডা (Onaida)		১ : ভালুক, ২ : নেবড়ে, ৩ : কাহিয়।

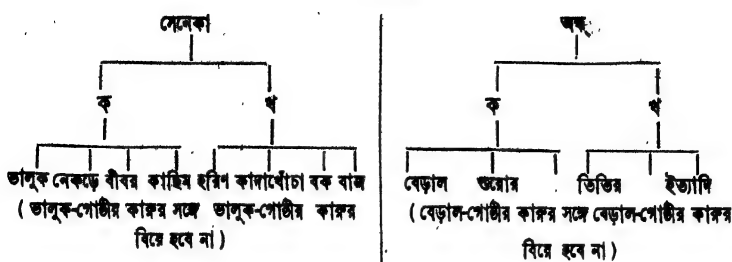
এই দৃষ্টান্তটিকে সামনে রেখে ট্রাইব্যাল-সমাজের বৈশিষ্ট্য আলোচনা করা যাক। আমাদের বর্তমান আলোচনার পক্ষে প্রধানত দুটি বিষয়ের কথাই সবচেয়ে প্রাসঙ্গিক হবে। ১ : বিবাহ-পদ্ধতি। ২ : শাসন-পদ্ধতি।

ট্রাইব্যাল-সমাজে বিবাহ-পদ্ধতি সংক্রান্ত আইন-কানুনই সবচেয়ে অমোঘ^{১০০}। বিবাহ-সংক্রান্ত আইন বলতে প্রধানত হলো : ক্লানের ভিতরে কাউকে বিয়ে করা চলবে না। বিয়ে করতে হবে ক্লানের বাইরে। ভালুক-ক্লানের কেউই ভালুক-ক্লানের কাউকে বিয়ে করতে পারবে না—বিয়ে করতে হবে ভালুক-ক্লানের বাইরে (clan-exogamy)^{১০১}।

ট্রাইব্যাল-সমাজের শাসন-পদ্ধতির মূল কথা হলো, পঞ্চায়েৎ বা council। ক্লানের পঞ্চায়েৎ-এ ক্লানের বয়ঃপ্রাপ্ত সকলে একসঙ্গে বসে সিদ্ধান্তে আসবে, প্রত্যেক ক্লানের নির্বাচিত প্রতিনিধি নিয়ে (ফ্রাজি-পঞ্চায়েৎ এবং) ট্রাইবের পঞ্চায়েৎ বসবে, প্রতিনিধিদের কাজকর্ম সন্তোষজনক না হলে তাদের প্রতিনিধিত্ব খারিজ করে নতুন প্রতিনিধি নির্বাচন করা হবে^{১০২}। এই ব্যবস্থার দরুনই ট্রাইব্যাল-সমাজে গণতন্ত্রের অমন চূড়ান্ত নিদর্শন এবং, আমরা আগেই আলোচনা করেছি, আমাদের দেশের পুরোনো পুঁথিপত্রে উল্লেখিত গণসমাজের ওই চূড়ান্ত গণতান্ত্রিক আয়োজন দেখেই আধুনিক ঐতিহাসিকেরা এগুলিকে গণতান্ত্রিক রাষ্ট্র বলে ভুল করেছেন।

এবার দেখা যাক, জাতিভেদ-প্রথার মধ্যে ট্রাইব্যাল-সমাজের এই দুটি বৈশিষ্ট্য কী রকম স্পষ্টভাবে টিকে রয়েছে। প্রথমে আমাদের দেশের পিছিয়ে-পড়া মানুষগুলির মধ্যে জাতি-প্রথা বা caste-system-এর কথা তোলা যাক, তারপর উচ্চ-বর্ণের প্রসঙ্গে ফেরা যাবে।

পিছিয়ে-পড়া মানুষদের ব্যাপারে রাসেল ও হীরালালের রচনা থেকে উদ্ধৃত দৃষ্টান্তগুলিরই বিশ্লেষণ করা যাক। অহীর এবং অঙ্ নামের যে-দুটি জাতির (caste-এর) উল্লেখ করা হয়েছে সে-দুটির মধ্যে প্রথমটির সংগঠন হুবহু মর্গান-বর্ণিত মোহক আর ওনেইডা ট্রাইবের মতোই—এগুলির ক্ষেত্রে ফ্রাজি বলে অন্তর্ভুক্তি বিভাগের পরিচয় নেই, তার বদলে ট্রাইবটি কয়েকটা জন্ম-জানোয়ারের নামধারী ও বহির্বিবাহ-মূলক বা exogamous গোষ্ঠিতে বিভক্ত। রাসেল ও হীরালাল-বর্ণিত অঙ্ বলে জাতিটির সংগঠন হুবহু মর্গান-বর্ণিত সেনেকা বা কেউগা ট্রাইবেরই মতো—ট্রাইবটি প্রথমত দুটি বড়ো ভাগে (ফ্রাজি) বিভক্ত এক প্রত্যেকটি বড়ো ভাগের অন্তর্গত রয়েছে জানোয়ার-নামধারী বহির্বিবাহ-ভিত্তিক কয়েকটি ছোটোছোটো গোষ্ঠি:



জাতিভেদ-প্রথার উৎপত্তিতে যে ঠিক কী তা এই তুলনা থেকেই আন্দাজ করা যায় এবং এর থেকেই বুঝতে পারা যায় ভারতবর্ষের পিছিয়ে-পড়া মানুষগুলির মধ্যে জাতিভেদ-প্রথার (caste-system-এর) বর্ণনা দেবার সময় বর্ণনাদাতারা কেন এমন সরাসরি ট্রাইব্যাল-সমাজ-বর্ণনার পরিভাষা ব্যবহার করে থাকেন।

ওই পিছিয়ে-পড়া মানুষগুলির মধ্যে জাতিভেদ-প্রথার শুধুই যে ট্রাইব্যাল-সমাজের বিবাহ পদ্ধতির পরিচয় টিকে রয়েছে তাই নয়; অনেক ক্ষেত্রে দেখা যায় এমনকি ট্রাইব্যাল-সমাজের শাসন-ব্যবস্থার বা পঞ্চায়েৎ প্রথারও প্রায় পূর্ণাঙ্গ স্বাক্ষর থেকে গিয়েছে^{১০০} :

Caste discipline is maintained by the members of the community through their recognised leaders.... Sometimes they hold offices with well-defined duties, but usually among the functional castes, they form a standing committee, or *panchayat*, which deals with all branches of caste-discipline and other matters affecting the community. The decisions of the *panchayat* are final and their authority is unquestioned. Minor breaches of caste-rules and restrictions can be expiated by a ceremony of purification and a feast to the fraternity: but for more serious offences, or for contumacy, the penalty is excommunication. A man against whom this sentence has been pronounced is cut off from all intercourse with his caste-fellows, who will neither eat nor smoke nor associate with him; he is shunned as a leper, and his life is made so miserable that he soon becomes eager to accept any conditions that may be imposed upon him. Should his offence be too heinous to permit of atonement, he is driven to seek admission to some lower caste, or to become a Muhammadan, or to hide himself in the towns, where the trammels of the caste system are weaker and less irksome than in the villages.

অর্থাৎ সংক্ষেপে, সাধারণত জাত-এর আভ্যন্তরীণ শৃঙ্খলা ও শাসনের দায়িত্ব থাকে একটি করে স্থায়ী পকারেৎ-এর উপর। এই পকারেৎ-এর সিদ্ধান্ত চূড়ান্ত এবং অলঙ্ঘনীয়। ছোটোখাটো দোষত্রুটির প্রতিকার হিসেবে হয়তো প্রায়শ্চিত্ত ও জাতিভোজনই পর্যাপ্ত; কিন্তু ক্রটি যদি মারাত্মক হয় তাহলে পকারেৎ বহিষ্কারের নির্দেশ দেয়। এইভাবে কেউ জাতিচ্যুত বা জাতি-বহিষ্কৃত হলে তার সঙ্গে জাতের বাকি কেউ আর কোনো রকম সম্পর্ক রাখে না এবং ব্যক্তিটির ক্রটি যদি একেবারেই অমার্জনীয় হয় তাহলে শেষ পর্যন্ত অল্প কোনো নীচ জাতের মধ্যে স্থান নিতে সে বাধ্য হয়,—বা হয়তো, সে ধর্মাস্তর গ্রহণ করতে বাধ্য হয়; বা গ্রাম ছেড়ে শহরে—যেখানে জাতের শাসন অপেক্ষাকৃত কম কঠোর,—পালাতে বাধ্য হয়।

আমাদের যুক্তি হলো, এই শাসন-ব্যবস্থা ও শাস্তি-ব্যবস্থা উভয়ের মধ্যেই ট্রাইব্যাল-সমাজের শাসন-ব্যবস্থা ও শাস্তি-ব্যবস্থার অভ্রান্ত ভগ্নাবশেষ দেখতে পাওয়া যায়^{১০০}। তাই, এদিক থেকেও জাত-ব্যবস্থাকে (caste-system-কে) ট্রাইব্যাল-সমাজের অসমাপ্ত বিলোপের পরিচায়ক বলে অনুমান করবার সুযোগ রয়েছে।

অবশ্যই, কোনো-কোনো লেখক স্বীকার করছেন, দেশের পিছিয়ে-পড়া মানুষগুলির মধ্যে জাতিভেদ-প্রথার যে-পরিচয় তা ট্রাইব্যাল-সংগঠনেরই রূপান্তর মাত্র। এমনকি *castes of the tribal type* (।) বা ট্রাইব্যাল-ধরনের জাত বলে শব্দ ব্যবহারও চোখে পড়ে^{১০১} :

...there are the totemistic clans which are found amongst the castes of the tribal type. The totem is some animal or vegetable formerly held in reverence by the members of the clan and associated with some taboo; but by the time a tribe has developed into a caste, the origin of the name has generally been forgotten, and the name itself is transformed.

অর্থাৎ, ট্রাইব-ধরনের জাতগুলির মধ্যে টোটেম-বিশ্বাসমূলক ক্লান রয়েছে। ক্লানের সভ্যরা যে-জন্তু বা গাছগাছড়াকে আগে শ্রদ্ধা করতো এবং বেগুনের সঙ্গে কিছু কিছু নিষেধের সম্পর্ক ছিলো সেইগুলিই হলো টোটেম। কিন্তু একটি ট্রাইব উন্নত হতে হতে জাত-এ পরিণত হবার পর এই টোটেম-মূলক নামটির উৎস সাধারণত বিস্মৃত হয় এবং নামটি বদলে যায়।

এই ধরনের মতবাদের বিরুদ্ধে নানান আপত্তি ওঠে।

প্রথমত, এখানে *castes of the tribal type* বা ট্রাইব্যাল-ধরনের জাত বলে এক রকম বিশিষ্ট জাতের কথা বলা হচ্ছে। আর ধরেই নেওয়া হচ্ছে

যে, যে-কথা বা যে-বৈশিষ্ট্য এই নির্দিষ্ট জাতগুলি সম্বন্ধে প্রযোজ্য তা থেকে সাধারণভাবে জাতিভেদ-প্রথার রহস্য বোঝবার চেষ্টাটা সঙ্গত হবে না। এবং এই ইচ্ছাটিই হলো আলোচ্য সম্ভবোর প্রধান দুর্বলতা। কেননা, দেশের ওই পিছিয়ে-পড়া মানুষগুলির মধ্যে ট্রাইব্যাল-সংগঠন ও জাত-সংগঠনের সীমারেখা অস্পষ্ট বলেই, বা জাতিভেদ-প্রথাটি অস্বাভাবিক ক্রমে যে-রকম কঠিন-ভাবে দানা বেঁধেছে ও একেবারে স্বতন্ত্র একটি প্রথার রূপ পেয়েছে তার অভাব বলেই,—এইখান থেকে মূলমন্ত্র পেয়ে জাতিভেদ-প্রথার অস্বাভাবিক দৃষ্টান্তগুলিকে বোঝবার সম্ভাবনা সত্যিই রয়েছে।

দ্বিতীয়ত, লেখক বলছেন *by the time a tribe has developed into a caste*, ইত্যাদি। এ-কথার তাৎপর্য ঠিক কী? লেখক কি সাধারণ নিয়ম হিসেবে ট্রাইবের পক্ষে কাস্ট-এ পরিণত হবার কথা বলছেন? কিন্তু যদি এটা সমাজ-বিকাশের কোনো সাধারণ নিয়মই হয় তাহলে অস্বাভাবিক দেশের ক্ষেত্রেও জাত-প্রথা দেখা দেয়নি কেন?

এই তথাকথিত ট্রাইব্যাল ধরনের জাত-গুলির বৈশিষ্ট্য বিচার করেই যে উচ্চ-বর্ণগুলির রহস্য অনুসন্ধান করবার অবকাশ আছে তার নমুনা উল্লেখ কর যায়। উক্ত জাতগুলির প্রধান বৈশিষ্ট্য হিসেবে কয়েকটি বিষয়ের দিকে আমাদের দৃষ্টি আকৃষ্ট হওয়া দরকার: ১) প্রত্যেকটি জাতের মধ্যে ছোটোছোটো কয়েকটি করে গোষ্ঠী রয়েছে। ২) এই গোষ্ঠীগুলি বহির্বিবাহ-মূলক বা *exogamous*: গোষ্ঠীর অন্তর্গত কেউই অপর কাউকে বিয়ে করতে পারবে না। ৩) গোষ্ঠীগুলির নামকরণের মধ্যে টোটেম-বিশ্বাসের চিহ্ন থেকে গিয়েছে।

ব্রাহ্মণাদি উচ্চ-বর্ণের মধ্যেও ছোটো ছোটো গোষ্ঠী রয়েছে। এগুলিকে বলা হয় গোত্র। গোত্র মানে ঠিক কী, তা নির্ণয় করবার জন্মে আধুনিক বিদ্বানেরা বহু গবেষণা করেছেন^{১১} এবং এ-বিষয়েও কোনো সন্দেহ নেই যে, এখনো অনেক গবেষণা বাকি আছে। কিন্তু গবেষক যদি ট্রাইব্যাল-সমাজ সম্বন্ধে সাধারণভাবে জানতে-পারা জ্ঞানের উপর নির্ভর করে এগোতে রাজি না হন তাহলে তাঁর পক্ষে অজস্র উক্তির জটিলতায় দিক্‌ভ্রান্ত হবার সম্ভাবনা থাকে। কেননা, “বৌদ্ধায়ন, আপস্তম্ব, সত্যাবাদ, কুটিল, ভরবাজ, লৌগাকি, কাভ্যায়ন ও আশ্বলায়ন প্রভৃতি রচিত শ্রৌতসূত্রে, মন্ত্রসূত্রায়ণে, ভারতাদি ইতিহাসে ও মহা প্রভৃতি প্রাণীত স্মৃতিসমূহে অল্পবিস্তর গোত্রের বিবরণ আছে, কিন্তু ইহার অনেক স্থলেই এক গ্রন্থের সহিত অপর গ্রন্থের বিরোধ বা মতভেদ দেখিতে পাওয়া যায়, সাধারণতঃ সহজে তাঁহার প্রকৃত অর্থ গ্রহণ করিতে পারা না”^{১২}। এবং, পুরুষোত্তমের গোত্রপ্রবরমহর্ষী, ধনঞ্জয়ের বর্ষপ্রবীণ, বালভট্ট ও মহাদেবদেবজ্ঞের গোত্রপ্রবর, বিষ্ণুগুপ্তের গোত্রপ্রবরদীপ, অনন্তদেব, আপদেব, কেশব,

জীবদেব, নারায়ণভট্ট, ভট্টোজ্জি, মাধবাচার্য ও বিশ্বনাথদেব রচিত গোত্রপ্রবর নির্ণয়, লক্ষণভট্টের প্রবররত্ন, গোত্রপ্রবরভাস্কর এবং কমলাকরের গোত্রপ্রবর-দর্পণ প্রভৃতি গ্রন্থে^{১১৮} গবেষকের জটিলতা-বোধ দূর করতে পারবে না; কেননা, অনেক পরের যুগে রচিত বলেই এই গ্রন্থগুলির মূল চেষ্টা হলো পরের যুগের সমাজব্যবস্থাকে ও শাসনব্যবস্থাকে শ্রায়সঙ্গত বলে প্রতিপন্ন করা^{১১৯}।

অতএব ভেবে দেখা যাক, ট্রাইব্যাল-সংগঠন সম্বন্ধে সাধারণভাবে জানতে-পারা তথ্যের দিক থেকে গোত্র-র মূল লক্ষণগুলি বিচার করে গোত্র-ব্যবস্থার উৎস সম্বন্ধে কোনো কথা অনুমান করা যায় কি না।

১। সগোত্র-বিবাহ নিষেধ : “মহু প্রভৃতি স্মৃতি-প্রণেতাগণ, বোধায়ন, আপস্তম্ব প্রভৃতি স্মৃত্তকারগণ ও মৎস্য প্রভৃতি পুরাণকার সকলেই সগোত্র-বিবাহ নিষেধ করিয়াছেন। ভ্রাস্তি অথবা অপর কোনো কারণে সগোত্রে বিবাহ করিলে যথানিয়মে প্রায়শ্চিত্ত করিতে হয়, প্রায়শ্চিত্তের পরে সেই স্ত্রীর সহিত মাতার শ্রায় ব্যবহার করিবে। কখনও তাহাকে গ্রহণ করিবে না, এবং সেই স্ত্রীও তাহাকে আপন সন্তানের শ্রায় দেখিবে।”^{১২০}

২। গোত্রাস্তর্গত সকলেরই পূর্বপুরুষ এক। পাণিনি^{১২১} বলছেন, “অপত্যং পৌত্রপ্রভৃতি গোত্রম্”। কথাটাকে আর একটু সরল করবার জন্যে ব্যাখ্যাকার^{১২২} বলছেন, “জনশ্চ পৌত্র-প্রপৌত্র-বৃদ্ধপ্রপৌত্রাদি অন্তরাপত্যং গোত্রম্ উচ্যতে। গোত্রাপত্যম্ অন্তরাপত্যম্ ব্যবহিতাপত্যম্ পৌত্র-প্রপৌত্র-বৃদ্ধপ্রপৌত্র-প্রভৃতিকম্ ইতি যাবৎ।...অনন্তরাপত্যম্ অব্যবহিতাপত্যং পুত্রঃ কন্যা চ উচ্যতে”। গোত্রাস্তর্গত সকলে একই পূর্বপুরুষের বংশধর।

৩। গোত্রনামগুলির মূলে টোটেম-বিশ্বাসের পরিচয়। পুরোনো পুঁথিপত্রে বহু গোত্রের নাম পাওয়া যায় এবং বোধায়ন-এর রচনা^{১২৩} থেকেই বোঝা যায় এককালে সত্যিই প্রায় অসংখ্য গোত্র ছিলো। এই নামগুলি প্রায়ই জন্তু-জানোয়ার বা গাছগাছড়ার নাম থেকে এসেছে, তাই এগুলি যে আদিতে টোটেম-বিশ্বাসের সঙ্গে সংযুক্ত ছিলো সে-বিষয়ে সন্দেহ নেই। ব্রাহ্মণাদি উচ্চ-বর্ণেরই অস্তর্গত কয়েকটি বিখ্যাত গোত্রনামের নমুনা দেখা যাক : ভরদ্বাজ (ভরত পাখি থেকে), গৌতম (গোরু থেকে), কাশ্যপ (কাছিম থেকে), শুনক (কুকুর থেকে), মৌদগল্য (মাগুর মাছ থেকে), কৌশিক (পেঁচা থেকে), শাণ্ডিল্য (পাখি থেকে), বাৎস (বাছুর থেকে), মাণ্ডুকেয় (ব্যাঙ থেকে), দার্ডায়ন (দূর্বাসাস থেকে), তৈত্তিরীয় (তিতির পাখি থেকে),— ইত্যাদি, ইত্যাদি^{১২৪}। অবশ্যই, পরবর্তী যুগে রচিত মতবাদের দরুন গোত্রগুলির এই টোটেমিক উৎসের কথাটা অনেকাংশেই ঢাকা পড়ে গিয়েছে—তখন থেকে কশ্যপ প্রমুখকে কল্পনা করা হয়েছে কোনো-এক আদি-ঋষি হিসেবেই,—

কাশ্যপ গোত্রের সকলেই যেন সেই ঋষিটির বংশধর। কিন্তু এককল্পনা যে কৃত্রিম ও অর্বাচীন তা দেখতে পাওয়া কঠিন নয় : ওই ধরনের নাম শুধুমাত্র উচ্চবর্ণের মধ্যে চোখে পড়ে না, আজো আমাদের দেশের ট্রাইব্যাল ও আধা-ট্রাইব্যাল সমাজের মধ্যে ক্লান-নাম ও গোত্রনাম হিসেবেই টিকে আছে ২০০। রিজলি তাঁর ভারতবর্ষের মানুষ সম্বন্ধে বিখ্যাত বইটিতে ফর্দ করে দিয়েছেন, আমাদের দেশের পিছিয়ে-পড়ে-থাকা মানুষদের মধ্যে কতো গোত্রনামের উৎস জন্তু-জানোয়ার বা গাছগাছড়ার নাম থেকে। বৌদ্ধান প্রমুখের গ্রন্থেও সকালের অজস্র গোত্রনামের পরিচয় পাওয়া যায় ২০১। এই দুটি ফর্দকে পাশাপাশি রেখে তুলনা করে দেখলে গোত্র-ব্যবস্থার উৎপত্তি-সংক্রান্ত সমস্তার উপর আলোকপাত হতে পারে।

গোত্র প্রসঙ্গে প্রধানত তিনটি বৈশিষ্ট্যের উল্লেখ করা গেলো। এই বৈশিষ্ট্যগুলির দিকে লক্ষ্য রাখলে এ-বিষয়ে কোনো সন্দেহই থাকে না যে, এমন কি উচ্চ-জাতি বা উচ্চ-বর্ণের বেলাতেও ট্রাইব্যাল-সমাজের ক্লান বা গেন্স নামের ছোটোছোটো মানবগোষ্ঠীগুলি থেকেই এই গোত্রগুলির উৎপত্তি হয়েছিলো। আধুনিক লেখকদের মধ্যে অনেকেই প্রায় বাধ্য হয়ে ‘গোত্র’ কথাটির প্রতিশব্দ হিসেবে ক্লান শব্দই ব্যবহার করে থাকেন ২০২। কিন্তু ঠিক এই কারণেই ট্রাইব্যাল-ধরনের-জাত (*castes of the tribal type*) নাম দিয়ে সম্পূর্ণ স্বতন্ত্র প্রকারের কোনো জাতের কথা কল্পনা না করে বরং অনুমান করা উচিত যে, দেশের ওই পিছিয়ে-পড়া মানুষগুলির মধ্যে জাত-সংগঠন সংক্রান্ত যে-কথা অমন স্পষ্টভাবে দেখতে পাওয়া যাচ্ছে সেই কথাটিকেই মূলসূত্র হিসেবে ব্যবহার করে উচ্চ-বর্ণগুলির মধ্যে জাতিভেদ-প্রথা সংক্রান্ত যে-কথা জটিল, অস্পষ্ট ও আব্ধা হয়ে রয়েছে তা বোঝবার অবকাশ সত্যিই আছে। অথচ, সমাজের নিচু-মহলের মানুষগুলির কাছ থেকে মূলসূত্র পেয়ে উচু-মহলের মানুষগুলির মধ্যে একই প্রথার রহস্য বোঝবার চেষ্টা সাধারণত করা হয় না। তাই, বৌদ্ধ-যুগের ভারতবর্ষে জাতিভেদ-প্রথার রূপটিকে বিশ্লেষণ করবার সময় রিচার্ড ফিঙ্ক-এর ২০৩ মতো বিদ্বানও যদিও স্পষ্টই দেখছেন, নিচু-মহলের মানুষ-গুলির বেলায়—জাতকের গল্পে যাদের হীনজাতীয় বা হীন-সিগ্নি বলা হয়েছে—জাতিব্যবস্থাটা ট্রাইব্যাল ব্যবস্থামাত্রই, তবুও তিনি উচ্চ-বর্ণগুলির বেলায় স্বতন্ত্র ধরনের মূলসূত্র অনুসরণ করে জাতিভেদপ্রথার রহস্য-উদ্ঘাটন করবার চেষ্টা করেছেন।

অবশ্যই আপত্তি উঠবে, জাতিভেদ-প্রথার আলোচনায় শুধুমাত্র এই বিবাহ-ব্যবস্থার উপর দৃষ্টি রাখলে সে-আলোচনা একপেশে এবং অসম্পূর্ণ হবে। কেননা, বিবাহ-ব্যবস্থা যদিও জাতিভেদ-প্রথার একটি মূল-বৈশিষ্ট্য তবুও তার আর একটি বৈশিষ্ট্য হলো বৃত্তি বা পেশার অপরিবর্তনীয়তা। এরই

দরুন, কথার কথা হিসেবে জাত-ব্যবসায় কথাটির উৎপত্তি হয়েছে। অর্থাৎ, জাতিভেদ-প্রথার আর একটি মূল লক্ষণ হলো, কেউই জন্মগত পেশা ছেড়ে অন্য পেশা গ্রহণ করতে পারবে না।

উত্তরে বলা যায়, প্রথমত বৃত্তির অপরিবর্তনীয়তা জাতিভেদ-প্রথার একটি গুরুত্বপূর্ণ লক্ষণ হলেও বিবাহ-প্রথার মতো মৌলিক লক্ষণ নয়। ফিক্স^{২০২} প্রমুখ পণ্ডিতেরাই দেখাচ্ছেন, বৃত্তির অপরিবর্তনীয়তা সেকালেও সম্পূর্ণ অলঙ্ঘনীয় ছিলো না, একালেও নয়। তাছাড়া, জৈনদের মধ্যেও জাতিভেদ-প্রথা আছে, কিন্তু তার বৈশিষ্ট্য হিসেবে বৃত্তির অলঙ্ঘনীয়তা চোখে পড়ে না^{২০৩}; তার বদলে প্রধানতম বৈশিষ্ট্য হিসেবে ওই বিবাহ-ব্যবস্থাই দেখা যায়। তাই উভয়-বৈশিষ্ট্যের মধ্যে বিবাহ-বিধিকেই তুলনায় বেশি মৌলিক মনে করা যেতে পারে।

দ্বিতীয়ত, বৃত্তির অপরিবর্তনীয়তা বলে লক্ষণটির ব্যাখ্যাও একই দিক থেকে পাওয়া অসম্ভব নয়। কেননা, ট্রাইব্যাল সমাজের উচ্চতর পর্যায়ে দেখতে পাওয়া যায় এক-একটি ক্লানের মধ্যে এক-একটি বৃত্তি স্থিরনিশ্চয় হয়ে আসবার লক্ষণ^{২০৪}। বস্তুত, মধ্যযুগের ইয়োরোপের গিল্ড প্রথার উৎপত্তিতে ট্রাইব্যাল-সমাজের এই বৈশিষ্ট্যটিই ছিলো। অধ্যাপক জর্জ টম্‌সন^{২০৫} লিখছেন,

as Gronbech has shown, the guild is descended from the clan. The mediæval guild is simply an advanced form of the craft clan. The only structural difference between them is that membership of the guild is not determined by birth, except in so far as the son becomes eligible by following his father's vocation; and even the primitive clan commonly admits strangers by adoption. Since the craft clan is a widespread feature of the higher stages of tribal society, there is no difficulty in supposing that it existed in primitive Attica; and, even if it did not, at least there existed the primitive clans out of which the craft clans subsequently developed.

অর্থাৎ, গ্রনবেক দেখিয়েছেন, ক্লান থেকেই গিল্ড-এর জন্ম। মধ্যযুগের গিল্ড কারিকর-ক্লানেরই উচ্চতর পর্যায়মাত্র। 'হু'-এর গড়নে একমাত্র তফাত হলো, গিল্ড-এর অন্তর্ভুক্ত হওয়ার ব্যাপারটা জন্মগত নয়; তবে পিতার বৃত্তি অনুসরণ করে অবশ্য পুত্রও গিল্ডের অন্তর্ভুক্ত হতে পারে। আদিম ক্লানগুলিও বাইরের লোককে প্রায়ই ক্লানের মধ্যে গ্রহণ করে। যেহেতু ট্রাইব্যাল-সমাজের উচ্চতর পর্যায়ে কারিকর-ক্লান বহুলভাবেই চোখে পড়ে সেইহেতু প্রাচীনকালের এ্যাটিকাতোও যে তা ছিলো সে-কথা কল্পনা করতে বাধা নেই; আর তা যদি

নাও থেকে থাকে তাহলে অন্তত আদিম ক্রান নিশ্চয়ই ছিলো, যা থেকে পরবর্তী সময়ে কারিকর-ক্রানের উৎপত্তি হয়েছে।

কারিকর-ক্রানের বেলায় বৃত্তিটা জন্মগত, মধ্যযুগের ইয়োরোপীয় সামন্ত-সমাজে তা নয়। কিন্তু আমাদের দেশে উৎপাদন পদ্ধতির অগ্রগতি ট্রাইব্যাল-সমাজকে স্বাভাবিকভাবে ধ্বংস করে সামন্ত-সমাজের নতুন ভিত্তি স্থাপন করেনি। ইয়োরোপীয় অর্থে সামন্ত-সমাজ আমাদের দেশে খুব সম্ভব সত্যিই দেখা দেয়নি। তাই ইয়োরোপীয় অর্থে গিল্ডও বোধহয় নয়। আমাদের দেশের সমাজে উচ্চতর পর্যায়ে বৃত্তি-ব্যবস্থাটা ট্রাইব্যাল-সমাজের উচ্চতর পর্যায়ের কারিকর-ক্রানের মতোই প্রধানত জন্মগত ও অলঙ্ঘনীয় হয়ে থেকেছিলো। একেও ট্রাইব্যাল-সমাজের অসম্পূর্ণ বিলোপের পরিণাম মনে করবার অবকাশ আছে।

জাতিভেদ-প্রথার অন্ত্য নানা বৈশিষ্ট্যেরও এই দিক থেকেই ব্যাখ্যা পাওয়া অসম্ভব নয়। যেমন ধরা যায়, একত্রে খাওয়া-দাওয়ার ব্যাপারে বাছ-বিচারের কথা। এর মধ্যেও ট্রাইব্যাল-সমাজেরই ধ্বংসাবশেষ খুঁজে পাওয়া যায়। কেননা, ট্রাইব্যাল-সমাজেও পংক্তিভোজন অত্যন্ত গুরুত্বপূর্ণ ব্যাপার। বস্তুত, রিস্ ডেভিডস্^{১৩৩} স্বীকার করছেন, জাতিভেদ-প্রথার বিবাহভিত্তিমূলক লক্ষণটির মতোই পংক্তিভোজন সংক্রান্ত এই লক্ষণটিতেও প্রাচীন সমাজেরই স্বাক্ষর রয়েছে।

আগেই বলেছি, আধুনিক অনেক লেখকদের রচনাতেই এ-কথা স্বীকৃত হতে দেখা যায় যে, ট্রাইব্যাল-সংগঠন-এর বৈশিষ্ট্য থেকেই জাতিভেদ-প্রথার বৈশিষ্ট্যগুলির উৎপত্তি হয়েছে। এদিক থেকে, এমিএল সেনা-র^{১৩৪} রচনাই বোধহয় সবচেয়ে উল্লেখযোগ্য—বিশেষ করে উল্লেখযোগ্য এই কারণে যে, জাতিভেদ-প্রথার বৈশিষ্ট্য-ব্যাখ্যায় তিনিও ওই বিবাহ-বিধিমূলক লক্ষণটির উপরই সবচেয়ে বেশি জোর দিয়েছেন। কিন্তু ট্রাইব্যাল-সংগঠন থেকে ঠিক কীভাবে জাতিভেদ-প্রথার উৎপত্তি হয়েছে এ-প্রশ্নের মীমাংসা এখনো হয়নি। অথচ, এই প্রশ্নটি বিশেষ গুরুত্বপূর্ণ। কেননা, আদিতে ট্রাইব্যাল-সমাজ শুধু আমাদের দেশেই ছিলো না; সবদেশেই এবং অনিবার্হভাবেই তা ছিলো। কিন্তু জাতিভেদ-প্রথা অন্ত্য দেশে দেখা যায় না। তাই একে ট্রাইব্যাল-সমাজের স্বাভাবিক পরিণাম বলে মনে করবার সুযোগও সত্যিই নেই।

এখানে বিশেষ করে আর একটি বিষয়ের দিকে নজর রাখতে হবে। ট্রাইব্যাল-সমাজের পরিপ্রেক্ষিতে ট্রাইব্যাল-সমাজের ব্যবস্থাগুলি ছিলো উদ্দেশ্যমূলক—এগুলি মানুষকে বাঁচতে সাহায্য করেছে। কিন্তু এই ব্যবস্থাগুলিই জাতিভেদ-প্রথার বৈশিষ্ট্য হিসেবে রূপান্তরিত হবার পর হয়ে

দাঁড়িয়েছে জীবনের পরিপন্থী,—বাঁচবার পথে সবচেয়ে বড়ো বাধা। জাতিভেদ-প্রথাটি আমাদের জাতীয়-জীবনের পথে যে কী প্রচণ্ড বাধার রূপ ধারণ করেছিলো তা বিশদভাবে ব্যাখ্যা করবার প্রয়োজন নেই ; এ-বিষয়ে দেশপ্রেমিকদের সহস্র উক্তি এবং আমাদের মতো সাধারণ দেশবাসীদের তিক্ততম অভিজ্ঞতা রয়েছে ২২০। মার্কস্ ২২০ বলেছিলেন, ভারতবর্ষের উন্নতি ও শক্তিশালিত্বের পথে সবচেয়ে বড়ো বাধা হলো এই জাতিভেদ-প্রথা এবং দেশে উৎপাদন-পদ্ধতির উন্নততর পর্যায়ের প্রচলনই এই চূড়ান্ত বাধাটিকে ভাঙতে পারবে :

Modern industry, resulting from the railway system, will dissolve the hereditary division of labour, upon which rest the Indian castes, those decisive impediments to Indian progress and Indian power.

অর্থাৎ, রেল-ব্যবস্থা প্রসূত আধুনিক শ্রমশিল্প জন্মগত শ্রমবিভাগকে বিনষ্ট করবে ; এই শ্রমবিভাগের উপরই প্রতিষ্ঠিত হলো ভারতবর্ষের উন্নতির ও শক্তিশালিত্বের পথে চূড়ান্ত বাধাস্বরূপ জাতিভেদ-প্রথা।

আমাদের যুক্তি হলো, ট্রাইব্যাল-সমাজের বৈশিষ্ট্যগুলি ট্রাইব্যাল-সমাজের প্রাণশক্তি থেকে বিচ্ছিন্ন হয়ে বিরুদ্ধ পরিবেশে গ্রথিত হলে পর আদি-তাৎপর্যের দিক থেকে সেগুলি বিপরীতে পর্যবসিত হতে বাধ্য হয়। এককালে যা-ছিলো উদ্দেশ্যমূলক, তাই হয়ে দাঁড়ায় উদ্দেশ্য-বিরোধী। এবং এই কারণেই আমরা বলতে চাই, জাতিভেদ-প্রথা নিয়ে যারা গবেষণা করছেন তাঁদের পক্ষে ট্রাইব্যাল-সমাজ, সে-সমাজের বৈশিষ্ট্য, এবং এই বৈশিষ্ট্যগুলির আদি-তাৎপর্য সংক্রান্ত স্পষ্ট জ্ঞান থাকা দরকার।

ট্রাইব্যাল-সমাজের অসম্পূর্ণ বিলোপ : লোকজায়মূলক ও স্থিতিমূলক আইন

সার্বক ভারতীয়-সমাজের দুটি প্রধান বৈশিষ্ট্য—গ্রাম-সমবায় ও জাতিভেদ-প্রথা—নিয়ে কিছুটা আলোচনা তুলতে হলো। বলাই বাহুল্য, আমাদের এই আলোচনা উভয়-সমস্যাটির কোনোটিরই পূর্ণাঙ্গ সমাধান হবার মতো কোনো বড়ো দাবি করে না। কেননা, দুটি সমস্যাই অত্যন্ত জটিল—এ-নিয়ে বহু গবেষণা হয়েছে এবং আরো বহু গবেষণা হওয়ার অবকাশ ও আবশ্যকতা আছে। তবুও আমাদের মূল যুক্তির দিক থেকে এই প্রসঙ্গগুলির অবতারণা করবার প্রয়োজন ছিলো। তার কারণ, যে-প্রকল্প বা হাইপোথিসিসের উপর নির্ভর করে আমরা লোকায়ত ধ্যানধারণাকে বোঝবার চেষ্টা করছি সেই প্রকল্পটির পক্ষে কিছুটা নজির না দেখালে প্রকল্পটির গুরুত্ব

স্বীকৃত হবে না। আমাদের ওই প্রকল্প বা হাইপথেসিস্ হলো ট্রাইব্যাল-সমাজের অসমাপ্ত বিলোপ—এই প্রকল্পের দৃষ্টান্ত হিসেবেই আমরা গ্রাম-সমবায় ও জাতিভেদ-প্রথার উল্লেখ করেছি। কিন্তু এগুলির কথা উল্লেখ করতে গিয়ে আমাদের আলোচনা অনেকখানিই বিক্ষিপ্ত হয়েছে। তাই এইখানে আমাদের যুক্তির মূল সূত্রটির পুনরুল্লেখ বাঞ্ছনীয় হবে।

ট্রাইব্যাল-সমাজের অসমাপ্ত বিলোপ সংক্রান্ত ওই প্রকল্পটি আমাদের কাছে লোকায়তিক ধ্যানধারণার আলোচনায় এতোখানি গুরুত্বপূর্ণ কেন মনে হয়েছে ?

লোকায়ত-দর্শনের মূল সমস্যা হিসেবে আমরা শুরুতেই কয়েকটি কথার উল্লেখ করেছি।

প্রথমত, মহামহোপাধ্যায় হরপ্রসাদ শাস্ত্রী দেখাচ্ছেন, লোকায়তিক বলতে শুধুমাত্র প্রাচীনকালের কোনো একটি নির্দিষ্ট মতবাদকেই সনাক্ত করার চেষ্টাটা ভুল হবে। কেননা, এমন কি আজকের দিনেও লোকায়তিক ধ্যানধারণা আমাদের দেশ থেকে সম্পূর্ণভাবে বিলুপ্ত হয়নি, মরে যায়নি। লিখিত পুঁথিপত্রগুলিতে লোকায়তিকদের বিদ্রূপ করার উৎসাহে তাঁদের বিপক্ষেরা যে-সব টুকরো-টাকরা খবর লিপিবদ্ধ করে গিয়েছেন লোকায়তিক চেতনাকে বোঝবার আশায় সেইগুলিকেই একমাত্র সম্বল মনে না করে আমরা যদি দেশের বাস্তব পরিস্থিতির দিকে চেয়ে দেখতে রাজি হই,—যদি বিশেষ করে আমরা লক্ষ্য করি দেশের পিছিয়ে-পড়া অঞ্চল ও সমাজের নিচুস্তরের মানুষগুলির দিকে,—তাহলে আমরা স্পষ্টই দেখতে পাবো যে, বৈষ্ণব, সহজিয়া প্রভৃতি বিবিধ নামের আড়ালে ওই লোকায়তিক ধ্যানধারণাগুলি আজো আমাদের দেশে সত্যিই বেঁচে রয়েছে।

দ্বিতীয়ত, মহামহোপাধ্যায় হরপ্রসাদ শাস্ত্রীই আমাদের দেখালেন, লোকায়ত বলতে সংকীর্ণ অর্থে শুধুমাত্র মাধবাচার্য বর্ণিত অহুমান-বিরোধী বস্তুবাদী সম্প্রদায়টির কথা বুঝলে চলবে না। লোকায়ত-কে বুঝতে হবে অনেক ব্যাপক অর্থে। কেননা, এই লোকায়তিক চেতনারই আর একটি মৌলিক দিক হলো বামাচার বা কামাচার। পুরোনো পুঁথিপত্রেই এ-কথার নজির পাওয়া যায় ; সহজিয়া প্রভৃতি নামাস্তরের আড়ালে ওই লোকায়তিক চেতনাই আজো আমাদের দেশে যে-ভাবে টিকে রয়েছে তাকে পরীক্ষা করলেও একই বিষয়ের দিকে দৃষ্টি পড়ে। অবশ্যই, আধুনিক রুচির দিক থেকে এই বামাচার সম্বন্ধে—এবং ব্যাপক অর্থে তাত্ত্বিক ধ্যানধারণাগুলি সম্বন্ধে—আমাদের মনে স্বভাবতই তীব্র ঘৃণা ও বিদ্বেষের ভাব জাগে ; এগুলিকে বীভৎস কামবিকার ছাড়া আর কিছুই মনে হয় না। বস্তুত, তাত্ত্বিক সাহিত্যের লিখিত পুঁথিপত্রগুলির মধ্যে বামাচারের যে-পরিচয় পাওয়া যায়

সেগুলি বিকৃত মনোভাবের অত্যন্ত প্রকট নিদর্শন। কিন্তু লোকায়তিক মতবাদকে ঠিকমতো বুঝতে হলে যেহেতু ওই বামাচারের কথা আলোচনা না-করলেই নয় সেইহেতু আমরা সে-বিষয়েও অনুসন্ধান শুরু করতে বাধ্য হয়েছিলাম। এবং এই অনুসন্ধান আমাদের সামনে একটি বিস্ময়কর ঘটনা প্রকাশ করলো : উত্তরকালে বৈদিক ঐতিহ্য ও বামাচারী ঐতিহ্যের মধ্যে বিরোধ যতো প্রকটই হোক না কেন, ওই বৈদিক সাহিত্যের মধ্যেই এমন অনেক স্মারক টিকে রয়েছে যা বামাচারের নিদর্শন ছাড়া আর কিছুই নয়। তাই এমন কথা সন্দেহ করা অস্বাভাবিক হয়নি যে, উত্তরকালে বামাচারী চেতনা আমাদের রুচির কাছে যতোই অর্থহীন ও বীভৎস মনে হোক না কেন, এমনটা হওয়া অসম্ভব নয় যে, মানব-অগ্রগতির কোনো এক প্রাকৃত পর্যায়ের পটভূমিতে এ-জাতীয় চেতনা স্বাভাবিকভাবেই স্মৃত হয়েছিলো—বৈদিক ঐতিহ্যের বাহকেরা সেই পর্যায়কে পেরিয়ে এসেছিলেন এবং অতএব এই বামাচারকে ঘৃণা করতে শিখেছিলেন ; কিন্তু যে-কোনো কারণেই হোক না কেন দেশের পিছিয়ে-পড়ে থাকা মানুষগুলি আটকে থেকেছিলো সেই পর্যায়েরই কাছাকাছি। অর্থাৎ, উত্তরযুগে বৈদিক ঐতিহ্যের বাহকেরা যে-ধ্যানধারণাগুলিকে অমন ঘৃণার চোখে দেখতে চেয়েছিলেন সেগুলিকেই এককালে তাঁদের পূর্বপুরুষেরা, অর্থাৎ বৈদিক ঐতিহ্যের প্রবর্তকেরা, মনে করেছিলেন সত্যগর্ভ ও জ্ঞানগর্ভ।

ফলে, লোকায়তিক ধ্যানধারণার আলোচনা-প্রসঙ্গেই আমরা মানুষের অগ্রগতি-পথের ওই প্রাকৃত পর্যায়টির কথা অনুসন্ধান করতে বাধ্য হলাম। প্রশ্ন উঠলো, ওই পর্যায়টির সংবাদ কেমন করে পাওয়া সম্ভব ?

পুরো পৃথিবীর বুক-জুড়ে সব মানুষই সমান তালে এগিয়ে চলেনি। অথচ, এগিয়ে-চলার পথটা সব মানুষের পক্ষেই সমান। সে-পথে পরের পর কয়েকটি নির্দিষ্ট ও অনিবার্য পর্যায় আছে। তাই পৃথিবীর আনাচে-কানাচে আজো যে-সব মানবদল অগ্রগতি-পথের প্রাকৃত পর্যায় পড়ে আছে, তাদের অবস্থা পরীক্ষা করলে আজকের এগিয়ে-আসা মানুষদের ভুলে-যাওয়া অতীতটার কথাও অনুমান করবার সুযোগ থাকে। এবং এই অনুমানের ভিত্তিতেই প্রাচীন পুঁথিপত্রের কোনোকোনো অত্যন্ত দুর্বোধ্য উক্তিও বুঝতে পারা হয়তো অসম্ভব নয় ; কেননা, এগুলি সেই আদিম পর্যায়ের চেতনার স্মারকচিহ্ন হতে পারে। বৈদিক সাহিত্যে বামাচারের চিহ্নগুলিকে আপাতদৃষ্টিতে ভয়ংকর ও অর্থহীন মনে হলেও আমাদের এই পদ্ধতির সাহায্যে সেগুলির আদি-তাৎপর্য অনুসন্ধান করবার চেষ্টা করা যেতে পারে।

এই পদ্ধতি অনুসারে অগ্রসর হয়েই আমরা ট্রাইব্যাল-সমাজের আলোচনায় গিয়ে পড়েছি। কেননা, মানুষের অগ্রগতির প্রাকৃত পর্যায়ের সমাজ-সংগঠন বলতে ওই ট্রাইব্যাল-সমাজের সংগঠনই। কিন্তু আজকের দিনে আমাদের পক্ষে এই ট্রাইব্যাল-সমাজের মূল লক্ষণটিকে সম্যকভাবে বুঝতে পারা সহজসাধ্য নয়। কেননা, আমাদের সমাজ-জীবনের সঙ্গে এর একেবারে গুণগত পার্থক্য আছে। আমরা বাস করি শ্রেণীবিভক্ত সমাজে, আমাদের চিন্তার কাঠামোটি শ্রেণীবিভক্ত সমাজের বৈশিষ্ট্য দ্বারাই নিয়ন্ত্রিত হয়। ট্রাইব্যাল-সমাজের আদি ও অকৃত্রিম রূপটির মধ্যে শ্রেণীবিভাগের চিহ্ন ফুটে ওঠেনি; সে-সমাজের মানবজীবন একান্তভাবেই যৌথজীবন। তাই রাষ্ট্র-ব্যবস্থা নেই, শাসক-শাসিতে তফাত নেই, ব্যক্তিগত-সম্পত্তি নেই, আধুনিক এক-বিবাহমূলক নরনারী-সম্পর্ক বা পরিবার-জীবন নেই। ফলে, শ্রেণীসমাজ-লালিত আমাদের চিন্তা-চেতনার সাহায্যে আমরা ওই প্রাক্-বিভক্ত সমাজের বৈশিষ্ট্যকে সহজে উপলব্ধি করতে পারি না।

অবশ্যই, এই প্রাক্-বিভক্ত সমাজেরও একটা ইতিহাস আছে। ট্রাইব্যাল-সমাজের সমস্ত মানুষই এক-পর্যায়ে বাস করে না। জীবন ধারণের উপকরণগুলিকে সংগ্রহ ও উৎপাদন করবার দিক থেকে ট্রাইব্যাল-সমাজকেও বিভিন্ন পর্যায়ে ভাগ করা হয়। ওই পর্যায়গুলির কোনোটির মধ্যেই বামাচারী, তথা লোকায়তিক চিন্তা-চেতনার উৎস। সেই পর্যায়টি ঠিক কী, এবং সে-পর্যায়ে কেন এই জাতীয় চিন্তাচেতনার জন্ম হয়েছিলো,—অর্থাৎ, এই ধ্যানধারণাগুলি সে-পর্যায়ে কোন ধরনের উদ্দেশ্য সাধন করতে চেয়েছে,—এই প্রশ্নটির আলোচনা এখনো বাকি আছে। কিন্তু সে-আলোচনা তোলবার আগে আর একটি প্রশ্ন ওঠে এবং উক্ত-প্রশ্নের মীমাংসা হিসেবেই আমরা ট্রাইব্যাল-সমাজের অসম্পূর্ণ বিলোপ সংক্রান্ত প্রকল্প বা হাইপথেসিসের উল্লেখ করেছি—যদিও তা করতে গিয়ে আমাদের মূল যুক্তি থেকে অনেক দূর বিক্ষিপ্ত হতে হয়েছে।

প্রশ্নটা ঠিক কী ?

ব্যাপক অর্থে আমরা যাকে তাত্ত্বিক ধ্যানধারণা বলি আমাদের দেশে আজো তার প্রভাব অনেকাংশেই অক্ষুণ্ণ রয়েছে। আজকের দিনে আমাদের বিশ্ববিদ্যালয়ের অধ্যাপকেরা অদ্বৈতবাদ নিয়ে যতোই উৎসাহ দেখান না কেন, তাত্ত্বিক মতবাদের তুলনায় বৈদান্তিক মতবাদের প্রভাব ভারতীয় চিন্তাধারার ইতিহাসে সত্যিই ব্যাপকতর বা গভীরতর কি না তা ভালো করে ভেবে দেখবার দরকার আছে^{১৩}। আবার, আধুনিক পণ্ডিতমহলেই কখনো কখনো চোখে পড়ে তত্ত্বের সঙ্গে বেদান্তের সমন্বয় খোঁজবার চেষ্টা করা হয়েছে^{১৪}। এই চেষ্টা অবশ্যই কৃত্রিম। কেন কৃত্রিম,—সে আলোচনা পরে তোলা হবে। আপাতত

আমাদের বক্তব্য হলো, বিশেষ করে দেশের পিছিয়ে-পড়া অঞ্চলগুলিতে এবং সমাজের নিচুস্তরের মানুষদের মধ্যে নানান সম্প্রদায় হিসেবে নানা রকম নামের অন্তরালে ওই তান্ত্রিক ধ্যানধারণারই বিকাশ চোখে পড়ে এবং সেগুলিকে পরীক্ষা করলে বোঝা যায় আমাদের দেশে এ-জাতীয় ধ্যানধারণার প্রভাব আজো কতো ব্যাপক ও গভীর।

কিন্তু এইখানে একটা সমস্যা ওঠে। কেননা, মানুষের চিন্তা-চেতনা স্বয়ম্ভূ নয়, স্বাবলম্বী নয়, স্বয়ংসম্পূর্ণ নয়। তার উৎসে আছে মানুষের মূর্ত সমাজ-জীবন। এই কারণেই মানুষের ধ্যানধারণাকে খিলানের সঙ্গে তুলনা করা হয়, সে-খিলানের ভিত্তি-স্তম্ভ বলতে বাস্তব সমাজ-জীবন।

তাই প্রশ্ন ওঠে, প্রাচীন সমাজ যদি দেশ থেকে বিলুপ্ত হয়ে থাকে তাহলে সে-সমাজেরই কোনো এক পর্যায়-প্রসূত চিন্তাচেতনার প্রভাব আজো এদেশে এতো ব্যাপক ও গভীরভাবে কী করে টিকে থাকতে পারলো? প্রশ্নটা বিশেষ করে প্রাসঙ্গিক এই কারণে যে,—আমরা একটু পরেই দেখতে পাবো,—আলোচ্য ধ্যানধারণার আদিক্রপটি শুধুমাত্র আমাদের দেশের চেতনাতেই প্রতিভাত হয়নি; অস্ত্রান্ত্র দেশের মানুষেরাও ক্রমোন্নতির কোনো এক পর্যায়ে মূলত এই রকম ধ্যানধারণাকেই সত্য বলে মনে করেছিলো। তার কারণ, অস্ত্রান্ত্র দেশের মানুষেরাও একটা সময়ে প্রাচীন-সমাজের ওই একই পর্যায়ে জীবন-যাপন করেছে।

কিন্তু উত্তরযুগে তাদের চেতনা থেকে উক্ত ধ্যানধারণার প্রভাব মুছে গিয়েছে। কেননা, তারা ট্রাইব্যাল-সমাজকে পিছনে ফেলে এগিয়ে এসেছে, তাদের মূর্ত সমাজ-জীবন থেকে বিলুপ্ত হয়েছে ট্রাইব্যাল-সমাজের চিহ্ন।

আমাদের দেশে যদি দেখা যায় ট্রাইব্যাল-সমাজ প্রসূত ওই ধ্যানধারণা-গুলির প্রভাব সম্পূর্ণভাবে বিলুপ্ত হয়নি তাহলে সন্দেহ করবার অবকাশ থাকে যে, আমাদের দেশের সমাজ ব্যবস্থারও একটি বৈশিষ্ট্য হলো, ট্রাইব্যাল-সংগঠনের প্রকৃতি এদেশ থেকে মাত্র অসম্পূর্ণভাবে বিলুপ্ত হয়েছে।

তাই আমরা ট্রাইব্যাল-সমাজের অসম্পূর্ণ বিলোপ সংক্রান্ত ওই প্রকল্পটির আশ্রয় গ্রহণ করেছি। এবং এই প্রকল্প যে সম্পূর্ণ ভিত্তিহীন নয় তা দেখাবার আশাতেই আমরা গ্রাম-সমবায় ও জাতিভেদ-প্রথার বহিঃরেখা নিয়ে কিছুটা আলোচনা তুলতে বাধ্য হলাম। সে-কারণে আমাদের আলোচনা অবশ্যই অনেকখানি বিক্ষিপ্ত হলো; কিন্তু আমাদের মূল যুক্তির দিক থেকে তার প্রয়োজন ছিলো। কেননা, সাবেকী ভারতবর্ষের সমাজ-সংগঠনের মূল বৈশিষ্ট্য বলতে ওই গ্রাম-সমবায় ও জাতিভেদ-প্রথাই।

এই দুটি বিষয়ের আলোচনা করতে গিয়েই আমাদের চোখে পড়েছে,

উৎপাদন-কৌশলের উন্নতির দরুন স্বাভাবিকভাবে ট্রাইব্যাল-সমাজ ভেঙে নতুন সমাজ গড়ে ওঠবার বদলে, বাইরের আক্রমণে ট্রাইব্যাল-সমাজের গণবন্ধন ভেঙে ও স্বাধীনতা অপহরণ করে, কৃত্রিমভাবে সেই সমাজের মানুষগুলিকে নিয়েই ছোটোছোটো স্বয়ংসম্পূর্ণ গ্রাম-সমবায় প্রতিষ্ঠা করবার ফলে, একদিকে যেমন আমাদের দেশে উত্তরকালেও ট্রাইব্যাল-সমাজের ভগ্নাবশেষ বহুল পরিমাণেই টিকে থেকেছে, আবার অপর দিকে তেমনিই এই চিহ্নগুলির আদি-তাৎপর্য ট্রাইব্যাল-সমাজের মূল প্রাণশক্তি থেকে বিচ্ছিন্ন হয়ে পর্যবসিত হয়েছে নিজেদের বিপরীতে : ট্রাইব্যাল-সমাজের পটভূমিতে যা ছিলো বাঁচবার সহায়, ট্রাইব্যাল-সমাজ থেকে উৎপাটিত হয়ে নতুন পরিবেশে স্থানান্তরিত হবার পর, ট্রাইব্যাল-সমাজের প্রাণশক্তি দ্বারা সেগুলি আর লালিত হতে পারেনি। ফলে, সেগুলির আদিতাৎপর্য বিপরীতে পর্যবসিত হলো ! যা ছিলো উদ্দেশ্যমূলক,—জীবনের সহায়,—নতুন পরিস্থিতিতে তাই হয়ে দাঁড়ালো উদ্দেশ্য-বিরুদ্ধ বিকৃতি,—জীবনের পরিপন্থী।

ধ্যানধারণাগুলিকে খিলানের সঙ্গে তুলনা করা হয়—যে-খিলানের ভিত্তিস্তম্ভ হলো সমাজ-বাস্তব।

অতএব, ভিত্তিস্তম্ভের বেলায় যে-কথা, খিলানের বেলাতেও তাই। অর্থাৎ, ধ্যানধারণার ক্ষেত্রেও ট্রাইব্যাল-সমাজের অসম্পূর্ণ বিলোপের একই পরিণাম দেখতে পাওয়া যায়। ট্রাইব্যাল-সমাজের যে-পর্যায়ে ওই বামাচারী চেতনার উৎস সেই পর্যায়ের পটভূমিতে এগুলিকে উদ্দেশ্যহীন কামবিকার বা ব্যতিচার-মাত্র মনে করবার কারণ নেই। বস্তুত, আমরা একটু পরেই দেখতে পাবো, সমাজ-বিকাশের সে-পর্যায়ে এগুলি ছিলো জীবন সংগ্রামের সহায়। অথচ, সমাজ-জীবনের সেই পর্যায় থেকে উৎপাটিত হয়ে নতুন পরিস্থিতিতে টিকে থাকতে গিয়ে এগুলিই হয়ে দাঁড়ালো অর্থহীন, উদ্দেশ্যহীন, বিকৃত, বীভৎসতামাত্র। সেই বীভৎসতারই পরিচয় পাওয়া যায় তান্ত্রিক সম্প্রদায়-গুলির লিখিত দলিলে, অর্থাৎ তন্ত্রসাহিত্যে। তান্ত্রিক পুঁথিগুলি সত্বক্ষে আধুনিক শিক্ষিত সম্প্রদায়ের মনোভাব যে কী রকম তার উল্লেখ আমরা ইতিপূর্বেই করেছি, এবং এ-বিষয়ে কোনো সন্দেহ নেই যে, উক্ত মনোভাব অকারণ বা অনর্থক নয়। তবু এ-বিষয়ে সন্দেহের অবকাশ নিশ্চয়ই আছে যে, তন্ত্রসাহিত্যে,—অর্থাৎ, তান্ত্রিক সম্প্রদায়ের লিখিত অভিব্যক্তির মধ্যে,—ওই ধ্যানধারণাগুলির আদি-তাৎপর্য অক্ষুণ্ণ অবস্থায় দেখতে পাওয়া যায় কি না। আমরা দেখাবার চেষ্টা করবো, তা পাওয়া যায় না। কিন্তু তার আগে আমাদের যুক্তির দিক থেকে সাধারণভাবে এ-কথা দেখানো দরকার, ট্রাইব্যাল-সমাজের বিলোপ অসম্পূর্ণ হবার দরুন আমাদের দেশের ইতিহাসে ধ্যানধারণার ক্ষেত্রেও ট্রাইব্যাল-সমাজের স্পষ্ট স্মারক টিকে থেকেছে।

প্রধানত দুটি দৃষ্টান্তের সাহায্যে আমরা এই বিষয়টি ব্যাখ্যা করবার চেষ্টা করবো : ১) দেশের আইনকানূনের কথা, ২) ব্রতকথা।

সাবেকী ভারতবর্ষের আইনকানুন বলতে সমাজের সদরমহলে যদিও প্রধানত স্মৃতি-শাস্ত্রগুলিরই উল্লেখ করবার প্রথা ছিলো তবুও ইংরেজ-শাসকেরা এসে দেখলো, দেশের বিশেষ করে পিছিয়ে-পড়া অঞ্চলগুলিতে আইনকানুন বলতে স্মৃতিশাস্ত্রের প্রভাব প্রায় নেই বললেই চলে। এ-বিষয়ে স্মর হেনরি মেইন্-এর^{২০} মন্তব্য উল্লেখ করাই সবচেয়ে প্রাসঙ্গিক হবে। তিনি বলছেন, স্মৃতিশাস্ত্রগুলিতে দেশের আইনকানুন হিসেবে যেটুকুর পরিচয় পাওয়া যায় তার সঙ্গে অনেক ক্ষেত্রেই দেশের বাস্তব আইনকানুনগুলির মিল নেই। কেননা, বাস্তবভাবে দেখা যায় একজাতীয় অলিখিত আইনেরই ব্যাপকতম প্রসার। এই অলিখিত আইনকানুনগুলি প্রকৃতপক্ষে লোকাচার-মূলক। তাই, ভারতবর্ষে আইনের দুটি সুস্পষ্ট ধারা রয়েছে : এক, স্মৃতিমূলক আইন, বা *codified laws* ; দুই, লোকাচারমূলক আইন, বা *customary laws*। আমাদের যুক্তি অনুসারে দেশের আইনের ক্ষেত্রে এই দ্বিতীয় ধারাটির মধ্যে ট্রাইব্যাল-সমাজের ধ্বংসাবশেষ খুঁজে পাওয়া যায়, এবং অতএব এর ব্যাখ্যা হিসেবে ট্রাইব্যাল-সমাজের অসম্পূর্ণ বিলোপ সংক্রান্ত আমাদের প্রকল্পটিকেই মানা দরকার : ট্রাইব্যাল-সমাজের স্মারক এই লোকাচারমূলক আইনগুলির প্রভাব ব্যাপক এবং গভীরভাবে দেশে টিকে থেকেছে, তার কারণ এ-দেশে ট্রাইব্যাল-সমাজের বিলোপ পরিপূর্ণ হয়নি। দেশের আইনকানুন এবং দেশের দার্শনিক ধ্যানধারণা—দুই-ই সমপর্যায়ের। তাই, যে-কারণে আমাদের দেশে ওই লোকাযতিক ও তাত্ত্বিক ধ্যানধারণার প্রভাব আজো এতো প্রবল সেই কারণেই আইনের ক্ষেত্রেও লোকাচারমূলক বিধিব্যবস্থাগুলি অত্যন্ত সাম্প্রতিক যুগেও দেশ থেকে বিলুপ্ত হয়নি।

প্রথমে দেখা যাক, স্মৃতিমূলক ও লোকাচার-মূলক আইনের তফাতটাকী রকম। স্মর হেনরি মেইন্^{২১} বলছেন :

The whole of the codified law of the country—that is, the law contained in the codes of Manu, and in the treatises of the various schools of commentators who have written on that Code and greatly extended it—is theoretically connected together by certain ideas definite of a sacerdotal nature. But the most recent observation goes to prove that the portion of the law codified and the influence of this law are

much less than was once supposed, and that large bodies of indigenous customs have grown up independently of the codified law. But on comparing the written and the unwritten law, it appears clearly that the sacerdotal motives which permeate the first have invaded it from without, and are of Brahminical origin.

দেশের লিখিত আইনের (codified laws = স্বত্বমূলক আইনের) সবটুকুই,— অর্থাৎ মনুস্মৃতি এবং তার উপর টীকারচনা প্রসঙ্গে বিভিন্ন সম্প্রদায় এই স্বত্বকে যে-ভাবে ব্যাপকতর করেছে সেগুলি—পৌরোহিত্যমূলক কয়েকটি ধারণার দ্বারা একত্র গ্রথিত। কিন্তু অতি আধুনিক পরিদর্শনের ফলে দেখা গিয়েছে, এককালে এই আইনগুলির প্রভাব যতোখানি মনে হয়েছিলো আসলে এগুলির প্রভাব তার চেয়ে ঢের কম এবং এই স্বত্বমূলক আইন-নিরপেক্ষভাবেই বিস্তৃত স্থানীয় লোকাচারের উদ্ভব হয়েছে। এই লিখিত ও অলিখিত আইনগুলির তুলনা করলে স্পষ্টই দেখা যায় যে, পৌরোহিত্য-অভিপ্রায় প্রণোদিত স্বত্বমূলক আইনগুলির মূল প্রেরণা বাইরে থেকে এসেছে এবং ব্রাহ্মণ্যমূলক সেগুলির উৎস।

কিংবা ২১১

Complete and consistent in appearance as is the codified law of India, the law enunciated by Manu and the Brahminical commentators on him, it embraces a far smaller portion of the whole law of India than was once supposed, and penetrates far less deeply among the people. What an Oriental is really attached to, is his local custom.

যদিও স্বত্বমূলক (লিখিত) আইনগুলিকে—অর্থাৎ মনু ও তাঁর টীকারদের লেখা আইনগুলিকে—আপাত দৃষ্টিতে হ্রস্বসম্পূর্ণ ও সামঞ্জস্যময় মনে হয় তবুও এককালে এগুলিকে ভারতবর্ষীয় আইনকাহ্ননের যতো বড়ো অংশ মনে করা হয়েছিলো এগুলি আসলে ভারতবর্ষীয় আইনের তার চেয়ে ঢের ছোটো অংশ এবং জনসাধারণের মধ্যে এগুলির প্রভাব অনেক অগভীর। প্রাচ্যদেশবাসীর আসল আকর্ষণটা তার স্থানীয় লোকাচারের প্রতিই।

কিংবা ২১২

...the more exclusively an Anglo-Indian functionary has been employed in 'revenue' administration, and the further removed from great cities has been the scene of his labours, the greater is his hesitation in admitting that the law assumed

to begin with Manu is, or ever has been, of universal application.

...ফিরিকি চাকুরে যতোই একান্তভাবে খাজনা-সংক্রান্ত শাসনকাজে লিপ্ত হয়েছে এবং তার কর্তৃত্ব বড়ো বড়ো শহর থেকে যতোই দূরে হয়েছে ততোই এ-কথা স্বীকার করতে তার দ্বিধা হয়েছে যে, যে-আইনগুলিকে মনু-লিখিত বলা হয় সেগুলির প্রয়োগ একালে, বা এমন কি কোনো কালেই, সার্বভৌম ছিলো।

আমরা আগেই বলেছি, যে-কারণেই হোক আমাদের দেশের রাষ্ট্রশক্তির অধিনায়কেরা ব্রাহ্মণ্য-ঐতিহ্যের গরিমা খুঁজেছিলেন। এবং স্মর হেনরি মেইন্ যে-আইনকানুনকে পৌরোহিত্য-অভিপ্রায়-প্রণোদিত বলে উল্লেখ করছেন,— অর্থাৎ স্মৃতিশাস্ত্র বা দেশের লিখিত আইনকানুন,—সেগুলি এই রাষ্ট্রশক্তির মুখপাত্রদেরই রচনা। কিন্তু রাষ্ট্রশক্তির অধিনায়কদের সঙ্গে দেশের সাধারণ-মানুষদের যোগসূত্র ছিলো নেহাতই ক্ষীণ : গ্রাম-সমবায়গুলিতে উৎপাদিত মোট দ্রব্যের একটি অংশমাত্রকে রাজস্ব হিসেবে কেড়ে নিতে পেরেই রাজারাজড়ারা খুশি ছিলেন,—এই গ্রাম-সমবায়গুলির আভ্যন্তরীণ ব্যাপারের সঙ্গে তাদের বিশেষ কোনো সম্পর্ক ছিলো না বললেই হয়। এবং গ্রাম-সমবায়গুলির মানুষেরাও ছিলো রাজারাজড়াদের ব্যাপারে একান্ত উদাসীন। মেগাস্থিনিসের বর্ণনায়^{১০} দেখা যায়, আশপাশে রাজায়-রাজায় যখন ঘোর যুদ্ধ চলছে তখনো গ্রামবাসীরা সে-সম্বন্ধে সম্পূর্ণ নিলিপ্তভাবেই নিজেদের গ্রাম্যজীবন যাপন করছে। হেগেল এবং মার্কসও বলছেন, এ-দেশের কৃষকদের জীবনের সঙ্গে বড়ো বড়ো সাম্রাজ্যের উত্থান-পতনের কোনো সম্পর্ক ছিলো না^{১১}।

তাই রাষ্ট্রশক্তির মুখপাত্ররা স্মৃতিশাস্ত্র নামে যে-আইনকানুন প্রবর্তন করেছিলেন তার সঙ্গে জনসাধারণের জীবনে বাস্তবভাবে প্রযোজ্য আইনকানুনের বিশেষ কোনো সম্পর্ক থাকাই অস্বাভাবিক। ফলে সাবেকী ভারতবর্ষে আইনকানুনের ক্ষেত্রে দুটি স্বতন্ত্র ধারা দেখতে পাওয়া যায়, এই দুটিকেই বলা হয় স্মৃতিমূলক এবং লোকাচারমূলক আইন।

প্রশ্ন ওঠে, লোকায়মূল ওই আইনগুলির জন্মাদি রহস্য নিয়ে। এগুলি এলো কোথা থেকে? এগুলির প্রভাব এমন গভীর হয়ে থাকলো কী করে? স্মর হেনরি মেইন্^{১২} বলছেন :

The great instrumentality through which this body of customary law is preserved is the perpetual discussion by the people ; and that it could be so preserved is accounted for by the fact that the social constitution of India is extreme ancient.

অর্থাৎ, যে-ব্যবস্থার সাহায্যে লোকস্বায়মূলক এই আইনগুলি টিকে থেকেছে তা হলো জনসাধারণের মধ্যে অবিরাম আলোচনা এবং এগুলি যে ওইভাবে টিকে থাকতে পারলো তার কারণ হলো ভারতবর্ষের সামাজিক সংগঠনটা অত্যন্ত প্রাচীন।

কিন্তু, প্রশ্ন হলো, ‘ভারতবর্ষীয় সমাজ-সংগঠন অত্যন্ত প্রাচীন’—এ-কথা বলতে ঠিক কী বোঝায়? স্মর হেনরি মেইন কি বলতে চাইছেন, ভারতবর্ষে সমাজসংগঠনের কোনো প্রাচীন পর্যায় উত্তর যুগেও টিকে থেকেছিলো, সম্পূর্ণভাবে বিলুপ্ত হয়নি? যদি তাই হয় তাহলে তাঁর মন্তব্যটিও ট্রাইব্যাল সমাজের অসম্পূর্ণ বিলোপ সংক্রান্ত আমাদের প্রকল্পের সঙ্গে অভিন্ন হবে। এবং আমাদের ধারণায়, মেইন যদিও এখানে সোজামুজি ‘ট্রাইব্যাল’ শব্দটি ব্যবহার করছেন না তবুও তাঁর মূল বক্তব্যটি ওই ট্রাইব্যাল সমাজ সংগঠনেরই ইংগিত দেয়। এখানে তাঁর রচনা থেকে দীর্ঘ উদ্ধৃতি তুলে সে-কথা প্রমাণ করবার চেষ্টা করলে আমাদের আলোচনা ভারাক্রান্ত হবে; তাই সে-চেষ্টা পাদটীকায়^{১৩} করাই ভালো।

তাহলে, ট্রাইব্যাল-সমাজের ওই অসম্পূর্ণ-বিলোপের প্রতিচ্ছবি পাওয়া যাচ্ছে সাবেক ভারতবর্ষের আইনকানুন সংক্রান্ত ছুটি স্বতন্ত্র ধারার মধ্যে। একদিকে, রাষ্ট্রশক্তির যে-অধিনায়কেরা বাইরে থেকে আক্রমণ করে গণসমাজকে ধ্বংস করেছিলো এবং ওই গণসমাজের মানুষগুলিকে নিয়েই ছোটোছোটো স্বয়ংসম্পূর্ণ গ্রামসমবায় গড়ে তোলবার চেষ্টা করেছিলো,—তাদেরই মুখপাত্র আইনকর্তাদের আইনকানুন। কিন্তু গ্রামসমবায়গুলির সঙ্গে রাষ্ট্রশক্তির যোগাযোগ অত্যন্ত ক্ষীণ ছিলো বলেই এই সব আইনকানুন দেশের জনসাধারণের মধ্যে পরিব্যাপ্ত হতে পারেনি। অপরপক্ষে, গ্রামসমবায়গুলির মধ্যে উৎপাদন পদ্ধতির কোনো মৌলিক পরিবর্তন দেখা দেয়নি, তাই পরিপূর্ণভাবে বিলুপ্ত হয়নি ওই গ্রামসমবায়গুলির মধ্যে থেকে ট্রাইব্যাল-সমাজের চিহ্ন। ফলে, আইনকানুন বলতে এই-গ্রামসমবায়গুলির মধ্যে সম্পূর্ণ স্বতন্ত্র একটি ধারা প্রবর্তিত ছিলো এবং এই ধারাটিতে স্পষ্টভাবে চোখে পড়ে ট্রাইব্যাল সমাজের শাসন ব্যবস্থারই ধ্বংসাবশেষ। স্মর মেইন^{১১} বলছেন, বিলেতের চাষীদের সঙ্গে ভারতবর্ষের মানুষদের জীবনে মৌলিক তফাত আছে :

But the smaller organic groups of Indian society are very differently situated. They are constantly dwelling on tradition of a certain sort, they are so constituted that one man's interests and impressions correct those of another, and some of them have in their council of elders a permanent machinery

for declaring traditional usage, and solving doubtful points.

অর্থাৎ, ভারতীয় সমাজের ছোটোছোটো অঙ্গাঙ্গী-সম্পর্কে-আবদ্ধ গোষ্ঠীগুলির বেলায় একেবারে অজ্ঞ রকম। এগুলি সর্বদাই কোনো-না-কোনো ঐতিহ্যের উপর নির্ভর করছে, এগুলির সংগঠন এমনই যে, একজনের স্বার্থ ও ধারণা অপরজনের স্বার্থ ও ধারণা দ্বারা সংশোধিত হয়, এবং বহু ক্ষেত্রে মাতব্বরদের পক্ষাঘেৎ বলে একটি ব্যবস্থার সাহায্যে নির্ণয় করবার প্রথা আছে, কোনটা সাবেক কালের আসল ঐতিহ্য এবং সংশয়ের ক্ষেত্রে কী বিধান হবে।

এরই দরুন ভারতবর্ষে লোকাচার-মূলক আইনকানুনের প্রভাব অতো প্রবল এবং এই ব্যবস্থাটির মধ্যে ট্রাইব্যাল-সমাজের চিহ্ন অত্যন্ত স্পষ্ট।

স্মৃতিমূলক আইনকানুন এবং লোকাচার-মূলক আইনকানুন—স্মারহেনরি মেইন-এর পরিভাষায় *codified laws* এবং *customary laws*—এই দুয়ের মধ্যে স্মৃতিমূলক আইনকানুনগুলি নিশ্চয়ই চূড়ান্তভাবে কৃত্রিম এবং অর্থহীন হবার কথা। কেননা, জনসাধারণের বাস্তব জীবনের সঙ্গে এগুলির সম্পর্ক প্রায় শূন্য বললেই হয়। স্মার হেনরি মেইনও^{১৮} সেই কথা বলেছেন, এবং স্মৃতিমূলক আইনকানুনগুলি যে কী অসম্ভব রকমের কৃত্রিম হয়ে দাঁড়িয়েছিলো তার নমুনা হিসেবে তিনি দেখাচ্ছেন এই আইন অনুসারে মানুষ সারা জীবন ধরে অর্থোপায়ের চেষ্টা করবে শেষ পর্যন্ত মৃত্যুর (শ্রাদ্ধের) খরচ যোগাবার জন্তেই! এই রকমের আরো কিছু কিছু দৃষ্টান্ত তিনি দিচ্ছেন। এবং এর তুলনায় নিশ্চয়ই লোকাচারমূলক আইনকানুনগুলির আভাস্তরীণ প্রাণশক্তি একেবারে সম্পূর্ণভাবে মুছে যায়নি। তার দৃষ্টান্ত হিসেবে স্মার হেনরি মেইন^{১৯} দেখাচ্ছেন, সম্পত্তিতে বিধবার অধিকার ইত্যাদি নানা ব্যাপারে এই লোকাচার-মূলক আইনগুলির মধ্যে কিছুটা বেশি পরিমাণ সহজবুদ্ধির পরিচয় (‘*a greater dose of commonsense*’) পাওয়া যায়।

কিন্তু সেইসঙ্গেই মনে রাখতে হবে, ট্রাইব্যাল-সমাজের প্রাণশক্তি থেকে বিচ্ছিন্ন হয়ে নতুন পরিবেশের মধ্যে গ্রথিত হবার পর একান্তভাবে অতীত-আশ্রয়ী এই লোকাচার-মূলক আইনকানুনগুলি মানুষের জীবনে এক অদ্ভুত বোঝার মতো হয়ে দাঁড়িয়েছিলো। এগুলি মানুষকে ভবিষ্যৎ দেখতে দেয়নি, বেঁধে রাখতে চেয়েছে ‘হাজার বছরের পুরোনো অচল খোঁটায়’। ট্রাইব্যাল-সমাজের পটভূমিতে যে-পক্ষাঘেৎশাসন দলের সব মানুষকেই স্বাধীনতার ও সাম্যের মর্যাদা দিয়েছিলো, গ্রাম সমবায়গুলির মধ্যে টিকে থাকতে গিয়ে সেই পক্ষাঘেৎ-শাসনই মানুষকে করে তুলেছিলো প্রাচীন প্রথার ক্রীতদাস। মার্ক্‌স তাই বলেছেন, এই গ্রাম-সমবায়গুলি মানবমনকে আবদ্ধ রেখেছিলো সংকীর্ণতম

পরিধির মধ্যে, করে তুলেছিলো কুসংস্কারের সামনে প্রতিরোধহীন যন্ত্রের মতো, সাবেক নিয়মকানুনের ক্রীতদাস-বিশেষ। এবং স্মৃতিমূলক আইনের তুলনায় এই লোকাচার-মূলক আইনগুলির মধ্যে আপেক্ষিকভাবে সাধারণ বুদ্ধির পরিচয় বেশি দেখতে পেলো স্তর হেনরি মেইন্^{২৮০} এ-কথা বলতে ভুলছেন না যে,

Such individual in India is a slave to the customs of the group to which he belongs ; and the customs of the several groups, various as they are, do not differ from one another with that practically infinite variety of difference which is found in the habits and practices of the individual men and women who make up the modern societies of the civilized West.

অর্থাৎ, ভারতবর্ষে ব্যক্তিবিশেষ হলো নিজের গোষ্ঠীর লোকাচারের দাস ; এবং বিভিন্ন গোষ্ঠীর লোকাচারের মধ্যে যদিও বৈশিষ্ট্য আছে তবুও পশ্চিম দেশের আধুনিক সভ্য সমাজে নরনারীর অভ্যাস ও আচার ব্যবহারের মধ্যে ঘে-রকম প্রায় অসীম বৈচিত্র্য দেখা যায়, (এই গোষ্ঠীগুলির ব্যাপারে) তা নেই।

ট্রাইব্যাল-সমাজের বৈশিষ্ট্যগুলি ট্রাইব্যাল-সমাজের পটভূমি থেকে উৎপাটিত হয়ে নতুন পরিবেশে স্থানান্তরিত হবার পর সেগুলির আদি-তাৎপর্য কী ভাবে বিপরীতে পর্যবসিত হয়, এই লোকাচার-মূলক আইনগুলি তারও দৃষ্টান্ত : ট্রাইব্যাল-সমাজের পটভূমিতেও ব্যক্তিবিশেষের স্বাভাবিকতা নেই, একের সঙ্গে দশের সম্পর্ক অজ্ঞানী। এবং ট্রাইব্যাল-সমাজের পটভূমিতে এই সম্পর্কের দরুনই মানুষগুলির মধ্যে সাম্য, মৈত্রী ও স্বাধীনতার স্বাভাবিক বিকাশ। অথচ গ্রামসমবায়গুলির মধ্যে সেই বৈশিষ্ট্যের ধ্বংসাবশেষই মানুষগুলিকে করে তুললো দাসের সামিল—অনড়, অচল কয়েকটি প্রাচীন প্রথা ক্রীতদাস।

আমাদের যুক্তি হলো, একদিক থেকে আইনকানুন এবং দর্শন, উভয়ই সমগোত্রীয়। উভয়কেই *superstructure*-এর বা খিলানের সঙ্গে তুলনা করা হয়, এবং উভয়েরই ভিত্তি হলো মানুষের বাস্তব-জীবনধারণ প্রণালী। তাই, লোকাচার-মূলক আইনকানুন, এবং ব্যাপক অর্থে, লোকাচারিক ধ্যানধারণা—উভয়ের স্বরূপই এক ধরনের হওয়া সম্ভব। অর্থাৎ, এগুলিও ট্রাইব্যাল-পর্যায়েরই স্মৃতিচিহ্ন বহন করছে, যদিও কিনা ট্রাইব্যাল-সমাজ থেকে উৎপাটিত হয়ে নতুন পরিস্থিতিতে এসে পড়বার পর এগুলির আদি-তাৎপর্য বিপরীতে পর্যবসিত হতে বাধ্য হয়েছে। তাই,

এ-জাতীয় ধ্যানধারণা আজো আমাদের দেশে কী করে এমন ব্যাপকভাবে টিকে থাকলো, সে-প্রশ্নের জবাব পাওয়া যেতে পারে ট্রাইব্যাল-সমাজের অসম্পূর্ণ বিলোপ সংক্রান্ত প্রকল্পটির দিক থেকেই।

ট্রাইব্যাল-সমাজের অসম্পূর্ণ বিলোপ সংক্রান্ত আমাদের ওই প্রকল্পটির পক্ষে আরো একটি আনুযায়িক নজির হলো, আমাদের দেশের ব্রতগুলি। অবনীন্দ্রনাথ ঠাকুর^{১১} বলছেন, যোষিৎ-প্রচলিত বা মেয়েলি ব্রতগুলি পুরাণের চেয়ে পুরোনো এবং এগুলি যে আজো আমাদের দেশে টিকে রয়েছে তার কারণ, আমাদের দেশের সদর-মহলের চেহায়ায় যাই পরিবর্তন হোক না কেন, অন্দরমহলের চেহায়ায় তেমন পরিবর্তন হয়নি। কিন্তু এ-কথার তাৎপর্য ঠিক কী? অবনীন্দ্রনাথ ঠাকুর^{১২} যখন এই ব্রতগুলির তাৎপর্য খুঁজতে গিয়ে আমেরিকার ছইচল জাতি বা মেক্সিকোর অনার্য জাতিদের আচার-আচরণ থেকে মূলসূত্র অনুসন্ধান করেন তখন আর সন্দেহের অবকাশ থাকে না যে, ‘পুরাণের চেয়ে পুরোনো’ কথার বৈজ্ঞানিক তাৎপর্য হলো সমাজবিকাশের কোনো এক পুরোনো পর্যায়—আমেরিকার ছইচল বা মেক্সিকোর অনার্যরা আজো যে-পর্যায়ে আটকে থেকেছে। আর তাই, আমাদের অন্দরমহলটা এখনো তেমন বদলায়নি—এ-কথার বৈজ্ঞানিক তাৎপর্য হবে, সমাজবিকাশের সে-পর্যায়ের চিহ্ন আমাদের দেশ থেকে পরিপূর্ণভাবে বিলুপ্ত হয়নি। অর্থাৎ, ট্রাইব্যাল-সমাজের অসম্পূর্ণ-বিলোপ সংক্রান্ত আমাদের ওই প্রকল্পই। অবশ্যই, ট্রাইব্যাল-সমাজ সম্বন্ধে সাধারণভাবে জানতে পারা বৈজ্ঞানিক জ্ঞানের উপর নির্ভর করে ব্রতগুলির আদি-তাৎপর্য উদ্ধারের চেষ্টা অবনীন্দ্রনাথ ঠাকুর সচেতনভাবে নিশ্চয়ই করেননি। তাই ব্রত সম্বন্ধে তাঁর মূল ইঙ্গিতগুলি দুর্মূল্য হলেও এ-বিষয়ে ভবিষ্যৎ-গবেষকদের পক্ষে গবেষণা করবার প্রচুর অবকাশ থেকে গিয়েছে। অর্থাৎ, ট্রাইব্যাল-সমাজ সম্বন্ধে সাধারণভাবে জানতে পারা বৈজ্ঞানিক তথ্যের উপর নির্ভর করে অগ্রসর হলে ব্রতগুলির উপর স্পষ্টতর আলোকপাত হবার সম্ভাবনা আছে। আমরা আগেই^{১৩} আলোচনা করেছি, অবনীন্দ্রনাথ ঠাকুর এ-বিষয়ে একটি মূল্যবান ইঙ্গিতকে স্বেচ্ছায় উপেক্ষা করেছেন। তিনি বলছেন, ব্রতের একটি বৈশিষ্ট্য হলো, এ-জাতের আচরণ একা-একা করা যায় না—ব্রত তখনই, যখন দশে মিলে এক হয়ে একই কামনা করছে, একই আচরণে অংশ গ্রহণ করছে। কিন্তু এই বৈশিষ্ট্য ঠিক কেন? অবনীন্দ্রনাথ বলেন, সে-আলোচনা স্বতন্ত্র—সে আলোচনা তাঁর নয়। কিন্তু তাঁরই স্বীকৃতি অনুসারে যদি এই বিষয়টি ব্রতের

একটি মূল লক্ষণ হয়ে থাকে তাহলে একে অগ্রাহ্য করে ব্রতের পূর্ণাঙ্গ ব্যাখ্যা পাওয়া যাবে কী করে? আমরা দেখেছি, সমাজ-বিকাশের প্রাচীন পর্যায়ের দিক থেকে এই লক্ষণটি দুর্বোধ্য নয়। বরং, কল্পনায় কামনা-চরিতার্থ করে বাস্তবভাবে কামনা সফল করা,—প্রকৃতিকে জয় করা,—ততোদিনই সম্ভব যতোদিন পর্যন্ত দশের সঙ্গে একের অঙ্গাঙ্গী সম্পর্ক বিলুপ্ত না হয়। এদিক থেকে ব্রতগুলিরও একটা আদি-তাৎপর্য নিশ্চয়ই ছিলো। সমাজ-বিকাশের পিছিয়ে-পড়া পর্যায়ে ব্রতগুলি মানুষকে বাঁচতে সাহায্য করেছে। কিন্তু সে-পর্যায় থেকে বিচ্ছিন্ন হয়ে এই ব্রতগুলিই আজ যে-ভাবে আমাদের দেশে বেঁচে আছে তা বিচার করে শিল্পের উৎপত্তি প্রভৃতি সমস্তার উপর যতো মূল্যবান আলোকপাতই সম্ভব হোক না কেন, বাস্তব আচার-অনুষ্ঠান হিসেবে—বাস্তব বিশ্বাস হিসেবে—এগুলি আজ দেশবাসীর জীবনে অন্ধ ও অর্থহীন কুসংস্কারের বোঝা হয়ে দাঁড়িয়েছে।

আমুখজীবী গণ ও বার্ভাশস্ত্রোপজীবী গণ

ব্যাপক অর্থে যে-ধ্যানধারণাগুলিকে আমরা লৌকায়তিক ও তান্ত্রিক আখ্যা দিয়ে থাকি সেগুলির বেলাতেও একই কথা। গ্রাম-সমবায়, জাতপ্রথা, লোকাচার-মূলক আইনকানুন আর ব্রতের বেলায় যে-রকম,—সেই রকমই। বস্তুত, ওই তান্ত্রিক ধ্যানধারণাগুলির উৎস ও আদিতাৎপর্য অনুসন্ধান করবার উদ্দেশ্যে এগিয়েই আমরা এই অস্বাভাবিক বিষয়গুলির আলোচনায় বিক্ষিপ্ত হয়েছিলাম; কেননা, যে-মূল প্রকল্পের উপর নির্ভর করে আমরা এই তান্ত্রিক ধ্যানধারণা-গুলিকে চেনবার চেষ্টা করছি সেইটির ব্যাখ্যা এবং সেটির পক্ষে আনুযায়িক নজির দেখাবার তাগিদ ছিলো।

আমরা বলেছি, ট্রাইব্যাল সমাজেরই কোনো এক পর্যায়ের মধ্যে এই তান্ত্রিক ধ্যানধারণাগুলির উৎস আবিষ্কার করবার সম্ভাবনা আছে।

অতএব আমরা আমাদের পদ্ধতি অনুসারে প্রথম প্রশ্ন তুলবো: ট্রাইব্যাল-সমাজের পর্যায়-ভেদ সম্বন্ধে সাধারণভাবে জানতে পারা তথ্য বলতে ঠিক কী বোঝায়? বর্তমান পৃথিবীর নানা জায়গায় এখনো যে-সব ট্রাইব টিকে রয়েছে সেগুলির বাস্তব অবস্থা পর্যালোচনা করলে এ-প্রশ্নের জবাব পাওয়া যেতে পারে।

অধ্যাপক জর্জ টমসন^{২৮} দেখাচ্ছেন, খাড়া আহরণ ও খাড়া-উৎপাদনের সবচেয়ে মৌলিক ব্যবস্থার দিক থেকে আজকের পৃথিবীর ট্রাইবগুলিকে নিম্নোক্ত পর্ষায়ে ভাগ করা যায় :

(১) : শিকার-জীবী। দুটি স্তর।

নিম্নস্তরের শিকার-জীবীরা ফলমূল আহরণ করে এবং পশু শিকার করে নিজেদের খাদ্যসরবরাহের ব্যবস্থা করে। উচ্চ-স্তরের শিকার-জীবীরা পশু শিকার ছাড়াও মাছ ধরতে শিখেছে। নিচুস্তরে শিকারের অল্প বলতে বর্শা, উঁচুস্তরে বর্শা ছাড়াও তীর-ধনুক। তাছাড়া, এই উঁচুস্তরটিতে হাড়িকুড়ি তৈরি, কাপড় বোনা ও পশুকে পোষ-মানাবার কিছু কিছু পরিচয় পাওয়া যায়।

(২) : পশুপালন-জীবী। দুটি স্তর।

দ্বিতীয় স্তরটিতে পশুপালন ছাড়াও কিছুকিছু চাষবাসের পরিচয় পাওয়া যায়।

(৩) : কৃষিজীবী। তিনটি স্তর।

তৃতীয় স্তরের বৈশিষ্ট্য হলো, কোদাল দিয়ে ছোটো জমিতে চাষ করবার চেষ্টা ছাড়িয়ে রীতিমতো বড়ো ক্ষেত্রে লাঙল দেবার ব্যবস্থা এবং চাষবাসের সঙ্গে পশুপালনও।

অধ্যাপক জর্জ টমসন^{২৮} দেখাচ্ছেন, পশুপালনের উচ্চ স্তর এবং কৃষির তৃতীয় স্তর থেকে কারিগরি, স্থায়ী আবাস-স্থাপন এবং ধাতুর কাজ বহুলভাবে বাড়তে থাকে এবং ফলে এই দুটি স্তর থেকেই দেখা যায়, অকৃত্রিম ট্রাইব্যাল-সংগঠনে ভাঙন ধরছে।

মনে রাখা দরকার, পৃথিবীর সব-মানুষই যে আগে পশুপালনজীবী ও তারপর কৃষিজীবী হয়েছে তা নয়। মানবজাতির সব-শাখাই অবশ্য শুরু করেছে শিকারজীবী হিসেবে; তারপর কোনো শাখা এগিয়েছে পশুপালনের দিকে আবার অপর-কোনো শাখা কৃষিকাজের দিকে। এই রকম তফাত কেন? প্রধানতই প্রাকৃতিক পরিবেশের দরুন : পশুবহুল পরিবেশের মানুষেরা স্বভাবতই পশুপালনের দিকে এগিয়েছে, স্বভাব-উর্বর বুনো শস্যবহুল পরিবেশের মানুষেরা এগিয়েছে কৃষিকাজের দিকে^{২৯}।

ট্রাইব্যাল সমাজে ভাঙন ধরবার পর ? শ্রেণীসমাজ। রাষ্ট্রব্যবস্থা।

সভ্যমানুষদের প্রাগৈতিহাসিক অতীত প্রসঙ্গে আমরা ইতিপূর্বে মর্গান-কৃত পর্ষায়-বিভাগের উল্লেখ করেছি। তাঁর পরিভাষায়, বর্বর-দশার মধ্য স্তরের পর থেকেই অকৃত্রিম ট্রাইব্যাল সংগঠনে ভাঙন শুরু হয়—শুরু হয় শ্রেণীবিভাগের সূচনা। কেন হলো? তার কারণ, কোথাও বা পশুপালনের উন্নতি এবং কোথাও বা কৃষিকাজের উন্নতি। পশুপালনের উন্নতির ফলেই কী

ভাবে নতুন শ্রেণীবিভক্ত সমাজের সূচনা হয় তার দৃষ্টান্ত হিসেবে এঙ্গেলস্‌^{২৭} আৰ্যজাতির কথা উল্লেখ করছেন। এঙ্গেলস্‌-এর সময়ে সিঙ্ক্সভ্যতার ধ্বংসাবশেষ আবিষ্কৃত হয়নি। আধুনিক প্রত্নতত্ত্ববিদেরা^{২৮} বলছেন, প্রাচীন মিশরের মতোই এই সিঙ্ক্সভ্যতার ঐশ্ব্যের ভিত্তি ছিলো কৃষির উন্নতি।

তাহলে, ভারতবর্ষের ইতিহাসেই আদিম-সমাজে ভাঙন ধরবার ছুটি ধারার পরিচয় পাওয়া যায় : এক, বৈদিক মানুষদের জীবনে পশুপালনের উন্নতি ট্রাইব্যাল-সমাজে ভাঙন নিয়ে এলো। দুই, হরপ্পা-মহেনজোদারোর মানুষদের জীবনে কৃষির উন্নতি নগর সভ্যতা ও রাষ্ট্রের ভিত্তি স্থাপন করলো।

অধ্যাপক গর্ডন-চাইল্ড-ও^{২৯} বৈদিক সাহিত্যের আভ্যন্তরীণ তথ্য পর্যালোচনা করে যে-সিদ্ধান্তে আসছেন সেই সিদ্ধান্ত অনুসারে মানতে হবে, যারা বৈদিক সাহিত্য রচনা করেছিলেন, তারা পশুপালনের দ্বিতীয় পর্যায়টিতেই জীবন ধারণ করতো। এই পর্যায়টি হলো প্রাক্-বিভক্ত সমাজ এবং শ্রেণী-সমাজের সীমারেখা—একদিকে আদিম ট্রাইব্যাল সমাজ ভেঙে যাচ্ছে, আর একদিকে জন্ম হচ্ছে নতুন শ্রেণীসমাজের। এর পরও বৈদিক মানুষদের জীবনে ট্রাইব্যাল-সমাজের যে-সব চিহ্ন পড়ে থেকেছে সেগুলি ফাঁপা কাঠামোর মতো।

সংক্ষেপে : ট্রাইব্যাল-সমাজ ছেড়ে শ্রেণী সমাজের দিকে অগ্রসর হবার ছুটি পথ। এই ছুটি পথকে পশুপালনের পথ ও কৃষিকর্মের পথ বলা যায়।

অবশ্যই বৈদিক মানুষেরা ভারতবর্ষের বাইরে থেকে এসেছিলেন কি না সে-প্রশ্ন নিয়ে বিশেষজ্ঞ-মহলে মতাস্তর আছে। যদি শেষ পর্যন্ত এই কথাই প্রমাণিত হয় যে, বৈদিক মানুষেরা ছিলো আদি অকৃত্রিম ভারতবাসী, এবং ভারতবর্ষ থেকেই এই আৰ্যদের কোনো কোনো শাখা প্রাচীন ইরান হয়ে প্রাগৈতিহাসিক ইজিয়ার দিকে অগ্রসর হয়েছিলো,^{৩০} তাহলে মানা যাবে ভারতবর্ষের বৃকেই আদিম সমাজ ছেড়ে শ্রেণীসমাজের দিকে অগ্রসর হবার ছুটি পথেরই পরিচয় রয়েছে : বৈদিক মানুষের বেলায় প্রথম পথটির এবং সিঙ্ক্সভ্যতার প্রবর্তকদের বেলায় দ্বিতীয় পথটির। কিন্তু ভারতবর্ষে আৰ্যোদয় সংক্রান্ত সবচেয়ে প্রচলিত মতটিই যদি শেষ পর্যন্ত অভ্রান্ত বলে প্রমাণিত হয়,—অর্থাৎ, শেষ পর্যন্ত যদি এই কথাই নিঃসন্দেহে প্রমাণিত হয় যে, বৈদিক মানুষেরা ভারতবর্ষের বাইরে থেকে এসে এখানে উপনিবেশ স্থাপন করেছিলেন,—তাহলে স্বীকার করতে হবে উপরোক্ত প্রথম পথে ভারতবর্ষের বৃকে রাষ্ট্রের আবির্ভাবের নজির এখনো পাওয়া যায়নি।

আমাদের পক্ষে এখানে ওই আলোচনা নিয়ে বেশিদূর অগ্রসর হবার উপায় নেই। কিন্তু এই ছুটি পথের পার্থক্যের কথা মনে রাখা আমাদের পক্ষে বিশেষ প্রয়োজন। এবং এ-কথাও মনে রাখা প্রয়োজন যে, ভারতবর্ষের বৃকে

উপর পশুপালনের পথ ধরে সভ্যতার দিকে অগ্রসর হবার নজির যদিই বা সুপ্রমাণিত হয় তাহলেও মানতে হবে আপেক্ষিকভাবে সে-পথটার গুরুত্ব অনেক কম। ভারতবর্ষ কৃষিপ্রধান দেশ, পশুপালন-প্রধান নয়—যদিও অত্যন্ত বিস্তৃত দেশ বলেই এখানে পশুপালনের নজিরও অসম্ভব নয়।

অতএব আমরা বিশেষ করে এই দ্বিতীয় পথটির দিকেই দৃষ্টি আবদ্ধ রাখবো।

এই পথটির কথা বিশেষভাবে মনে রাখলে খাড়া-আহরণ ও খাড়া উৎপাদনের দিক থেকে অকৃত্রিম ট্রাইব্যাল-সমাজের দুটি পর্যায়ের কথা স্বীকার করা দরকার। এক, শিকার-জীবী; দুই প্রাথমিক কৃষিজীবী—অর্থাৎ, কৃষিজীবিকার বিশেষ করে নিম্ন ও মধ্য স্তর—কেমনা, কৃষিজীবিকার উচ্চ স্তর থেকেই অকৃত্রিম ট্রাইব্যাল সমাজের ভাঙন শুরু।

এবার এই তথ্যগুলিকে সাধারণভাবে জানতে-পারা সত্য হিসেবে গ্রহণ করে দেখা যাক, প্রাচীন পুঁথিপত্রের কোনো কোনো উক্তিকে নতুন করে বোঝবার সুযোগ হয় কিনা।

আমরা দেখাবার চেষ্টা করেছি, গণ বলে সেকালের পুঁথিপত্রে যে-শব্দটির ব্যবহার হয়েছে তার প্রকৃত তাৎপর্য হলো ট্রাইব। ট্রাইব্যাল সমাজের বিভিন্ন পর্যায়ের কথাও আমরা আলোচনা করলাম; খাড়া-আহরণ বা খাড়া-উৎপাদনের দিক থেকে ট্রাইব্যাল সমাজকে প্রধান দুটি পর্যায়ে ভাগ করা যাচ্ছে—শিকারজীবী এবং কৃষিজীবী। কৃষি-ব্যবস্থায় উন্নতি হতে হতে একটা স্তরে পৌছোবার পর থেকেই ট্রাইব্যাল সমাজে ভাঙন দেখা দেয়।

পাণিনির এবং কোটিল্যের রচনা থেকেও ইঙ্গিত পাওয়া যাচ্ছে যে, আমাদের দেশে কোনো কোনো গণ ছিলো শিকারজীবী, আর কোনো কোনো গণ ছিলো কৃষিজীবী। প্রাচীনদের পরিভাষায়, প্রথম ধরনের গণগুলি হলো আয়ুধজীবী এবং দ্বিতীয় ধরনের গণগুলি বার্তাশ্রোপজীবী।

এক ধরনের গণের বিশেষণ হিসেবে পাণিনি^{১১} আয়ুধজীবী শব্দটি ব্যবহার করেছেন। আয়ুধ বলতে বোঝায় অস্ত্র। কিন্তু অস্ত্র শিকারের জন্তুও হতে পারে, যুদ্ধের জন্তুও হতে পারে। জয়সওয়াল^{১২} প্রমুখ বিদ্বানেরা গণকে প্রজাতান্ত্রিক রাষ্ট্র বলে কল্পনা করেন; তাই তাঁদের পক্ষে এই প্রশ্নে

আয়ুধ শব্দটিকে শিকারের হাতিয়ার অর্থে গ্রহণ করা কঠিন। ফলে, পাণিনির আয়ুধজীবী গণকে তাঁরা এই বলে ব্যাখ্যা করবার চেষ্টা করছেন যে, এ-ছলো সেকালের ভারতবর্ষের এক-রকম মিলিটারি রিপাবলিক্—অর্থাৎ কিনা, এমন ধরনের প্রজাতান্ত্রিক রাষ্ট্রব্যবস্থা যার প্রধান বৃত্তিই হলো যুদ্ধ। কিন্তু স্বয়ং বিষ্ণুরাজই আধুনিক ঐতিহাসিকদের এই ব্যাখ্যার বিরুদ্ধে প্রচণ্ড বিদ্রোহ সৃষ্টি করেন এবং আয়ুধজীবী গণকে শিকারজীবী ট্রাইব হিসেবেই ব্যাখ্যা করবার প্রচেষ্টাকে প্রত্যাখ্যান করেন।

এ-বিষয়ে গণেশের কাছ থেকে ঠিক কোন ধরনের তথ্য পাওয়া যায় ?

আমাদের দেশের দেবদেবীরা খালি হাতে থাকেন না ; তাঁদের হাতে সাধারণত কোনো অস্ত্র বা প্রতীক-চিহ্ন থাকে। এ-গুলিকে বলা হয় আয়ুধ-পুরুষ—অর্থাৎ কিনা এগুলি হলো দেবদেবীর আয়ুধ, যদিও অবশ্য আয়ুধগুলিকে এক্ষেত্রে খানিকটা ব্যক্তিগত-সম্পত্তি হিসেবে কল্পনা করা হয়। কিন্তু মানুষ হিসেবে কল্পনা করার চেষ্টাটা যে কৃত্রিম, অতএব অর্বাচীন, তার প্রমাণ আছে : আয়ুধগুলিকে কখনো পুরুষ আবার কখনো স্ত্রীলোক হিসেবে দেখবার চেষ্টা করা হয়, কিন্তু এই স্ত্রী-পুরুষের পার্থক্যটা নির্ভর করে আয়ুধবাচক সংস্কৃত শব্দটির ব্যাকরণগত লিঙ্গের ওপর^{২০০}। স্ত্রীলিঙ্গের শব্দ দিয়ে যদি আয়ুধটির নাম হয় তাহলে আয়ুধটিও স্ত্রীলোক হয়ে যাবে। এই ব্যবস্থা দেখলেই বোঝা যায়, আয়ুধগুলির পক্ষে স্ত্রী-রূপে কল্পিত হওয়া আর পুরুষরূপে কল্পিত হওয়া দুই-ই,—অর্থাৎ, মনুষ্যরূপে কল্পিত হবার ঘটনাটিই,—কৃত্রিম চিন্তার পরিচায়ক।

তাহলে, আয়ুধ-পুরুষের কথা বাদ দিয়ে এগুলিকে শুধুমাত্র আয়ুধ বলেই দেখবার চেষ্টা করা যায়। প্রশ্ন নিশ্চয়ই উঠবে, দেবদেবীর হাতে এই জাতীয় আয়ুধ থাকবার তাৎপর্যটা কী ? বলাই বাহুল্য, এ-বিষয়ে উত্তরকালের ধর্মগ্রন্থে কিছু কিছু আধ্যাত্মিক ব্যাখ্যা দেবার চেষ্টাই স্বাভাবিক। ললিতসহস্রনামের^{২০১} চীকায় ভাস্কররায় এ-জাতীয় আধ্যাত্মিক ব্যাখ্যা দেবার চেষ্টা করছেন। বরাহপুরাণে^{২০২} বলা হয়েছে, শঙ্খ হলো অবিজ্ঞা-বিনাশকের প্রতীক, খড়্গ হলো অজ্ঞানচ্ছেদ-এর প্রতীক, ইত্যাদি ইত্যাদি। এবং এই জাতীয় আধ্যাত্মিক ব্যাখ্যার জটিলতা দেখেই গোপীনাথ রাও^{২০৩} বলছেন,

Thus we may see that, in relation to these various weapons and emblems found in the hands of the images of Hindu gods and goddesses, there is a consensus of opinion, showing that the early Hindus had probably a systematised symbolism as appertaining to their iconographic art in its application to religion. The key to this symbology is evidently lost and cannot be easily recovered...Till this lost key is recovered...

nothing more than making mere guesses in the dark regarding the meaning and moral aim of Hindu icons is really possible.

অর্থাৎ, সংক্ষেপে, দেবদেবীদের হাতের ওই আয়ুধগুলির কোনো গুঢ় সাংকেতিক অর্থ নিশ্চয়ই ছিলো। কিন্তু সে-অর্থ উদ্ধারের চাবিকাঠি হারিয়ে গিয়েছে—এবং সেই হারানো চাবিকাঠিটি যতোদিন না খুঁজে পাওয়া যাচ্ছে ততোদিন পর্যন্ত প্রতিমাকল্পনার গুঢ় অর্থ ও নৈতিক তাৎপর্য সংক্রান্ত কথা আন্দাজে ঢিল ছোঁড়বারই সামিল।

গুঢ় আধ্যাত্মিক তাৎপর্যের সম্ভাবনায় বিহ্বল না হয়ে ওই হারানো চাবিকাঠি খুঁজে পাবার আশায় একান্ত লোকায়তিক প্রশ্ন তোলা যাক এবং দেখা যাক লোকবন্ধু গণপতি এ-বিষয়ে আমাদের সত্যিই সাহায্য করেন কি না।

ভারতবর্ষের নানান জায়গায় গণেশকে পাওয়া যায় নানান রূপে। পুঁথিপত্রগুলিতেও গণেশের নানা রূপের বর্ণনা পাওয়া যায়। স্বভাবতই, এই সব বিভিন্ন ক্ষেত্রে তাঁর হাতের আয়ুধগুলি যে একই রকম হবে তা মনে করা ঠিক নয়। গণেশের নানা কল্পনায় তাঁর হাতে নানা রকমের আয়ুধ দেখতে পাওয়া যায়। কিন্তু, যেটা বিশেষ করে লক্ষ্য করবার কথা, এতো পার্থক্য সত্ত্বেও গণেশের পরিকল্পনায় দুটি আয়ুধ প্রায় অবিচ্ছেদ্যভাবেই থাকতে দেখা যায়। একটি হলো পাশ—*lasso*; আর একটি হলো অঙ্কুশ—*elephant goad*। উচ্ছিষ্ট গণপতি, উন্নত-উচ্ছিষ্ট গণপতি, বিষ্ণুরাজ গণপতি, বীরবিশ্বেশ্বর, হেরম্ব, নৃত্যগণপতি প্রভৃতি গণেশের আদিম রূপের পরিকল্পনা থেকে শুরু করে তরুণগণপতি, লক্ষ্মীগণপতি, প্রসন্নগণপতি, ভুবনেশ গণপতি, হরিজ্ঞা গণপতি প্রভৃতি উন্নত ও মার্জিত পরিকল্পনাগুলি পর্যন্ত প্রায় সর্বত্রই দেখা যাচ্ছে গণেশের হাতে রয়েছে ওই পাশ ও অঙ্কুশ^{২১৭}।

পাশ আর অঙ্কুশ হাতে গণেশ কী করছিলেন,—কী করা তাঁর পক্ষে সম্ভবপর? আমরা যদি এই সহজ প্রশ্নটি তুলতে রাজি হই তাহলে তার একমাত্র একটিই জবাব পাওয়া যেতে পারে : পাশ আর অঙ্কুশের সাহায্যে তিনি নিশ্চয়ই হাতি-শিকার করছিলেন। কেননা, তাছাড়া এ-দুটি জিনিস আর কোন কাজে ব্যবহৃত হতে পারে? আমরা ইতিপূর্বেই বলেছি, গণেশের গজানন-রহস্যের মূলে আছে টোটোম-বিশ্বাস এবং আমাদের যুক্তির বর্তমান পরিস্থিতিতে উল্লেখ করা দরকার, নৃত্যের সাধারণ সিদ্ধান্ত অনুসারে টোটোম-বিশ্বাসের উৎস ট্রাইব্যাল-সমাজের শিকারজীবী পূর্বায়োই^{২১৮}। তার মানে, যে-কারণে গণেশের ওই গজানন, সেই কারণেই তাঁর হাতে পাশ আর অঙ্কুশ বলে দুটি আয়ুধ—শিকারের অস্ত্র।

গণেশের হাতের ওই আয়ুধ দুটির সাক্ষ্য সত্যিই মূল্যবান। হিন্দু

দেবদেবীদের হাতের আয়ুধগুলির আদি-তাৎপর্য উদ্ধারের সমস্তা ছাড়াও ট্রাইব্যাল-সমাজ সংক্রান্ত আমাদের মূল আলোচনার একটি গুরুত্বপূর্ণ সমস্তার উপর এগুলি আলোকপাত করে। সমস্তাটা হলো, আয়ুধজীবী গণের বেলায় আয়ুধ শব্দটিকে কোন অর্থে গ্রহণ করা হবে—যুদ্ধের অস্ত্র, না, শিকারের হাতিয়ার? যদি দেখা যায়, স্বয়ং গণপতির হাতেই এমন আয়ুধ রয়েছে যা কিনা যুদ্ধ ব্যাপারে একেবারেই অপ্রাসঙ্গিক,—প্রাসঙ্গিক শুধুমাত্র শিকারের ব্যাপারেই,—তাহলে আয়ুধজীবী গণকে যুদ্ধবৃত্তিপরায়ণ রাষ্ট্র মনে না করে শিকারজীবী ট্রাইব বলাই স্বাভাবিক নয় কি?

কিন্তু ট্রাইব্যাল-সমাজ শুধুমাত্র শিকারজীবী পর্যায়েই নয়। শিকারজীবী পর্যায়ের পর কৃষিজীবী পর্যায়। কৃষিজীবী পর্যায়ের গণ-সমাজ সম্বন্ধে আমাদের পুরোনো পুঁথিপত্রে কি কোনো নজির পাওয়া যায়? তাছাড়া, যেহেতু নামেই প্রমাণ যে, গণ থেকেই গণপতির পরিকল্পনা সেইহেতু এ-কথা আশা করাও হয়তো অবিবেচনার লক্ষণ হবে না যে, গণপতির ইতিহাসটাও শুধুমাত্র শিকারজীবী পর্যায়ের প্রভিচ্ছবিত্তেই পরিসমাপ্ত হয়নি। অর্থাৎ, শিকারজীবী পর্যায়ের পরিয়ে গণসমাজ যখন কৃষিজীবী পর্যায়ে পৌঁছেছে তখন গণপতির পরিকল্পনা থেকে যদিও পুরোনো পর্যায়ের স্মৃতিচিহ্ন সম্পূর্ণভাবে বিলুপ্ত হয়নি, তবুও তার সঙ্গে যুক্ত হয়েছে নতুন পর্যায়ের কিছুকিছু নতুন চিহ্ন।

প্রথমে দেখা যাক, পুরোনো পুঁথিপত্রে আয়ুধজীবী গণ ছাড়া আর কোনো ধরনের গণের পরিচয় পাওয়া যায় কি না।

কোর্টিল্য^{২০০} গণ বা সংঘগুলিকে দু'ভাগে ভাগ করছেন। দুটির নাম দিচ্ছেন রাজশকোপজীবী এবং বার্তাশস্ত্রোপজীবী। রাজশব্দ যে কী করে উপজীবিকা হতে পারে তা অবশ্যই বোঝা কঠিন; তাই 'রাজশকোপজীবী'র আক্ষরিক অর্থ অনেকাংশেই অস্পষ্ট এবং আধুনিক বিদ্বানেরা^{২০০} এর যে-সব ব্যাখ্যা করেছেন তা স্পষ্টতই চেষ্টাকল্পিত। কিন্তু বার্তাশস্ত্রোপজীবী বলে কথাটির মানে খুঁজে পাওয়া কঠিন নয়। বার্তা মানে প্রধানতই চাষবাস, বার্তাশস্ত্র তাই চাষবাসের যন্ত্রপাতি,—বার্তাশস্ত্রোপজীবী গণ বলতে কৃষিভিত্তিক ট্রাইব্যাল সমাজ।

তাহলে, পাণিনির পাশাপাশি কোর্টিল্যের রচনা মনে রাখলে অনুমান করা অসঙ্গত হবে না যে, আমাদের দেশের প্রাচীন পুঁথিপত্রেই শিকারজীবী এবং কৃষিজীবী—উভয় পর্যায়ের ট্রাইব্যাল সমাজেরই পরিচয় পাওয়া যায়। প্রাচীনদের পরিভাষায় এই দুটির নাম হলো, আয়ুধজীবী গণ এবং বার্তাশস্ত্রোপজীবী গণ।

গণপতির পরিকল্পনায় কি আয়ুধজীবী পর্যায়ের চিহ্ন ছাড়াও

বার্তাশ্রোতাপ্রজীবী পর্যায়ের কোনো নতুন লক্ষণ খুঁজে পাওয়া যায়? উত্তরে বলবো, বহু পরিচয়। যেমন, পাশ আর অল্পশ ছাড়াও গণেশের হাতে দেখা দিলো ডালিম ফল, নারকোল, আত্মপল্লব, কল্লকলতা, পদ্ম, ইত্যাদি ইত্যাদি^{০০১}। আমরা একটু পরেই দেখতে পাবো, এই প্রতীকগুলির প্রত্যেকটিই কৃষি আবিষ্কারের পরিচায়ক।

বস্তুত, গণেশের পরিকল্পনার সঙ্গে কৃষির যোগাযোগ এতো বহুল যে, এখানে তার পূর্ণাঙ্গ তালিকা তৈরি করবার অবকাশ নেই। তাছাড়া, কৃষি-আবিষ্কার সংক্রান্ত সাধারণভাবে জানতে-পারা তথ্যের আলোচনা করবার আগে গণেশের রূপপরিকল্পনায় এই চিহ্নগুলির উল্লেখ অনেকাংশেই দুর্বোধ্য থেকে যাবে।

আমরা তাই এখানে কয়েকটি প্রশ্নের শুধুমাত্র অবতারণাই করে রাখবো। প্রশ্নগুলির মীমাংসা পাওয়া যাবে কৃষি-আবিষ্কার সংক্রান্ত সাধারণভাবে জানতে-পারা তথ্যের আলোচনা করবার পর।

প্রথম প্রশ্ন হলো, গণেশের সঙ্গে রক্তবর্ণের একান্ত নিবিড় সম্পর্ক নিয়ে।

মন্ত্রমহার্ণবে^{০০২} বলা হয়েছে, গণেশের মূর্তি হবে রক্তবর্ণ। তন্ত্রসার^{০০৩} অনুসারে গণেশের তান্ত্রিক ধ্যানে ‘সিদ্ধুরাভং’, ‘রক্তবজ্রাজরাগং’ প্রভৃতি কথা পাওয়া যাচ্ছে। শঙ্করবিজয়ে^{০০৪} গাণপত্য-সম্প্রদায় প্রসঙ্গে বলা হয়েছে, গাণপত্যরা কপালে রক্তবর্ণ ফোঁটা আঁকে—এই রক্তবর্ণটি লকই তাদের বৈশিষ্ট্য। রাঙাভাবকে বলে গণেশ-কুমুম^{০০৫}, সিঁহুরের নাম হলো গণেশভূষণ^{০০৬}। নর্মদার তীরে গণেশকুণ্ডের কাছে একটি রক্তবর্ণ শিলাখণ্ডের নাম দেওয়া হয় গণেশ-শিলা^{০০৭}। মহামহোপাধ্যায় পি. ভি. কানে^{০০৮} দেখাচ্ছেন, বিষ্ণুর উপাসনায় যে-রকম শালগ্রামশিলা ব্যবহার করা হয়, গণেশের উপাসনায় তেমনি একটি রক্তবর্ণ শিলাখণ্ড ব্যবহার করার নির্দেশ আছে। এইভাবে, গণেশের সঙ্গে নানান দিক থেকে রক্তবর্ণের ঘনিষ্ঠ যোগাযোগ দেখতে পাওয়া যায়। প্রশ্ন হলো, ওই রক্তবর্ণের তাৎপর্যটা ঠিক কী? তার সঙ্গে কৃষিকর্মমূলক কোনো আদিম বিশ্বাসের যোগাযোগ আছে কি না? ভারতবর্ষের পিছিয়ে-পড়া মানুষদের দিকে চেয়ে দেখলে নিশ্চয়ই সে-রকম যোগাযোগের কথাই অনুমান করতে হয়। ভীল-রা ক্ষেতে বীজ বোনবার আগে একটি শিলাখণ্ডের উপর সিঁহুর মাখায়—শিলাটিকে তারা বলে গণেশ^{০০৯}।

দ্বিতীয় প্রশ্ন হলো, ভারতবর্ষীয় মূর্তিরচনার ক্ষেত্রে এবং নানা ভাস্কর্যে দেখতে পাওয়া যায় গণেশের সঙ্গে এক বা একাধিক জী-মূর্তির যোগাযোগ ঘটছে। ইলোরার গুহায়^{০১০} গণেশ আর একা নন; তাঁর সঙ্গে সাতটি নাত্তমূর্তির—সপ্তমাতৃকার—যোগাযোগ হয়েছে। গণেশের একজাতীয় মূর্তির

নাম শক্তিগণপতি^{৩১১}। শক্তিগণপতির নানান রূপ : লক্ষ্মী-গণপতি, উচ্ছিষ্ট গণপতি, মহাগণপতি, উর্ধ্ব-গণপতি, পিজ্জল-গণপতি। এই মূর্তিগুলির প্রত্যেকটির ক্ষেত্রেই দেখা যায় গণেশের সঙ্গে একটি করে নারীমূর্তি সংযুক্ত হয়েছে। নারীমূর্তিগুলিকে বলা হয় গণেশের শক্তি। তন্ত্রসাহিত্যে^{৩১২} পঞ্চাশটি গণেশের উল্লেখ পাওয়া যায় এবং তান্ত্রিক মতে প্রত্যেকটি গণেশের সঙ্গেই একটি করে শক্তির যোগাযোগ আছে। তাই প্রশ্ন ওঠে, এই সব ক্ষেত্রে গণেশ একা নন কেন ? কেন এমন অবধারিতভাবে নারীমূর্তির সঙ্গে গণেশ সংযুক্ত হচ্ছেন ? তার সঙ্গেও কি কৃষি-আবিষ্কার-মূলক কোনো ব্যাপারের সম্পর্ক আছে ?

তৃতীয়ত, গণেশের সঙ্গে তান্ত্রিক ধ্যানধারণার যোগাযোগ। তান্ত্রিক সাহিত্যে গণেশ যে কী রকম গুরুত্বপূর্ণ স্থান দখল করে আছেন তার আলোচনা ইতিপূর্বে অনেকেই^{৩১৩} করেছেন। এখানে আমাদের পক্ষে একটি দৃষ্টান্ত উল্লেখ করাই যথেষ্ট হবে। আনন্দগিরির শঙ্করবিজয়ে^{৩১৪} গাণপত্য-সম্প্রদায়ের একটি শাখার—অর্থাৎ, উচ্ছিষ্টগণপতির উপাসকদের—বক্তব্য-বর্ণনায় বলা হয়েছে :

কিঞ্চ মদীয়াচারে ধর্মদ্বয়মেবাহুবর্তনীয়ম্। পুরুষাণাং সর্বজ্ঞাতিকানাং একজ্ঞাতিবৎ ইত্যেকঃ ধর্মঃ। স্ত্রীণাং সার্ববর্ণিকানাং একজ্ঞাতিবৎ ইত্যেকঃ ধর্মঃ। তেষাং তাসাঞ্চ সংযোগে-বিযোগে চ দোষাভাবঃ। অস্তা অয়মেব পতিরিত্তি নিয়ামকাভাবাং তাস্থ রজঃসিক্তাদৌ হ্রস্পর্কে জাতে কৃধিরবাহল্যাং আনন্দাধিক্যাচ্চ। (সর্বের বর্ণাঃ সমানজাতয়ঃ দাম্পত্যব্যবস্থা নাস্তি। যেন কেনাপি পুরুষেণ স্ব স্ব হেরষতাং বিভাব্য যাং কাঞ্চিংস্ত্রিয়ং তচ্ছক্তিং বিচিন্ত্য হ্রতেন সম্ভোগঃ কার্যঃ। ইত্যাদিকঃ কচিং)। আনন্দপ্রাপ্তিরেব ব্রহ্মপ্রাপ্তিরিত্তি তস্তা সচ্চিদানন্দলক্ষণাচ্চ। তস্মাৎ উচ্ছিষ্টগণপতেঃ অখণ্ডানন্দরূপত্বেন ব্রহ্মরূপত্বেন চ তত্ত্বতম্ অনন্তভেদঃ। তাদৃশাঃ সর্বের ব্রহ্মানুভবো দেবাঃ। অংশানিনো অভেদঃ প্রতিপাদিতো রুদ্রকাণ্ডে। নমো কেপি নমো গণেশো গণপতিভ্যশ্চ বো নমো নম ইতি। গণরূপেভ্যো গণপতিরূপেভ্যশ্চ রুদ্রেভ্যো নম ইত্যনেন গণত্বং গণপতিরূপত্বঞ্চ একস্মিন্ রুদ্রে ঘটতে।

অর্থাৎ,

উপরন্তু আমাদের মতে দুইটি ধর্মের অনুসরণ করা উচিত। বিভিন্ন জাতীয় পুরুষগণের একজ্ঞাতির গ্রায় ব্যবহার—এই একটি ধর্ম। সমস্ত বর্ণের স্ত্রীলোকদিগের একজ্ঞাতির ছায় ব্যবহার—এই আর একটি ধর্ম। এই পুরুষগণের এবং এই নারীগণের পরস্পর মিলনে এবং বিচ্ছেদে কোন দোষ নেই ; কেননা ওই বিশেষ পুরুষই এই নারীর পতি, এমন কোন নিয়ম নেই। রজঃপ্রকৃতি সিক্ত হইলে উপযুক্ত মিলনজাত কৃধিরবাহল্য হেতু আনন্দাধিক্য উপজাত হয়। (সমস্ত বর্ণগুলিই এক-জাতীয়, তাদের মধ্যে কোন দাম্পত্য ব্যবস্থা নাই। যে-কোন পুরুষই নিজেই হেরষ বলে বিবেচনা করে এবং যে-কোন স্ত্রীলোককে শক্তিরূপে বিবেচনা করে হ্রত কার্বে দ্বারা সম্ভোগ

করতে পারে।) আনন্দলাভই ব্রহ্মপ্রাপ্তি—তাই-ই সচ্চিদানন্দের লক্ষণ। এই জগতই উচ্ছিষ্টগণপতির অখণ্ডানন্দরূপ এবং ব্রহ্মরূপ পরম্পর এক এবং অভিন্ন। ব্রহ্মাদি দেবগণও এই রূপ। অংশ এবং অংশীর প্রভেদ রূত্রকাণ্ডে প্রতিপাদিত হয়েছে। “গণদিগকে এবং গণপতিদিগকে, এই সকলকেই আমি নমস্কার করি।” “গণের রূপসমূহকে, গণপতির রূপসমূহকে, রূত্রদিগকে নমস্কার করি”—ইহার দ্বারা গণত্ব এবং গণপতিরূপত্ব একই রূত্রে আরোপিত হয়।

অবশ্যই, “রজঃসিক্তাদৌ স্তসম্পর্কে জাতে রুধিরবাহুলাৎ”—ইত্যাদির আদি ও অকৃত্রিম তাৎপর্য নিয়ে আলোচনা পরে তোলা যাবে। এই উদ্ধৃতিটির মধ্যে চিন্তাকর্ষক তথ্য একটি নয়, একাধিক। যেমন ধরা যায়, গাণপত্য সম্প্রদায়ের পক্ষে ওই অংশ-অংশী-অভেদ-স্থায়ের সাহায্যে গণ এবং গণপতির মধ্যে অভেদ-প্রতিষ্ঠা। কিন্তু আমাদের বর্তমান আলোচনায় যে-কথাটি সবচেয়ে প্রাসঙ্গিক সেটি হলো, উচ্ছিষ্টগণপতিকে কেন্দ্র করে অত্যন্ত প্রকট বামাচারী ধ্যানধারণা। গাণপত্যসম্প্রদায়ের এই শাখাটির সঙ্গে সহজিয়া প্রভৃতিদের পার্থক্য কতটুকু? বস্তুত, শঙ্কর-বিজ্ঞয়ের লেখক^{৩৩} অত্যন্ত স্পষ্টভাবে একাধিকবার বলে দিচ্ছেন, এই গাণপত্যসম্প্রদায়টি বামমার্গাবলম্বী, বামাচারী। আমাদের প্রশ্ন হলো, গণেশকে কেন্দ্র করে এই যে বামাচারী ধ্যানধারণাগুলির পরিচয় পাওয়া যাচ্ছে এর সঙ্গে “বার্তাশাস্ত্রোপজীবী গণ”—এর কোনো সম্পর্ক আছে কি না? অর্থাৎ এই ধ্যানধারণাগুলির উৎসে কৃষিআবিষ্কার পর্যায়ের বিশ্বাসই খুঁজে পাওয়া যায় কি না?

কৃষিকাজ মেয়েদের আবিষ্কার

তাহলে, সিদ্ধিদাতার পদাঙ্ক অনুসরণ করে এগোতে এগোতেই আমরা আমাদের মূল সমস্যাগুলির আলোচনায় ফিরতে বাধ্য হলাম।

মহামহোপাধ্যায় হরপ্রসাদ শাস্ত্রীর নির্দেশ অনুসারে অগ্রসর হয়ে আমরা দেখেছিলাম, লোকায়ত বলতে শুধুমাত্র সংকীর্ণ-অর্থে মাধবাচার্য-বর্ণিত চার্বাক-মতবাদকে বুঝতে গেলে ভুল হবে। কাপালিক, সহজীয়া প্রভৃতি বামাচারী সম্প্রদায়গুলিও লোকায়তিক সম্প্রদায়।

মহামহোপাধ্যায় হরপ্রসাদ শাস্ত্রী লোকায়তিক ধ্যানধারণার সম্যক উপলব্ধির জন্তে আর একটি মূল্যবান মূলসূত্রের দিকে আমাদের দৃষ্টি আকর্ষণ করেছিলেন : প্রাচীনদের মতে লোকায়তিকদের কাছে বার্তাই ছিলো প্রধানতম বিজ্ঞা।

তাই, লোকায়তিক ধ্যানধারণার উৎস-সন্ধানে বার্তা বা কৃষিবিজ্ঞা আবিষ্কারের আলোচনা অপ্রাসঙ্গিক হবে না। বস্তুত, আমাদের ধারণায় কৃষিবিজ্ঞা-আবিষ্কার সংক্রান্ত সাধারণভাবে জানতে-পারা তথ্যের ভিত্তিতেই লোকায়তিক,—তথা তাত্ত্বিকাদি,—ধ্যানধারণাগুলির আদি-তাৎপর্য অনুমান করা সম্ভব। আমরা তাই শুরুতে কৃষিবিজ্ঞা-আবিষ্কার সংক্রান্ত সাধারণভাবে জানতে-পারা কয়েকটি তথ্যের আলোচনা করবো।

প্রথম প্রশ্ন হলো, কৃষিবিজ্ঞা আবিষ্কার করেছিলো কারা? পুরুষেরা, না, মেয়েরা?

রবার্ট ব্রিফন্ট^{১১} বলছেন,

The art of cultivation has developed exclusively in the hands of women.

অর্থাৎ, একান্তভাবে মেয়েদের হাতেই কৃষিবিজ্ঞার বিকাশ ঘটেছে।

কী করে ঘটলো? মেয়েরা কেন? এ-বিষয়ে অধ্যাপক জর্জ টমসনের^{১২} সংক্ষিপ্ত সিদ্ধান্ত উদ্ধৃত করা যায় :

In the pre-hunting stage there was no production, only simple appropriation of seeds, fruits, and small animals, and consequently there was no division of labour. With the invention of spear, however, hunting became the men's task, while the women continued the work of food-gathering. This sexual division of labour is universal in hunting tribes, being due to the relative immobility of women during pregnancy and lactation.

Hunting led to the domestication of animals. Instead of being killed the game was brought home alive and kept. Accordingly cattle-raising is almost everywhere men's work. On the other hand, food-gathering led to the cultivation of seeds in plots adjacent to the settlement, and so garden tillage is women's work. Then, after the introduction of the cattle-drawn plough, agriculture was transferred to the men. In parts of Africa, where the plough is only a recent acquisition, the change-over can be seen taking place at the present day.

অর্থাৎ, শিকারজীবী পর্যায়ে আগে পর্বত খাচ্চ-উৎপাদন বলে কিছু ছিলো না; তার বদলে ছিলো বীজ, ফল, ছোটো জানোয়ার সংগ্রহ (খাচ্চ-আহার)। অতএব, তখন শ্রমবিভাগ বলেও কিছু ছিলো না। কিন্তু বন্য আবিষ্কারের

ফলে শিকার হলো পুরুষের কাজ, তখনো মেয়েরা আগের মতোই খাণ্ড-আহরণের কাজ করতে লাগলো। এই যৌন-শ্রমবিভাগ শিকারজীবী ট্রাইবদের মধ্যে সার্বভৌম ঘটনা; কেননা এর কারণ হলো গর্ভাবস্থা ও স্তন্যদানের সময়টায় মেয়েদের পক্ষে আপেক্ষিকভাবে ঘোরাফেরা করবার অক্ষমতা।

শিকার থেকেই মানুষ পশুপালন শিখলো। জানোয়ারটাকে মেরে ফেলবার বদলে ঘরে ধরে আনা এবং বাঁচিয়ে রাখবার ব্যবস্থা হতে লাগলো। ফলে, পশুপালন প্রায় সর্বত্রই পুরুষদের কাজ। অপরপক্ষে, খাণ্ড-আহরণের চেষ্টা বস্তির আশপাশের ছোটোছোটো জমিতে বীজ পোতবার কাজের দিকে এগিয়ে নিয়ে গেলো। অতএব, বাগান-ক্ষেত (garden-tillage—কৃষিবিজ্ঞান আদিপর্ব : ছোটো ছোটো জমি খুঁড়ে বাগানের মতো ক্ষেত করবার কাজ) হলো মেয়েদের কাজ। তারপর, জানোয়ার-জোতা লাঙল ব্যবহার শুরু হওয়া থেকে কৃষিকাজ এলো মেয়েদের হাত থেকে পুরুষদের হাতে। আফ্রিকার কোথাও কোথাও সম্প্রতি কালে লাঙলের প্রচলন শুরু হয়েছে, সেখানে আজকের দিনে এই পরিবর্তনটি প্রত্যক্ষভাবে ঘটতে দেখা যায়।

আফ্রিকার জুলুদের বর্ণনায় ফ্রিগ্‌^{৩১৮} বলছেন, আজকালকার দিনে ওই নিয়মটি (অর্থাৎ, কৃষিকাজ মেয়েদেরই হবে) ইয়োরোপীয় সভ্যতার প্রভাবের ফলে বহুলাংশে শিথিল হয়েছে; বলদ-জোতা লাঙলের ব্যবহার শুরু হওয়ার দরুন চাষের কাজ পুরোপুরি পুরুষদেরই হয়ে দাঁড়াচ্ছে, কেননা মেয়েরা পশুর ব্যবহার পারে না।

“এলাইক্লোপিডিয়া অব্ রিলিজন্ এণ্ড এথিক্স”-এও^{৩১৯} কৃষি-আবিষ্কার প্রসঙ্গে স্বীকার করা হয়েছে, এ-আবিষ্কার পুরুষেরা করেনি—মেয়েরাই করেছিলো : “ট্রাইবের পুরুষেরা যখন বনজঙ্গলে শিকারে নিযুক্ত, বা, যুদ্ধে রত, মেয়েরা তখন শিশুদের নিয়ে বাসভূমির আশপাশে ছুঁচোলো কাঠের টুকরো বা পাথরের কুড়ুল দিয়ে মাটি খুঁড়তে খুঁড়তেই কৃষিকাজ আবিষ্কার করেছিলো। এই কৃষিকাজের রীতিমতো উন্নতি হবার আগে পর্যন্ত কাজের দায়িত্বটা মেয়েদের হাত থেকে পুরুষদের হাতে যায়নি।” নজির হিসেবে লেখক দেখাচ্ছেন, মধ্য-ব্রেজিল্-এ কৃষিকাজ যে মেয়েরাই আবিষ্কার করেছিলো সে-কথা স্টেইনেন^{৩২০} ইতিপূর্বেই প্রমাণ করেছেন। এবং জেন্ হ্যারিসনের^{৩২১} লেখা থেকে উদ্ধৃতির সাহায্যে দেখানো হয়েছে, আমেরিকার আদিবাসীদের একটি কুসংস্কারের মধ্যে ওই স্মৃতিটিরই পরিচয় পাওয়া যায় যে, কৃষিকাজ শুরুতে শুধুমাত্র মেয়েলি ব্যাপারই ছিলো : ওদের ধারণায় মেয়েরা ভূট্টা বুনলে এক-এক বস্ত্রে তিন-তিন ভূট্টা হয়। কেন হয়? কেননা মেয়েরা জানে কেমন করে ফলবতী হওয়া যায়। তাই শুধু তারাই জানে গাছও কী করে ফলের জন্ম দেবে।

রবার্ট ব্রিফন্ট^{১২} একের পর এক উদাহরণ দিয়ে দেখাচ্ছেন, মেয়েরাই যে কৃষিকাজ আবিষ্কার করেছিলো তার স্মৃতি নানান দেশের আদিম মানুষদের নানা উপকথায় আজো টিকে রয়েছে। চেরোকি জাতির^{১৩} লোকেরা এখনো বিশ্বাস করে, পৃথিবীর প্রথম নারীই বনের মধ্যে শস্য আবিষ্কার করেছিলো, মারা যাবার সময় সেই নারী নির্দেশ দিয়ে যায় যে, মাটির উপর দিয়ে তার শবদেহ টেনে নিয়ে বেড়াতে হবে—জমি সেই শবদেহের স্পর্শে শস্যশ্যামল হয়ে উঠলো। চেইলেন্সদের^{১৪} মধ্যেও বিশ্বাস যে, একজন মেয়েই প্রথম শস্য আবিষ্কার করেছিলো। ব্রেসিল-এ টুপিসদের^{১৫} উপকথায় আছে, একটি কুমারী মেয়ে একবার অন্তঃসত্ত্বা হয়; তার গর্ভজাত শিশুটির যতদেহ থেকেই পৃথিবীর প্রথম শস্য জন্মায়। আফ্রিকার দক্ষিণ ও পশ্চিম অঞ্চলে^{১৬} নানা আদিবাসীদেরও বিশ্বাস, শস্য আবিষ্কার করেছিলো পৃথিবীর এক আদি-নারী।

এই জাতীয় উপকথার ইঙ্গিতকে নিশ্চয়ই উড়িয়ে দেওয়া যায় না। কিন্তু আমাদের আজকের পুরুষ-প্রধান সমাজে এ-জাতীয় তথ্যের তাৎপর্যটা হৃদয়ঙ্গম করা অনেক সময় রীতিমতো কঠিন হয়ে ওঠে। তাৎপর্যটা হলো, মানুষের পক্ষে সভ্যতার দিকে এগোবার সবচেয়ে গুরুত্বপূর্ণ পথটির নির্দেশ পাওয়া গিয়েছিলো নারীজাতির কাছ থেকেই। অধ্যাপক জর্জ টম্‌সন^{১৭} সেই তাৎপর্যের দিকে আমাদের দৃষ্টি আকর্ষণ করছেন :

“শিকার এবং পশুপালন—উভয় ক্ষেত্রেই মানুষের যাযাবর-জীবন। কৃষিকাজই মানুষের অগ্রগতিপথে একটি বিরাট ও প্রচণ্ড পরিবর্তন নিয়ে এলো, মানুষ স্থায়ীভাবে একই জায়গায় বাসা বাঁধতে শিখলো। তাই তার পর থেকেই মানুষের পক্ষে পরিপূর্ণ অর্থে রাজনৈতিক জীব বা *political animal* হওয়া সম্ভবপর হলো—এয়ারিস্টটল-এর সংজ্ঞা অনুসারে শহরে বাস করাটাই রাজনৈতিক জীবের লক্ষণ। আমেরিকায় ইরোকোয়ারা এই স্তরের দিকেই এগোবার উপক্রম করছিলো,—এমন সময় কলম্বাসের অনুচরেরা গিয়ে হামলা করে; ইরোকোয়ারাদের অগ্রগতি বন্ধ হয়। তাই এ্যাস্টেক্সদের তুলনায় তারা পিছিয়েই পড়ে রইলো—এ্যাস্টেক্সদের ঘট, ধাতুব্যবহার, নির্মাণশিল্প, চিত্র-লিপি এবং পঞ্জিকা-আবিষ্কারের বাস্তব ভিত্তি হলো যাযাবর জীবন ছেড়ে কৃষিমূলক সমাজে স্থায়ী জীবন। পুরোনো পৃথিবীর আলোচনা-গ্রন্থে এই প্রভেদটি আরো স্পষ্টভাবে চোখে পড়ে। ইয়োরোপ ও এশিয়ার কোনো কোনো সমতল মরুদেশে আমাদের জীবদ্দশাতেই সভ্যতা শুরু হয়েছে; অথচ দক্ষিণ এশিয়ার পলি-পড়া উর্বর উপত্যকাগুলিতে কোন এক সুদূর অতীত থেকেই সাম্রাজ্যের উত্থান-পতন ঘটতে দেখা যায়। নীল-নদ, ইউফ্রেটিস ও সিন্ধুর কিনারায় যে-নগরসভ্যতাগুলি গড়ে উঠেছিলো সেগুলির ঐশ্বর্যের চূড়ান্ত উৎস ছিলো

চাষের জমিই—এ হলো যীশুখ্রিষ্টের তিন হাজার বছরের চেয়েও বেশি আগেকার কথা। অথচ, মধ্যবর্তী মরুদেশগুলি এখনো, আমাদের যুগ পর্যন্ত, বেহুইনদের দেশ হয়ে আছে! কৃষি আবিষ্কারের চরম গুরুত্ব নিয়ে দীর্ঘতর আলোচনার প্রয়োজন নেই। কিন্তু কথা হলো, উৎপাদনের এই পদ্ধতিটি মেয়েদের আবিষ্কার। তাই, সভ্যতার দিকে এগোবার চূড়ান্ত পথনির্দেশ তাদের কাছ থেকেই পাওয়া গিয়েছে”।

পণ্ডিতেরা অনেক সময় আক্ষেপ করে বলেন, বৈদিক মানুষেরা আমাদের জন্তে কোনো রকম প্রত্নতত্ত্বমূলক চিহ্ন রেখে যায়নি; অপরপক্ষে হরপ্পা-মহেনজোদারোর মানুষগুলি কতো অপরূপ কীর্তির চিহ্ন রেখে গিয়েছে! সেই সঙ্গেই বলা হয়, বৈদিক-সাহিত্যে প্রধানতই পুরুষ-দেবতাদের ভিড়—নারী হিসেবে যে-ছ’চারজনের উল্লেখ পাওয়া যায় তাদের স্থান নেহাতই গোণ; অপরপক্ষে, হরপ্পা-মহেনজোদারোতে দেবীমূর্তির বহু নজিরই খুঁজে পাওয়া গিয়েছে। কিন্তু কেন? এই প্রভেদ কেন? উভয় ঘটনাকেই বোঝবার যেটি হলো প্রকৃত মূলসূত্র তার আলোচনা প্রায়ই অস্পষ্ট থাকে: বৈদিক মানুষেরা ছিলো প্রধানতই পশুপালন-জীবী—সে-অর্থনীতির ভিত্তিতে স্থায়ী নগর গড়ে তোলবার সুযোগ নেই। তাই নগর-গড়বার চিহ্নের পরিবর্তে নগর-ধ্বংসের চিহ্ন রেখে যাওয়াই সেই মানুষদের পক্ষে স্বাভাবিক—আধুনিক পণ্ডিতেরা অনুমান করছেন সিন্ধুসভ্যতার নগরগুলি বৈদিক মানুষদের আক্রমণেই ধ্বংস হয়েছিলো^{১১৮}। অপরপক্ষে, প্রাচীন কালে সিন্ধু-অঞ্চলের মানুষেরা চাষবাস আবিষ্কার করেছিলো—এই আবিষ্কারই ছিলো অমন নগর-সভ্যতা গঠনের ভিত্তি এবং অমন নগর-সভ্যতা গঠনের ভিত্তি এই কৃষিবিজ্ঞা যে মেয়েদেরই আবিষ্কার ছিলো তার সাক্ষ্য বহন করছে হরপ্পা-মহেনজোদারোতে খুঁজে পাওয়া দেবীমূর্তিগুলি। কৃষিকাজ যে মেয়েদেরই আবিষ্কার তার একটি অত্যাশ্চর্য মূর্ত প্রমাণ হরপ্পায় পাওয়া গিয়েছে।

হরপ্পা-মহেনজোদারোর কথায় পরে ফেরা যাবে।

তার আগে দেখা যাক, ভারতীয় সংস্কৃতির ক্ষেত্রেই আর কোনো তথ্য পাওয়া যায় কিনা, যা থেকে অনুমান করা যেতে পারে যে, কৃষিবিজ্ঞা মেয়েদেরই আবিষ্কার।

এরেনফেল্‌স্‌^{১১৯} লিখছেন, মেন্‌ঘিনের মতে নব্যপ্রস্তর যুগে কৃষিকাজের পক্ষে উপযুক্ত পাথরের যে-কুড়ুল সারা পৃথিবীময় ছড়িয়ে পড়েছিলো, তা আবিষ্কার করেছিলো ভারতবর্ষের মেয়েরাই। মেন্‌ঘিন্‌-এর মূল রচনা পাঠ করবার সুযোগ আমার হয়নি। কিন্তু এরেনফেল্‌স্‌ তাঁর ‘মাদার-রাইট ইন ইণ্ডিয়া’, বা, ভারতবর্ষে মাতৃপ্রাধাণ্য নামের গ্রন্থে বারবার এই বিষয়টিরই উল্লেখ করেছেন। তিনি দেখাতে চান যে, ভারতবর্ষে মাতৃপ্রাধাণ্যের সবচেয়ে

প্রাকৃত স্তরটির সঙ্গে নারীজাতির কৃষিবিজ্ঞা-আবিষ্কারের যোগাযোগ রয়েছে^{৩৩০} :

Women here not only invented systematic tilling of the soil but also put this into practice, which can by no means have been an easy task, as conservatism was so strong in primitive society, especially in the primeval culture circle, that some remnants of this pre-agricultural groups have been preserved to the present day. In consequence of the tilling of the soil, the peoples of this first matriarchal culture-circle gave up roaming in the forest and became the first settlers.

অর্থাৎ, এখানে (ভারতবর্ষে) মেয়েরা শুধুই যে স্রষ্টাভাবে জমি খোঁড়বার পদ্ধতি আবিষ্কার করেছিলো তাই নয়, এ-পদ্ধতিকে কার্যেও পরিণত করেছিলো। ব্যাপারটা খুব সহজ ছিলো না, কেননা আদিম সমাজে রক্ষণশীলতা যে-হেতু খুব জোর সেইহেতু আজও বিশেষ করে আদিম সংস্কৃতির এলাকায় প্রাক-কৃষিমূলক দলের চিহ্ন থেকে গিয়েছে। চাষ করতে শেখবার দরুন এই প্রাথমিক মাতৃপ্রধান সংস্কৃতির এলাকার মানুষেরা জঙ্গলে জঙ্গলে ঘোরা বন্ধ করলো এবং সব-প্রথম স্থায়ী আবাস গড়তে শুরু করলো।

এরেনফেল্‌স্‌ তাঁর এই সিদ্ধান্তের পক্ষে পর্যাপ্ত তথ্য দিয়েছেন। তাঁর গবেষণার উপর নির্ভর করে আমরা সহজেই দেখতে পাই, ভারতবর্ষেও কৃষিবিজ্ঞা মেয়েদেরই আবিষ্কার।

কৃষি-আবিষ্কার ও মাতৃপ্রাধান্য

এরেনফেল্‌স্‌-এর রচনা থেকে উদ্ধৃত অংশটিতে দেখতে পাওয়া যায়, মেয়েদের পক্ষে কৃষি-বিজ্ঞা আবিষ্কার হওয়ার কথা এবং মাতৃপ্রধান সমাজের কথা তিনি এক-নিঃস্বাসে একই সঙ্গে বলছেন। তার কারণ, এই কৃষিবিজ্ঞা আবিষ্কারের ফলে সমাজ-সংগঠনে এক মৌলিক পরিবর্তন দেখা দেয়। পরিবর্তনটি হলো, (সাময়িকভাবে) পিতৃপ্রাধান্যের বা পুরুষপ্রাধান্যের পরিবর্তে মাতৃপ্রাধান্য বা নারীপ্রাধান্যের প্রবর্তন।

লোকায়তিকেরা যেহেতু বার্তাকেই একমাত্র বিজ্ঞা বলে ঘোষণা করছে সেইহেতু এই লোকায়তিক ধ্যানধারণার উৎস-সন্ধানে বার্তা-বিজ্ঞা

আবিষ্কারের সঙ্গে সমাজে মাতৃপ্রাধান্যের সম্পর্ক নিয়ে আলোচনা তুলতে আমরা বাধ্য। এবং আমরা আশা করতে পারি যে, এইদিক থেকে আমাদের মূল সমস্যাটির উপর কিছুটা আলোকপাত হবার সম্ভাবনা আছে। কেননা প্রাচীরেরা বলেছেন, লোকায়তিক ধ্যানধারণার সঙ্গে তাত্ত্বিক ধ্যানধারণার সম্পর্ক ছিলো এবং এই তাত্ত্বিকেরা শাক্ত—তন্ত্র-সাহিত্যে প্রধান বলতে শক্তিই—অর্থাৎ নারীই। তাই, এমন হওয়া অসম্ভব নয় যে, এই ধ্যানধারণাগুলির মধ্যে মাতৃপ্রধান সমাজেরই প্রতিবিম্ব খুঁজে পাওয়া যাবে। বস্তুত, শ্রদ্ধেয় রমাপ্রসাদ চন্দ্র^{৩৩} প্রমুখ কোনো কোনো বিদ্বান ইতিপূর্বেই উক্ত সিদ্ধান্তে পৌছোবার চেষ্টা করেছেন :

...it may be assumed that Saktism arose in India under the same social conditions as those under which Astarte was conceived in Syria, Cybele in Asia Minor, and Isis in Egypt. Regarding the origin of Astarte, Professor Paton writes :— "There is a large body of evidence to show that the Semites before their separation passed through a matriarchal stage of society. In such a society the chief deity of the tribe must have been conceived as a counterpart of the human matriarch... This view is confirmed by the fact that all those traits which are oldest and most permanent in the character of Ashtart-Ishtar are those which for other reasons we must predicate of the ancient Semitic tribal mother." In Asia Minor, the home of the cult of the Great Mother Cybele, matriarchate,... a social system which traces descent and transmits property through women and not through men, "lingered in Lycia down to historical period ; and we may conjecture that in former times it was widely spread through Asia Minor" (Frazer). In Egypt, the home of Isis, "the archaic system of mother-kin, with its preference for women over men in matters of property and inheritance, lasted down to Roman times" (Frazer)....

The *Sakta* conception of the *Devi* as *Adyasakti*, 'the primordial energy,' and *Jagadamba*, 'the mother of the universe,' also very probably arose in a society where matriarchate or mother-kin was prevalent.

অর্থাৎ, এ-কথা ধরে নেওয়া যেতে পারে যে, সিরিয়ায় যে-সামাজিক অবস্থায় অস্টারটি দেবীর আবির্ভাব হয়েছিলো, এশিয়া-মাইনরে আবির্ভাব হয়েছিলো সিবেলি দেবীর, ইজিপ্ট-এ আইসিস-এর,—সেই সামাজিক পরিস্থিতিতেই

ভারতবর্ষে আবির্ভাব হয়েছিলো শক্তিবাদের। অস্টারটি দেবীর আবির্ভাব প্রসঙ্গে অধ্যাপক পেটন লিখছেন, “সেমাইটরা বিভক্ত হয়ে যাবার আগে যে মাতৃপ্রধান সমাজের মধ্যে দিয়ে এগিয়েছিলো সে-বিষয়ে বিস্তর প্রমাণ পাওয়া যায়।...এ-জাতীয় সমাজে প্রধানা দেবী ট্রাইবের প্রধানা মহিবীর প্রতিকল্প হিসেবেই কল্পিত হতে বাধ্য।...এই মতবাদটির সমর্থনে দেখা যায়, এ্যাস্টার্ট-ইস্বারের চরিত্রের সবচেয়ে আদিম ও সবচেয়ে স্থায়ী লক্ষণগুলি আসলে সেই সব চারিত্রিক লক্ষণই, যেগুলিকে আমরা অজ্ঞাত কারণে প্রাচীন সেমিটিক ট্রাইবের মাতার চারিত্রিক লক্ষণ বলেই চিনে থাকি।” সিবিলি দেবীর দেশ এসিয়া মাইনরে দেখা যায় মাতৃপ্রাধাঙ্গ, অর্থাৎ কিনা যে-সামাজিক ব্যবস্থায় মায়ের দিক থেকে বংশ-নির্ণয় হয় এবং উত্তরাধিকারত্ব নারীগত হয়, —এই প্রথা “ঐতিহাসিক যুগ পর্যন্ত লিসিয়ায় বর্তমান ছিলো; এবং আমরা অনুমান করতে পারি যে, আগেকার যুগে সারা এসিয়া-মাইনর জুড়ে এই ব্যবস্থা ব্যাপকভাবে প্রচলিত ছিলো (ফ্রেসার)।” আইসিস্ দেবীর দেশ ইজিপ্ট-এ “মায়ের দিক থেকে জাতি-নির্ণয়ের আদিম ব্যবস্থা,—যে-ব্যবস্থা অনুসারে সম্পত্তি এবং উত্তরাধিকার ব্যবস্থায় পুরুষদের বদলে মেয়েরাই প্রধান,—রোমান যুগ পর্যন্ত টিকে ছিলো (ফ্রেসার)।”...

শাক্ত-মতে দেবীকে যে আত্মশক্তি ও জগদম্বা মনে করা হয় তার উৎসও খুব সম্ভব মাতৃপ্রধান সমাজেই।

আমাদের ধারণায়, শাক্ত মতবাদের উৎস সংক্রান্ত এমন প্রণাট অনুমান আধুনিক বিদ্বান মহলে আর কারুর রচনায় দেখতে পাওয়া যায় না। তত্ত্বের গূঢ়তম তাৎপর্য আলোচনার নামে একান্ত একালের ধ্যানধারণাকে সেকালের ধ্যানধারণার উপর আরোপ করবার পণ্ডিত্রম^{০০২} না করে আধুনিক পণ্ডিতেরা যদি ত্রীযুক্ত রমাপ্রসাদ চন্দ মহাশয়ের এই নির্দেশ অনুসরণ করে তাত্ত্বিক ধ্যান-ধারণার উৎস সন্ধানে অগ্রসর হতেন তাহলে ভারতীয় সংস্কৃতির আলোচনায় যুগান্তর আসতে পারতো। অবশ্যই স্মর জন মার্সাল^{০০০} হরপ্পা-মহেনজো-দারোর ধর্মবিশ্বাস নিয়ে আলোচনার সময় ত্রীযুক্ত রমাপ্রসাদ চন্দ মহাশয়ের এই মন্তব্যের তাৎপর্যকে উপযুক্ত গুরুত্ব দিয়েছেন। সে আলোচনায় আমরা পরে প্রত্যাবর্তন করবো। তার আগে আমাদের পক্ষে প্রয়োজন মাতৃপ্রাধাঙ্গ সংক্রান্ত যে-তথ্য সাধারণভাবে জানতে পারা গিয়েছে তারই আলোচনা।

অধ্যাপক জর্জ টমলন্^{০০০} দেখাচ্ছেন, গত শতাব্দীতে ব্যাকোফেন-এর গবেষণা অনুসরণ করে নৃতত্ত্ববিদেরা প্রায় সকলেই একবাক্যে স্বীকার করেছেন যে, আদিতে বংশপরিচয় নিয়ন্ত্রিত হতো মায়ের দিক থেকে। আজকের দিনে অধিকাংশ নৃতত্ত্ববিদই এই মতবাদটিকে বর্জন করতে চান, যদিও পালটা মতবাদ হিসেবে কোনটা যে সত্যি সে-বিষয়ে তাঁরা একমত নন। কিন্তু রবার্ট ব্রিস্কট ব্যাকোফেনের ওই পুরোনো মতবাদটিকেই নতুন করে প্রতিষ্ঠা করেছেন; এবং

সে-উদ্দেশ্যে তিনি যে-বিশাল পরিমাণ তথ্য-প্রমাণ সংগ্রহ করেছেন তার অংশ-মাত্রও তাঁর বিপক্ষদের রচনায় চোখে পড়ে না। প্রসঙ্গত বলে রাখা যায়, মর্গান, মার্ক্স, এঙ্গেলস্ সকলেই ব্যাকোফেনের এই মতটি গ্রহণ করেছিলেন এবং ত্রিফল্ট নিজে ক্রমে ক্রমে বাস্তব তথ্যের প্রেরণায় মার্ক্সপন্থী হয়েছিলেন^{৩৩৩}। কথাটা জরুরি। কেননা, এঙ্গেলস্ সে-সময়ে মর্গানের মাতৃপ্রাধাণ্যমূলক মতবাদকে বিনা-সংশোধনে গ্রহণ করেছিলেন। কিন্তু মার্ক্সপন্থী ত্রিফল্ট, এবং এ-বিষয়ে ত্রিফল্টকে অনুসরণ করে মার্ক্সপন্থী জর্জ টমসনও বিনা সংশোধনে মর্গানের সমস্ত মন্তব্য গ্রহণ করেন না^{৩৩৪}। বিজ্ঞান বলেই মার্ক্সবাদ কয়েকটি কল্লিত সনাতন সত্যের গুচ্ছ নয়। বাস্তব তথ্যের তাগিদে যেখানে মর্গানের সিদ্ধান্ত এঙ্গেলস্-সমর্থিত হওয়া সত্ত্বেও সংশোধন-সাপেক্ষ সেখানে সংশোধন-প্রচেষ্টায় দ্বিধা অ-বৈজ্ঞানিক, অতএব অ-মার্ক্সবাদী মনোভাবের পরিচায়ক।

অধ্যাপক জর্জ টমসন লিখছেন, ঊনবিংশ শতাব্দীর বৈজ্ঞানিকেরা মাতৃত্বসূত্রে বংশপরিচয়ের উৎস ব্যাখ্যা করতে পারেননি। মর্গানের মতে, সমাজ-বিকাশের প্রাকৃত পর্ষায়ে ছিলো যৌথ-বিবাহ; এ-অবস্থায় সন্তানের পিতাকে সনাক্ত করা সম্ভব নয়, তাই সন্তানেরা মাতার গোত্রান্তর্গত হতো। কিন্তু অধ্যাপক জর্জ টমসন দেখাচ্ছেন, এ-পর্ষায়ে সন্তানের ব্যক্তিগত মাতা-পিতাকে সনাক্ত করবার প্রশ্ন ওঠে না। নিউ ব্রিটেনের এক আদিবাসী সগর্বে বলেছিলো, তার তিনজন মা আছে; মেয়ে তিনটিও একইভাবে বলেছিলো, ‘আমরা তিনজনেই ওর জন্ম দিয়েছি’। যৌথ-বিবাহ ভেঙে যাবার আসল কারণ, সম্পত্তিতে ব্যক্তিগত অধিকার জন্মাতে শুরু হবার দরুন ব্যক্তিগতভাবে কে-কার-সন্তান তা নির্ণয় করবার প্রয়োজন হয়। তাই এখানে মর্গানের মতবাদ শুধরে নেওয়া দরকার^{৩৩৫}।

রবার্ট ত্রিফল্ট, এবং ত্রিফল্টকে অনুসরণ করে অধ্যাপক জর্জ টমসন, যে-সিদ্ধান্তে উপনীত হয়েছেন^{৩৩৬} তার সংক্ষিপ্ত পরিচয় দেওয়া প্রয়োজন।

মানবসমাজের প্রাকৃততম পর্ষায়ে যে মাতৃপ্রাধাণ্য ছিলো, এ-বিষয়ে মর্গানের সিদ্ধান্তের সঙ্গে তাঁদের বক্তব্যের কোনো প্রভেদ নেই। প্রভেদ হলো, মাতৃপ্রাধাণ্যের কারণ কী, এবং মাতৃপ্রাধাণ্য কেন ধ্বংস হলো—সেই প্রশ্ন নিয়ে। মর্গান বলতে চেয়েছিলেন, এ-অবস্থায় (যৌথ-বিবাহের দরুন) পিতৃত্ব-নিরূপণ অসম্ভব এবং শুধুমাত্র মাতৃত্ব-নিরূপণ সম্ভবপর বলেই মাতৃপ্রাধাণ্যের প্রাদুর্ভাব হয়েছিলো। কিন্তু ত্রিফল্ট দেখাতে চান, এ-অবস্থায় মানবসমাজে পুরুষ এবং নারীর মধ্যে নারীর উপরই দায়িত্ব আপেক্ষিকভাবে বেশি ছিলো এবং মাতৃপ্রাধাণ্যের মূল কারণ তাই। একেবারে প্রাকৃত অবস্থায় মানুষ খাত্ত-উৎপাদন করতে শেখেনি; খাত্ত-আহরণ করে জীবন-ধারণ করতো। এবং এইভাবে খাত্ত অন্বেষণ ও আহরণ করবার ব্যাপারে পুরুষ ও নারীর

মধ্যে কারুর দায়িত্ব আপেক্ষিকভাবে বেশি গুরুত্বপূর্ণ নয়। অপরপক্ষে, নারীর উপর একটি অল্প ধরনের বিশিষ্ট দায়িত্ব ছিলো, এবং সেই দায়িত্বের গুরুত্বই তার প্রাধান্য সম্ভবপর হয়েছিলো। এই বিশেষ দায়িত্ব হলো, শিশুপালনের দায়িত্ব। ত্রিকল্ট^{৩৩২} সুদীর্ঘভাবে আলোচনা করে দেখাচ্ছেন, মানুষের পক্ষে পশুর পর্যায় ছেড়ে আসবার একটি মূল লক্ষণ হলো, মানবশিশু বড়ো হতে বা পরিণতি পেতে অনেক বেশি সময় নেয়। পরিণতি পাবার ও বড়ো হবার ক্ষেত্রে প্রয়োজনীয় এই দীর্ঘ সময়টি ধরে মানবশিশুর পক্ষে অনেক রকমের শিক্ষাদীক্ষা পাওয়ার কথা। এবং ওই শিক্ষাদানের দায়িত্ব মেয়েদেরই উপর ছিলো। তাই, অর্থনৈতিক দায়িত্বের দিক থেকে যখন পুরুষ ও নারী উভয়েই সমান (কেননা, খাত্ত-উৎপাদনের কাজ তখন শুরু হয়নি, খাত্ত-আহরণের উপরই জীবনধারণ নির্ভর করতো), তখন শিশুপালনের ও শিশুকে শিক্ষা দান করবার বাড়তি দায়িত্বের দরুন দলের মধ্যে মেয়েদের একটা বাড়তি গুরুত্ব ছিলো। পুরুষেরা তখন শুধুমাত্র জন্মদাতা ; কিন্তু পুরো দলটির অভ্যাস, ব্যবহারের মাপকাঠি, ঐতিহ্য,—এক কথায়, সে-পর্যায়ে মানব-সংস্কৃতি বলতে যা বোঝায় তার সবটুকুকেই,—রূপ দেওয়া এবং নতুন বংশের মানুষদের কাছ পর্যন্ত পৌঁছে দেওয়া—এ-সব ব্যাপারের ভার ছিলো মেয়েদের উপরই। তাই সামাজিকভাবে মেয়েরাই হয়ে উঠেছিলো প্রধান। বংশপরিচয়ও স্বভাবতই মায়ের দিক থেকেই।

অবস্থাটার কিন্তু পরিবর্তন হতে বাধ্য হলো, শিকার,—বিশেষ করে উন্নত পদ্ধতিতে শিকার,—করতে শেখবার পর থেকে। কেননা, শিকারই যখন প্রধানতম জীবনোপায় তখন যাদের উপর শিকারের দায়িত্ব, সামাজিকভাবে তাদেরই প্রাধান্য প্রতিষ্ঠিত হওয়া স্বাভাবিক। এবং শিকারজীবী পর্যায়ের আগে পর্যন্ত যে-শিশুপালনের দায়িত্ব সামাজিকভাবে মেয়েদের প্রাধান্য প্রতিষ্ঠিত করেছিলো, শিকারজীবী পর্যায়ে পৌঁছে সেই দায়িত্বই মেয়েদের অপ্রধান করে তুললো। গর্ভাবস্থায় এবং স্তন্যদানের সময়ে, মেয়েরা নিশ্চয়ই বনে-জঙ্গলে ঘুরতে পারে না। তাই, শিকারজীবী পর্যায়ে তারা পুরুষদের সঙ্গে সমানে-সমান হতে পারে না। শিকার প্রধানতই পুরুষদের কাজ। আর তাই, শিকারজীবী পর্যায়ের ট্রাইবেরা স্বভাবতই পুরুষ-প্রধান। আজো পৃথিবীতে যে-সব শিকারজীবী ট্রাইব টিকে আছে তাদের বেলায় দেখা যায় শিকারের দায়িত্বটা পুরুষদের উপর ; মেয়েরা এ-অবস্থায় আগের মতোই খাত্ত-আহরণের কাজে লিপ্ত। তাই, আদিম মাতৃপ্রাধান্য ভেঙে যাবার কারণ সম্ভাব্য পিতৃ-নিরূপণের তাগিদ নয় ; খাত্ত-সরবরাহর দিক থেকে পুরুষদের প্রাধান্য। এই বিষয়ে তাই রবার্ট ত্রিকল্ট ও জর্জ টমসন মর্গানের মতবাদকে শুধরে নিতে চাইছেন^{৩৩৩}।

পুরুষপ্রাধাত্ত ও নারী-প্রাধাত্ত—এর সঙ্গে খাত্ত-সরবরাহ ব্যবস্থায় পুরুষ ও নারীর আপেক্ষিক গুরুত্বের সম্পর্ক আছে। তাই কৃষি-আবিষ্কারের প্রাথমিক পর্যায়ে মানবসমাজে আবার সাময়িকভাবে মাতৃপ্রাধাত্ত দেখা দিতে বাধ্য। কেননা, আমরা আগেই দেখেছি, কৃষিবিজ্ঞা মেয়েদের আবিষ্কার। অর্থাৎ, এই পর্যায়ে খাত্ত-উৎপাদনের দিক থেকে পুরুষেরা প্রধান নয়, মেয়েরাই প্রধান। কিন্তু এই মাতৃপ্রাধাত্ত স্বভাবতই সাময়িক। যতোদিন পর্যন্ত কৃষিকাজ বলতে প্রধানতই হলো জমি কুপিয়ে ছোটো ছোটো ক্ষেত ধরনের তৈরি করা শুধু ততোদিনই কৃষিকাজের প্রধান দায়িত্ব মেয়েদের উপর। বড়ো ক্ষেতে এবং হাল-লাঙলে জানানোয়ার জুতে চাষবাস শুরু করবার উন্নততর পর্যায়ে পৌঁছানোর পর কৃষিকাজ আর মেয়েদের এক্টিয়ারে থাকেনি। পুরুষদের হাতে এলো। ফলে, এই পর্যায়ে আবার পিতৃপ্রাধাত্তের প্রত্যাবর্তন হতে দেখা যায়।

কিন্তু তার মানে নিশ্চয়ই এই নয় যে, সামাজিক ব্যবস্থাদিতে, এবং বিশেষ করে ধ্যানধারণার ক্ষেত্র থেকে মাতৃপ্রাধাত্তের সমস্ত স্মারক সঙ্গে সঙ্গে মুছে যেতে বাধ্য হলো। বস্তুত, প্রাচীন মিশর, মহেনজোদারো প্রভৃতি দৃষ্টান্তে স্পষ্টই চোখে পড়ে যে, কৃষির উন্নতির ফলে সুবিশাল রাষ্ট্রশক্তি ও এমন কি নির্মম জৈগীশোষণের পর্যায়ে পৌঁছবার পরও মানবসমাজে এবং মানবচেতনায় মাতৃ-প্রাধাত্তের খুবই স্পষ্ট ও প্রকট স্মারক টিকে থেকেছে। কিন্তু আমরা বিশেষ করে বলতে চাই, এগুলি নিয়ে আলোচনা করবার সময় স্পষ্টভাবে মনে রাখা দরকার যে, এগুলি স্মারকমাত্র। অর্থাৎ, মহেনজোদারোর নগর পত্তন, ব্যবসা, বাণিজ্য, রাষ্ট্রশক্তি প্রভৃতির পিছনে কৃষিকাজের উন্নতির যে-পর্যায়টির পরিচয় পাওয়া যাচ্ছে, ওই মাতৃপ্রাধাত্তের চিহ্নগুলি সে-পর্যায়েরই অবদান নয়, তার চেয়ে অনেক প্রাকৃত এক পর্যায়ের অবদান,—যখন কৃষিকাজ সবে আবিষ্কৃত হয়েছে এবং মেয়েরাই সে-আবিষ্কার করেছে। আমরা একটু পরেই মহেনজোদারোর শক্তিপ্রধান চিন্তাচেতনার আলোচনা তুলবো। সে-আলোচনা প্রসঙ্গে একথা স্পষ্টভাবে মনে রাখতে হবে যে, প্রত্নতত্ত্বের প্রমাণে মহেনজোদারো মানব উন্নতির যে-পর্যায়ের পরিচায়ক এই শক্তিপ্রধান চিন্তাচেতনা তার অবদান নয়—তার চেয়ে অনেক পুরোনো পর্যায়ের স্মারক। অর্থাৎ, এগুলির আদি ও অকৃত্রিম তাৎপর্য খুঁজে পাওয়া বাবে উন্নততর কৃষি-কর্মের পর্যায়ে নয়; তার বদলে কৃষিকর্মের প্রাকৃত পর্যায়টিতেই,—যে-পর্যায়ে মেয়েরাই মানবইতিহাসের এই চরম বিস্ময়কর আবিষ্কারটি সন্ধান করেছে।

মহেনজোদারোর কথায় পরে ফেরা যাবে। আপাতত, মাতৃপ্রাধাত্তমূলক সাধারণ যুক্তিটির প্রতি দৃষ্টি আবদ্ধ রাখা যাক।

মর্গানের বিরুদ্ধে আপত্তি তুলে বলা হয়, আজকের পৃথিবীতে যে-

ট্রাইবগুলি সবচেয়ে পিছিয়ে-পড়া অবস্থায় আটকে রয়েছে সেগুলির মধ্যে মাতৃপ্রাধাত্মের পরিবর্তে পিতৃপ্রাধাত্মই চোখে পড়ে; আর যদি তাই হয় তাহলে কী করে স্বীকার করা যাবে যে, মানবসমাজের আদিমতম পর্যায়ে মাতৃপ্রাধাত্মই বর্তমান ছিলো? অধ্যাপক জর্জ টমসন^{১১} দেখাচ্ছেন, এ-প্রশ্নের জবাব পাওয়া যাবে বর্তমান পৃথিবীর ওই প্রাচীনতর পর্যায়ের ট্রাইবগুলির অর্থনৈতিক পরিস্থিতিটা বিশ্লেষণ করলে। আসলে এগুলি খাণ্ড-আহরণ বা food-gathering পর্যায়ের ট্রাইব নয়; শিকারজীবী পর্যায়েরই ট্রাইব। এদের মধ্যে যে পিতৃপ্রাধাত্ম চোখে পড়ে তার কারণ হলো এই ট্রাইবগুলির অর্থনৈতিক জীবন শিকারজীবী পর্যায়েই আটকে থেকেছে।

অপরপক্ষে মর্গানের বিরুদ্ধে আপত্তি তুলে সত্যিই বলা যায়, শিকারজীবী পর্যায়ের তুলনায় অনেক উন্নততর পর্যায়ের ট্রাইব মাতৃপ্রধান হয়ে থেকেছে। দৃষ্টান্ত-স্বরূপ ভারতবর্ষের গারো ও খাসিদের কথা আপাতত না তুলেও আমেরিকার ইরোকোয়া ও পিউব্লো ইণ্ডিয়ানদের উল্লেখ করা যায়। মর্গানের নিজের বর্ণনা^{১২} অনুসারে ইরোকোয়াদের পরিবার মাতৃপ্রধান: প্রধানত মেয়েরাই মোড়ল নির্বাচন করে এবং ট্রাইব্যাল-পঞ্চায়েৎ-এর মধ্যে মেয়েরাই সংখ্যাগরিষ্ঠ। পিউব্লো ইণ্ডিয়ানদের মধ্যে মাতৃপ্রাধাত্মের বর্ণনা অশ্রদ্ধা লেখকরা^{১৩} দিয়েছেন। তুলনায়, অস্ট্রেলিয়ার নানা ট্রাইবের মধ্যে পিতৃপ্রাধাত্ম চোখে পড়ে। অথচ, মর্গানের স্তর-নির্ণয় অনুসারেই অস্ট্রেলিয়ার ওই ট্রাইবগুলি ইরোকোয়া ও পিউব্লো ইণ্ডিয়ানদের চেয়ে অনেক প্রাকৃত স্তরের^{১৪}। তাই, অস্ট্রেলিয়ার ট্রাইবগুলির এই পিতৃপ্রাধাত্মের পাশাপাশি ইরোকোয়া ও পিউব্লো ইণ্ডিয়ানদের মাতৃপ্রাধাত্মের ব্যাখ্যা অল্প দিক থেকে খোঁজ করা দরকার; মর্গানের নিজের সিদ্ধান্ত থেকে সে-ব্যাখ্যা পাওয়া যায় না। এই ব্যাখ্যা পাওয়া সম্ভব রবার্ট ব্রিফ্ট ও জর্জ টমসন মর্গানের সিদ্ধান্তকে যে-ভাবে শুধরে নিতে চান সেদিক থেকে: পিতৃপ্রধান অস্ট্রেলিয়ার আদিবাসীরা শিকারজীবী, ইরোকোয়া আর পিউব্লো ইণ্ডিয়ানরা কৃষিজীবী।

আমরা ইতিপূর্বেই দেখেছি, মানবজাতির সব শাখা যে একইভাবে শিকারজীবী পর্যায়ে থেকে কৃষিজীবী পর্যায়ের দিকে অগ্রসর হয়েছে তা মনে করবার কারণ নেই। কোনো কোনো জাতির বেলায় দেখা যায় শিকারজীবী পর্যায়ের পর পশুপালনজীবী পর্যায়ে এবং পশুপালন থেকে একেবারে হাল-লাঙলে বসে চাষাবাস করবার আয়োজন—অর্থাৎ, উন্নততর পর্যায়ের কৃষিকাজই। স্বভাবতই, মানবজাতির এই শাখাগুলির বেলায় কৃষিবিচার প্রাথমিক স্তরের দরুন যে অন্তর্বর্তী মাতৃপ্রাধাত্ম, তা চোখে পড়বার কথা নয়।

এখানে, রবার্ট ব্রিফট-এর^{১১} রচনা থেকে সুদীর্ঘ উদ্ধৃতির প্রয়োজন
আছে :

Definite economic power was first placed in the hands of men by the domestication of animals, which are always regarded as appertaining to the province of the hunter, and by the development of pastoral societies. That power has commonly been used to buy off the claims of women and of their families to the allegiance and services of husbands; women are purchased for cattle, and patriarchal society with patrilocal marriage becomes inevitably established among pastoral peoples. Where, on the other hand, agriculture, which from the first has been the province of women, has developed on an important scale without any intervening pastoral stage, the matriarchal order has often persisted and has even become accentuated in relatively advanced phases of culture. This has been the case in North America, where no domestication of animals has taken place, and most conspicuously among those tribes, such as the Iroquois and the Pueblos, in which agriculture attained in the hands of women an important development. Similarly, the matriarchal order is found persisting among the peoples of Indonesia, and of Micronesia, where the culture of rice and of paddy supply the staple means of subsistence and pastoral conditions have not existed. The matriarchal character of society has been preserved among many African peoples who have remained chiefly agricultural. This happened notably in Egypt which owed its wealth and culture to the Nile and to the fields which it fertilised, and where pastoral property never attained to any degree of importance. Elsewhere the stage of highly developed agriculture has been reached only after passing through a purely pastoral phase of long duration, as with the 'Aryans' of India and the Semites of Western Asia, who were driven by the desiccation of their pastoral lands towards the great alluvial plains, the granaries of the world. Among the Semitic nations of Western Asia women retained many relics of their primitive influence; their position, specially in earlier times, was very far from one of

degradation and oppression. The code of Hammurabi shows countless provisions protecting the status of women, more particularly of priestesses; women could own property, homes, slaves; they conducted business and commerce, and could plead in court. Yet the contrast of Babylonian society with Egypt is sharp and conspicuous in this respect; "the man is more important than the woman, the father than the mother, the husband than the wife." Assyrian pictorial art, in glaring contrast with that of Egypt, scarcely even represents a woman; only once the queen of Ashurbanipal appears in a court picture at Kuyunjik by the side of her lord. That subordinate position of women becomes in time more pronounced. The development of agriculture in its most productive form in those societies which were originally pastoral, instead of raising the economic power and importance of the earth-cultivating women, has accentuated beyond measure the already established supremacy of the owners of flocks and herds, and given rise to the most pronounced type of patriarchal society.

অর্থাৎ (সারমর্ম), শিকাররুত্তি থেকেই পশুপালনের উৎপত্তি এবং পশুপালনের ফলে পুরুষের হাতে প্রথম স্থানিষ্ঠিত অর্থনৈতিক ক্ষমতা এলো। এই ক্ষমতার সাহায্যে প্রায়ই মেয়েদের কিনে নেওয়া শুরু হলো। গৃহপালিত পশুর বিনিময়ে মেয়েদের কেনা হতো। পশুপালনমূলক সমস্ত সমাজই অনিবার্যভাবে পিতৃপ্রধান, বিয়ের পর মেয়েরা পশুরযত্ন করতে যায়। অপরপক্ষে, কৃষিকাজ শুরু থেকেই মেয়েদের এক্তিয়ারে; তাই যাদের বেলায় পশুপালনমূলক কোনো মধ্যবর্তী পর্যায় বাদ দিয়ে ভালো রকমের কৃষিকাজ দেখা দিয়েছে তাদের মধ্যে প্রায়ই মাতৃপ্রাধান্য বর্তমান থেকেছে ও এমন কি আপেক্ষিকভাবে সংস্কৃতির উন্নতির পর্যায়ে এই মাতৃপ্রাধান্য কোথাও কোথাও দৃঢ়তর হয়েছে। এই ঘটনাই ঘটেছে উত্তর আমেরিকায়। সেখানে পশুপালন দেখা দেয়নি। এ-ব্যাপার বিশেষ করে ইরোকোয়া এবং পিউব্লোদের মধ্যে চোখে পড়ে—তাদের বেলায় মেয়েদের চেষ্টায় কৃষিকাজের বিশেষ উন্নতি হয়েছে। তেমনি, ইন্দোনেশিয়া এবং মাইক্রোনেশিয়ায় মাতৃপ্রাধান্য টিকে থাকতে দেখা যায়; এ-সব জায়গায় প্রধানতম খাত হলো চাল এবং এখানে পশুপালনের অবস্থা কখনোই ছিলো না। আফ্রিকার জায়গায় জায়গায়, যেখানে মানুষেরা কৃষিপ্রধান হয়ে রয়েছে সেখানে, দেখা যায় মাতৃপ্রাধান্য টিকে থেকেছে। বিশেষ করে ইজিপ্ট-এ এই ঘটনা ঘটতে দেখা যায়—সেখানে পশুপালনমূলক সম্পত্তি কখনোই খুব গুরুত্বপূর্ণ রূপ নেয়নি এবং সেখানে ঐশ্বর্যের মূলে ছিলো নীল-নদের প্রাবনে উর্বর জমি। অপরপর ক্ষেত্রে, সুদীর্ঘ পশুপালনজীবী পর্যায়ের পরই বিশেষ উন্নত

কৃষিজীবী পর্যায়ে উপনীত হওয়া সম্ভব হয়েছে। যেমন, ভারতবর্ষে ‘আর্য’দের বেলায় এবং পশ্চিম এশিয়ায় সেমাইটদের বেলায়। পশুপালনের জমি নিঃশেষ হবার ফলেই তারা শেষ পর্যন্ত পলিপড়া উপত্যকায় এসে পৌঁছেছিলো—সে উপত্যকা পৃথিবীর শতভাগারের মতো। পশ্চিম এশিয়ার সেমিটিক জাতিগুলির মধ্যে মেয়েদের আদিম যুগের প্রভাব-প্রতিপত্তির কিছুকিছু স্মারক থেকে গিয়েছিলো। বিশেষ করে শুকুর দিকে তাদের অবস্থা মোটেই নির্ধারিত এবং অবদলিতের মতো নয়। হামুরাবির আইনে দেখা যায় মেয়েদের, বিশেষত পৌরোহিত্য-কর্মে লিপ্ত মেয়েদের, সম্মান রক্ষার জন্য অনেক বিধি ব্যবস্থা রয়েছে। মেয়েরা সম্পত্তির, বাড়ির এবং কৃতদাসের মালিক হতে পারতো। তবুও, এদিক থেকে মিশরের সমাজের সঙ্গে ব্যাবিলোনিয়ার সমাজের তফাতটা অত্যন্ত প্রকট। ব্যাবিলোনিয়ায়, “নারীর তুলনায় পুরুষের, মাতার তুলনায় পিতার, স্বামীর তুলনায় স্বামীর স্থান অনেক গুরুত্বপূর্ণ।” মিশরের চিত্রকলার সঙ্গে বিরাট তফাত হিসেবে দেখা যায়, অসিরিয় চিত্রকলায় মেয়েদের যেন কোনো স্থানই নেই; কেবলমাত্র একটি ছবিতে চোখে পড়ে রাজদরবারের দৃশ্যে রাজা অম্মরবানিপালের রানী, তাও তিনি স্বামীর পাশে রয়েছেন। মেয়েদের এই গৌণ অবস্থা ক্রমশই আরো প্রকট হয়ে পড়তে থাকে। যে-সব সমাজে পশুপালনের পর উন্নত কৃষিকর্মের উদ্ভব হয়েছে সেগুলির ক্ষেত্রে দেখা যায় মাটি কোপানোয় নিযুক্ত মেয়েদের অর্থনৈতিক শক্তি ও প্রতিপত্তি প্রতিষ্ঠিত হবার পরিবর্তে গৃহপালিত পশুর মালিক পুরুষদের ইতিপূর্বেই যে-প্রাধান্য প্রতিষ্ঠিত হয়েছিলো সেই প্রাধান্য ঢের বেড়ে গিয়েছে। এবং এই সব ক্ষেত্রে তাই বিকশিত হয়েছে চূড়ান্ত পিতৃপ্রধান সমাজের রূপ।

অবশ্যই, ব্রিফল্ট-এর পক্ষে সিদ্ধসভ্যতার আলোচনা তোলা সম্ভবপর হয়নি; স্তর জন মার্শাল-এর “মোহেনজোদারো এবং সিদ্ধসভ্যতা” পরে প্রকাশিত হয়েছিলো। অথচ, সিদ্ধসভ্যতার চিহ্নগুলি থেকে ব্রিফল্ট-এর সিদ্ধান্তের অত্যন্ত স্পষ্ট সমর্থন পাওয়া যায় : এগুলির মধ্যে কৃষিপ্রাধান্য ও মাতৃপ্রাধান্য দু’-এরই পরিচয় রয়েছে। বৈদিক “আর্য”দের বেলায় ঠিক এর বিপরীত। তাঁরা ছিলেন প্রধানতই পশুপালনজীবী যোদ্ধার দল। তাঁরা কৃষিকাজকে যুগার চোখেই দেখতে চেয়েছিলেন। ফলে তাঁদের সাহিত্যে মাতৃপ্রাধান্য বা দেবীপ্রাধান্যের পরিচয় পাওয়া যায় না। রবার্ট ব্রিফল্ট^{১১} লিখছেন :

Mother Earth has scarcely any place in the cosmological or religious conceptions and rites of peoples in pre-agricultural stages. Even far above the level of primitive culture, where advanced material and intellectual civilization has been attained by peoples who have never truly become cultivators

of the soil, Mother Earth plays no part. The Hindu Aryans, for example, developed the highest type of Oriental civilization and culture without ever becoming agriculturists. It was as a society of pastoral warriors that they established themselves in the fertile plains of Northern India ; they never took up the cultivation of the soil, leaving it to the native inhabitants ; and, indeed, they, like all pastoral warriors, profoundly despised agriculture as the occupation of the conquered races. The Laws of Manu forbid agricultural work to members of Brahminical and warrior castes. "Some declare that agriculture is something excellent", states the official codes of Brahminical Laws, "but that means of subsistence is blamed by the virtuous". A Brahmin at the present day will not so much touch a plough. In Vedic literature, accordingly, and in Hindu religion we find no great Earth Mother...Goddesses occupy a subordinate position in Vedic religion.

অর্থাৎ, প্রাক-কৃষিপর্ষায়ের মানুষদের বিশ্বরহস্য করনায়, ধর্মমূলক ধ্যানধারণায় ও আচার-অনুষ্ঠানে বহুমাতার বিশেষ কোনো স্থান নেই। যারা কৃষিকাজে প্রবৃত্ত না হয়েই আদিম সংস্কৃতির চেয়ে অনেক উচ্চতর পার্থিব ও পারমার্থিক সভ্যতার স্তরে পৌঁছেছিলো, তাদের মধ্যে বহুমাতার প্রচলন নেই। যেমন, হিন্দু আর্যরা কৃষিকাজে কখনোই আত্মনিয়োগ না করেও প্রাচ্য সভ্যতার চূড়ান্ত নিদর্শন গড়ে তুলেছিলো। উত্তর ভারতের উর্বর উপত্যকায় পশুপালক যোদ্ধা হিসেবেই তারা নিজেদের প্রতিষ্ঠিত করলো ; তারা নিজেরা কখনোই কৃষিকাজের দায়িত্ব নেয়নি, সে-দায়িত্ব স্থানীয় আদিবাসীদের উপরই ছেড়ে দেওয়া হয়েছিলো। এবং, সমস্ত পশুপালক যোদ্ধাদের মতোই তারাও এই কৃষিকাজকে বিজিত জাতিদের বৃত্তি হিসেবে ভয়ানক ঘৃণা করতো। মনুর আইন অনুসারে, ব্রাহ্মণ ও ক্ষত্রিয়দের পক্ষে কৃষিকাজ নিষিদ্ধ। ব্রাহ্মণদের আইনের বইতে বলা হয়েছে, “কোনো কোনো পণ্ডিত কৃষিকে ভালো বলেন। কিন্তু তাহা ঠিক নহে। উহা সাধুজন কর্তৃক নিন্দিত”। (কৃষি: সাধিবিত্তি মন্তস্তে সা বৃত্তি: সন্নিগর্হিতা: মনু, ১০, ৮৪)। আজকের দিনে কোনো ব্রাহ্মণ লাঙল স্পর্শ করতে পর্বস্ত রাজি নয়। ফলে বৈদিক সাহিত্য এবং হিন্দু ধর্মে বহুমাতার স্থান নেই।...বৈদিক ধর্মে দেবীরা গৌণ।

বলাই বাহুল্য, মনুস্মৃতির উদ্ধৃতি থেকেই বোঝা যায় এখানে প্রাচ্য-সভ্যতার ও সংস্কৃতির উন্নততম পর্যায় বলতে বৈদিক মানুষদের প্রাকৃততর পর্যায়ের উল্লেখ করা হচ্ছে না,—যে-পর্যায়ে, আমরা আগে দেখাবার চেষ্টা করেছি, তাদের মধ্যেও গণ-সমাজ বর্তমান ছিলো। তেমনি, হিন্দু ধর্ম বলতে এই

প্রসঙ্গে বৈদিক ধর্মই বুঝতে হবে। আমাদের মূল যুক্তির পক্ষে যে-দুটি বিষয় এখানে বিশেষভাবে দ্রষ্টব্য তা হলো :

১) পশুপালন-প্রাধাত্যের দরুনই বৈদিক ধ্যানধারণায় মাতৃপ্রাধাত্যের বা শক্তিপ্রাধাত্যের বিকাশ হয়নি।

২) যাদের সাধারণত স্থানীয় অনার্য বলা হয় তারা প্রধানতই কৃষিজীবী ছিলো এবং কৃষিজীবীই থেকে গিয়েছিলো। (অর্থাৎ, তাদের অর্থনীতিটা পশুপালন-প্রধান নয়। (এখানে, এই অনার্যদের মধ্যে আয়ুধজীবী পর্যায়কে অস্বীকার করা হচ্ছে না; বার্তাশস্ত্রোপজীবীগণের পাশেই আয়ুধজীবীগণের দৃষ্টান্ত ছিলো নিশ্চয়ই—কিন্তু এগুলি হলো এগিয়ে-যাওয়া দলের পাশে পিছিয়ে-পড়ে-থাকা দল।) ফলে, আমরা দেখাবো, এদেরই মধ্যে মাতৃপ্রাধাত্যের বিকাশ ঘটেছিলো।

ভারতবর্ষীয় সংস্কৃতির বৈশিষ্ট্য বোঝবার জন্তে এই দুটি বিষয়েরই সুস্পষ্ট আলোচনা হওয়া দরকার।

১ : বৈদিক ঋষিরা যখন স্বর্গ ও মর্তের দূরত্ব বর্ণনা করবার জন্তে সহস্র গাভীকে উপর উপর দাঁড় করাবার হিসেব দেন,*** বা, একই শব্দ ব্যবহার করে ‘গোরু পাবার বাসনা’ ও ‘যুদ্ধ’ দুই-ই বোঝাতে চান***—তখন নিশ্চয়ই সন্দেহ থাকে না যে, তাঁরা প্রধানতই পশুপালক ছিলেন। বস্তুত, রাজা রাজেন্দ্রলাল মিত্র***, উইন্টারনিংস***, গার্ডন চাইল্ড*** প্রমুখ আধুনিক পণ্ডিতেরা প্রায় একবাক্যেই স্বীকার করছেন যে, বৈদিক মানুষেরা প্রধানতই পশুপালনজীবী ছিলেন। উইন্টারনিংস*** বলছেন, যদিও পরের যুগে ভারতবর্ষীয়দের প্রধান খাদ্য বলতে চাল-ই, তবুও ঋগ্বেদে তার উল্লেখ নেই। *The chief source of income was cattle-raising****—ধনলাভের প্রধানতম উপায় বলতে ছিলো পশুপালন। পূর্ববর্তী গবেষকেরা এই কথাটি প্রমাণ করবার জন্তে এতো তথ্য সংগ্রহ করেছেন যে, আমাদের পক্ষে এ-বিষয়ে আজ আর কোনোরকম সন্দেহ পোষণ করবার সুযোগ নেই। প্রশ্ন ওঠে, এই পশুপালনজীবী সমাজে নারীর স্থান কী রকম ছিলো? কার্ল মার্ক্স বলেছিলেন, পৌরাণিক কাহিনীতে (দেবতাদের তুলনায়) দেবীদের স্থান থেকেই প্রাচীন সমাজে নারীদের স্বাধীন ও গৌরবময় সত্তা অনুমান করা যায়।

as Marx observes, the position of goddesses in mythology represents an earlier period when women still occupied a freer and more respected place***.

বৈদিক সাহিত্যে কী রকম? ম্যাকডোন্ডাল্ড-এর ‘বৈদিক মাইথোলজি’*** অনুসরণ করে এখানে সে-বিষয়ে কিছু তথ্য সংগ্রহ করবার চেষ্টা করা যাক।

তিনি বলছেন, বৈদিক বিশ্বাস ও পূজার মধ্যে দেবীদের স্থান অত্যন্ত গৌণ। দেবীরা বৈদিক সাহিত্যের কোথাও-ই পৃথিবীর অধিশ্বরী বলে বর্ণিত হননি। দেবীদের মধ্যে একমাত্র ঈশ্বর কিছুটা বা গৌরব আছে তিনি হলেন উষা। কিন্তু উষার গৌরবও খুব বেশি নয়। সংখ্যায় কতোবার উল্লেখিত হয়েছেন—এই বিচারে উষা বৈদিক দেবলোকের তৃতীয় শ্রেণীতে পড়েন। অন্যান্য সমস্ত দেবতারাই যজ্ঞাহতির অংশ পেয়ে থাকেন; কিন্তু উষা তা পান না। দেবীদের মধ্যে উষার পর স্থান হলো সরস্বতীর; কিন্তু তিনি নিম্নতম শ্রেণীতেই পড়েন। আর কয়েকটি দেবী আছেন যাদের কথা মাত্র একটি করে সূক্তে উল্লেখিত হয়েছে। যেমন, পৃথিবী (তাণ্ড, পৃথিবী একা নন, ভাবাপৃথিব্যো হিসেবে), রাত্রি। এইভাবে ম্যাকডোন্টাল্ড দেখাচ্ছেন, বৈদিক সাহিত্যে আর যে-কয়েকটি দেবীর উল্লেখ পাওয়া যাচ্ছে তাঁদের স্থান নিতান্ত গৌণ। এবং ইন্দ্রাণী প্রভৃতি দেবপত্নী হিসেবে যাদের পরিচয় পাওয়া যায়, তাঁদের না আছে স্বাতন্ত্র্য, না, বিশেষ কোনো গৌরব।

অতএব, দেবীমাহাত্ম্যে দেবীকে যেভাবে বেদবন্দিতা^{৩৩৩} বলতে শোনা যায় তা আর যাই হোক বৈদিক ঐতিহ্যের পরিচায়ক নয়। কেননা ঋগ্বেদের দশম মণ্ডলের দেবীসূক্ত যে অনেক অর্বাচীন, এ-কথায় আধুনিক গবেষকেরা একমত^{৩৩৪}। বৈদিক সাহিত্যের এই বৈশিষ্ট্যটির কথা আধুনিক পণ্ডিতদের মধ্যে অনেকেই^{৩৩৫} উল্লেখ করছেন। কিন্তু এর ব্যাখ্যা দেবার চেষ্টা সকলে করেন না। আমাদের যুক্তি হলো, বৈদিক মানুষদের জীবনে পশুপালন-প্রাধাত্য থেকেই ওই পুরুষপ্রধান বৈদিক দেবলোকের ব্যাখ্যা পাওয়া যায়।

বৈদিক ধ্যানধারণা যে পুরুষপ্রধান তার নজির হিসেবে ম্যাকডোন্টাল্ড প্রমুখ আধুনিক বিদ্বানেরা প্রধানতই বৈদিক দেবলোকটিকে এইভাবে বিশ্লেষণ করতে চেয়েছেন : এ-দেবলোক পুরুষমাহাত্ম্যে পূর্ণ, দেবীদের দৃষ্টান্ত এখানে দুর্লভ। কিন্তু বৈদিক ধ্যানধারণার ওই পুরুষ-প্রাধাত্যের আরো চূড়ান্ত নিদর্শন হলো ঋগ্বেদের দশম মণ্ডলের বিখ্যাত পুরুষসূক্ত^{৩৩৬} :

পুরুষং এবোদং সর্ব যজুতং যজ ভব্যম্
উতায়তঋতশোনো যদন্নোতিরোহতি ॥
ইত্যাদি। ইত্যাদি।

শ্রীযুক্ত রমেশচন্দ্র দত্তর^{৩৩৭} তর্জমা থেকে এখানে পুরুষসূক্তের কিয়দংশ উদ্ধৃত করা যাক :

যাহা হইয়াছে, অথবা যাহা হইবেক, সকলি সেই পুরুষ। তিনি অমরত্বলাভে অধিকারী হইবেন, কেননা তিনি অমরত্বা অতিরোহন করেন ॥

তাঁহার এতাদৃশ মহিমা, তিনি কিন্তু ইহা অপেক্ষাও বৃহত্তর। বিশ্বজীবসমূহ তাঁহার একপাদ মাত্র, আকাশে অমর অংশ তাঁহার তিনপাদ ॥

পুরুষ আপনার তিনপাদ লইয়া উপরে উঠিলেন। তাঁহার চতুর্থ অংশ এই স্থানে রহিল। তিনি তদনন্তর ভোজনকারী ও ভোজনরহিত তাবৎ বস্তুতে ব্যাপ্ত হইলেন ॥ ইত্যাদি। ইত্যাদি।

এই পুরুষসূক্তকে অবলম্বন করে বহু আধ্যাত্মিক আলোচনার^{৩৩৩} অবতারণা করা হয়েছে। কিন্তু বিদ্বানেরা এখনো এই প্রশ্নে সবচেয়ে মৌলিক প্রশ্নটি উত্থাপন করেননি : এখানে নারীর বদলে পুরুষকেই কেন আদি-কারণ বলে বর্ণনা করা হয়েছে ? প্রশ্নটি প্রাসঙ্গিক। কেননা, আদি-কারণ হিসেবে পুরুষের বদলে নারীকেও বর্ণনা করা সম্ভব। বস্তুত, আমাদের দেশেই বৈদিক চিন্তাধারা ছাড়াও আর একটি চিন্তাধারা প্রবাহিত ছিলো। সেই ধারা অনুসারে বিশ্বের আদি-কারণ পুরুষ নয়—নারী। এই অবৈদিক চিন্তাধারাটির নাম তন্ত্র। তন্ত্রমতে নারীই আত্মশক্তি, জগদম্বা।

আমাদের মস্তব্য হলো, মানুষের ধ্যানধারণা স্বয়ংস্ফূর্ত নয়। তার মধ্যে বাস্তব সমাজ-জীবনের প্রতিবিম্ব খুঁজে পাওয়া যায়। ওই পুরুষসূক্তে পুরুষ-প্রধান সমাজেরই প্রতিচ্ছবি। এবং বৈদিক সমাজ যে পুরুষপ্রধান ছিলো তাও অকারণ নয় : বৈদিক মানুষদের প্রধানতম জীবনোপায় বলতে পশুপালনই।

বলাই বাহুল্য, তার মানে এই নয় যে, বৈদিক সাহিত্যে কৃষিকাজের কোনো পরিচয় নেই। কৃষিকাজেরও পরিচয় পাওয়া যায়। এ-বিষয়ে অনেকেই^{৩৩৪} ইতিপূর্বে আমাদের দৃষ্টি আকর্ষণ করেছেন। এমনকি, অশ্বমেধ যজ্ঞাদির আলোচনা প্রসঙ্গে কপ্পারস^{৩৩৫}, এরেনফেল্‌স^{৩৩৬} প্রমুখ কোনো কোনো আধুনিক গবেষক দেখাবার চেষ্টা করেছেন যে, বাজসনেয়ী সংহিতায় নারী-প্রাধাত্মমূলক ধ্যানধারণা ও আচার-অনুষ্ঠানের পরিচয় পাওয়া যাচ্ছে। আমরা ইতিপূর্বে (পৃঃ ১০৪) বাজসনেয়ী সংহিতা থেকে কিছুটা অংশ বিশ্লেষণ করবার চেষ্টা করেছি এবং ওই বামাচারী অনুষ্ঠানটির সঙ্গে কী ভাবে ক্ষেত্রে বীজবপনের প্রসঙ্গ উঠলো সে-দিকে পাঠকদের দৃষ্টি আকর্ষণ করেছি। অতএব, সংহিতা-সাহিত্যের এই অংশে যদি নারীপ্রাধাত্মের পরিচয় সত্যিই পাওয়া যায় তাহলে তার সঙ্গে কৃষিকর্মের যোগাযোগের ইঙ্গিতটুকুও অস্পষ্ট নয়। আলোচনার বর্তমান পর্যায়ে আমাদের যুক্তি হলো, এই জাতীয় নারীপ্রাধাত্ম ও কৃষিকর্মের পরিচয় বৈদিক সাহিত্যের মুখ্য অঙ্গ নয়। অর্থাৎ, বেদে কৃষিকর্মের নিদর্শন আবিষ্কার করা সম্ভব হলেও বৈদিক মানুষদের প্রধানতম জীবনোপায় বলতে পশুপালনই। তেমনি, বৈদিক মানুষদের চেতনায় ও আচার-অনুষ্ঠানে নারীপ্রাধাত্মের চিহ্ন খুঁজে পাওয়া অসম্ভব না হলেও সে-চেতনার প্রধানতম বৈশিষ্ট্য হলো পুরুষপ্রাধাত্ম।

বৈদিক সাহিত্য সম্বন্ধে কোনো সিদ্ধান্তে উপনীত হবার আগে মনে

রাখা দরকার, এ-সাহিত্য সুবিশাল ও জটিল। সেই সঙ্গে একথাও মনে রাখা দরকার যে, আমাদের দেশে বৈদিক ঐতিহ্যই একমাত্র ঐতিহ্য নয়। অ-বৈদিক মানুষদের মধ্যে যারা আয়ুধজীবী পর্যায়কে পিছনে ফেলে এগিয়ে এসেছিলো তারা পশুপালনের দিকে অগ্রসর না হয়ে প্রধানতই বার্তাশাস্ত্রোপজীবী পর্যায়ে উপনীত হয়েছিলো। এই কারণেই, ভারতীয় সংস্কৃতির অ-বৈদিক ধারাটি শক্তি-প্রধান বা মাতৃপ্রধান।

২ : সাধারণত যাদের স্থানীয় অনার্য বলে উল্লেখ করা হয় তারা কৃষিজীবী ছিলো এবং কৃষিজীবী হিসেবেই থেকে গিয়েছিলো। এবং এর ফলে তাদের মধ্যে মাতৃপ্রাধান্যের বিকাশ ঘটাই স্বাভাবিক। শ্রীযুক্ত ক্ষিত্তিমোহন সেন^{৩৩} বলছেন, “অার্যদের মধ্যে প্রধান হলো পুরুষ। তাকে বলে বীজ-প্রাধান্য। পরে দ্রাবিড়াদি জাতির মাতৃতন্ত্র সমাজের প্রভাবে মায়ের জাতই সম্ভানেরা পেতে লাগলেন। তার নাম ক্ষেত্রপ্রাধান্য। তা অনার্য প্রভাবের ফল।” এবং “শ্রাদ্ধের নিমন্ত্রণে গুরু এবং মাতামহ, মামা, ভাগ্নে, দৌহিত্র, জামাতা, মাসতুত-পিসতুত ভাই প্রভৃতি কন্যাগত সম্বন্ধযুক্তদেরই আদর বেশি। কন্যাতন্ত্রতাও আর্যদের নয়। কূর্মপুরাণে বলেন, মাতৃযোগ না করে বুদ্ধিশ্রাদ্ধ করলে মাতৃগণ হিংসা করেন। অকৃষ্ণা মাতৃযোগন্ত যঃ শ্রাদ্ধন্ত নিবেশয়েৎ। তস্য ক্রোধসমাবিষ্টা হিংসামিচ্ছন্তি মাতরঃ।”^{৩৪} শ্রীযুক্ত ক্ষিত্তিমোহন সেন-এর মতে এটা অবশ্যই অনার্য প্রভাবের ফল।

ওই তথাকথিত দ্রাবিড় বা আর্য-বহির্ভূতদের মধ্যে মাতৃপ্রাধান্যের বিকাশ কেন হয়েছিলো? এই সমস্তার সমাধান পাওয়া যাবে তাদের কৃষিপ্রাধান্য থেকেই। এবং আমরা দেখবার চেষ্টা করবো, এই কৃষিবিভার দিক থেকেই লোকায়তিক, তথা তাত্ত্বিক, ধ্যানধারণার উৎস আবিষ্কার করা অসম্ভব নয়। তাই, আর্য-বহির্ভূত ওই কৃষিজীবীদের বিষয় নানা দিক থেকে আলোচনা তোলবার প্রয়োজন হবে। কিন্তু বর্তমানে আশাকরি এটুকু বলা অসম্ভব নয় যে, ব্রত ও বামাচার-প্রসঙ্গে আমরা ইতিপূর্বে একটি সমস্তার অবতারণা করেছিলাম এবং আমাদের আলোচনার বর্তমান পর্যায়ে পৌঁছে সে-সমস্তার সমাধান পাওয়ার সম্ভাবনা হয়েছে।

সমস্তাটা কী? আমরা ইতিপূর্বে (পৃঃ ১৫১) দেখেছি যে, বৈদিক অনুষ্ঠান এবং আদি অকৃত্রিম ব্রতগুলির তুলনা করতে গিয়ে অবনীন্দ্রনাথ ঠাকুর বলছেন, “আর্য এবং আর্যপূর্ব হৃজনেরই সম্পর্ক, যে-পৃথিবীতে তারা জন্মেছে তাকেই নিয়ে,...হৃজনে ব্রত করছে যা কামনা করে, সেটা দেখলে এটা স্পষ্টই বোঝা যাবে; কেবল পুরুষের চাওয়া আর মেয়েদের চাওয়া, বৈদিক অনুষ্ঠান পুরুষদের এবং ব্রত অনুষ্ঠান মেয়েদের, এই যা প্রভেদ।” উপনিষদে বামাচারের স্মারকগুলি নিয়ে আলোচনা করবার সময়েও লোকায়তিক

বামাচারের সঙ্গে আমরা এরই অনুরূপ একটি প্রভেদ দেখেছি (পৃঃ ১১৬) : বৈদিক বামাচার পুরুষপ্রধান, লোকায়তিক বামাচার স্ত্রী-প্রধান। সমস্তা হলো, এই প্রভেদের কারণ কী? আলোচনার বর্তমান পর্যায়ে পৌঁছে আমরা এই প্রভেদের কারণটি অনুমান করবার সুযোগ পাই। ভারতীয় সংস্কৃতির ওই দুটি মূল ধারা, অর্থাৎ বৈদিক ও অ-বৈদিক ধারার মধ্যে মৌলিক তফাত আছে : বৈদিক সংস্কৃতি পুরুষ-প্রধান, অ-বৈদিক সংস্কৃতি নারী-প্রধান। এবং এই প্রভেদের কারণ হলো, বৈদিক মানুষদের জীবিকা-বৃত্তি প্রধানতই পশুপালন-মূলক, তথাকথিত অনার্য বা আর্যপূর্ব মানুষদের জীবিকা-বৃত্তি প্রধানতই কৃষিমূলক।

গণেশচতুর্থী ব্রত : কৃষিআবিষ্কার ও মাতৃপ্রাধাన్য়

আমাদের ওই গণেশ ঠাকুরটি সত্যিই যেন সিদ্ধিদাতা। তাঁকে কেন্দ্র করেই ভারতীয় সংস্কৃতির ক্ষেত্রে আজো এমন অনুষ্ঠান টিকে রয়েছে যা থেকে আমাদের এই বর্তমান যুক্তিটির উপর প্রভূত আলোকপাত হতে পারে। আমাদের যুক্তি হলো, কৃষিআবিষ্কার মেয়েদের কাজ আর তাই কৃষি-আবিষ্কারের প্রাথমিক পর্যায়ে মানব-সমাজে মাতৃপ্রাধাన్য় দেখা দিয়েছিলো। আমাদের দেশে গণেশচতুর্থী নামের একটি ব্রত অনুষ্ঠান প্রচলিত আছে। এ-অনুষ্ঠান স্পষ্টই কৃষি-কেন্দ্রিক। এবং এ-অনুষ্ঠানের মধ্যে স্পষ্টই দেখতে পাওয়া যায় যে, পুরুষ-দেবতা য়ান হয়ে মিলিয়ে যাচ্ছেন, তাঁর জায়গায় দেখা দিচ্ছেন এক নারী—গৌরী। আমাদের আলোচনায় তাই ব্রতটির সাক্ষ্য খুবই চিত্তাকর্ষক হবে।

গণেশচতুর্থী ব্রতের কিছুটা বর্ণনা পাওয়া যাবে নগেন্দ্রনাথ বসু^{৩৩} সংকলিত ‘বিশ্বকোষ’-এ। পূর্ণতার বিবরণের ক্ষেত্রে ১৯০৬ সালের ইণ্ডিয়ান এ্যাস্টিকোয়ারি পত্রিকায় শ্রীযুক্ত বি. এস. গুপ্তের^{৩৪} প্রবন্ধ পড়ে দেখা দরকার। প্রধানত তাঁরই প্রবন্ধের উপর নির্ভর করে আমরা এখানে অগ্রসর হবার চেষ্টা করবো।

ব্রতটি এখন প্রধানতই দক্ষিণাঞ্চলবাসীদের মধ্যে প্রচলিত। বোম্বাই ও পুণা অঞ্চলে এই উপলক্ষ্যে বিশেষ-ধুমধাম হয়। কিন্তু তার মানে এই নয় যে, আমাদের বাংলাদেশের সঙ্গে এই ব্রতের কোনো সম্পর্ক নেই। আসলে কিছুটা নামাস্তরের ও কিছুটা রূপাস্তরের আড়ালে এই ব্রতই আমাদের অঞ্চলেও বর্তমান রয়েছে। সে-কথায় পরে ফেরা যাবে।

ব্রতটি একদিনে উদযাপিত হয় না। সাতদিন ধরে একটানা এর অনুষ্ঠান চলে। কিন্তু মজা হলো, যদিও গণেশের নাম থেকেই ব্রতটির নামকরণ হয়েছে এবং যদিও ব্রত অনুষ্ঠান শুরু হবার আগে থাকতেই গণেশকে নিয়ে বেশ কয়েকদিন অনেক রকম সমারোহ করা হয়, তবুও আসল অনুষ্ঠানের মধ্যে খোদ গণেশকে দেখতে পাওয়া যায় মাত্র প্রথম দু'-একদিন। বাকি ক'দিনের অনুষ্ঠানটির মধ্যে গণেশের কোনো স্থান নেই। হালকা ভাষায় বললে বলা যায়, প্রথম দু'-একদিনের মধ্যেই সিদ্ধিদাতার যেন সুবুদ্ধি দেখা দেয়; কৃষিকেন্দ্রিক এই অনুষ্ঠানটিকে নেহাতই মেয়েলি ব্যাপার বলে চিনতে পেরে তিনি বিদায় নেন দৃশ্যপট থেকে। তাঁর জায়গায়, ব্রতের কেন্দ্রে, এসে দাঁড়ান গৌরী। ফলে গণেশচতুর্থী-ব্রতের বেশির ভাগটাই হয়ে দাঁড়ায় গৌরী-ব্রত।

ভাদ্র মাসের চতুর্থী তিথিতে গণেশ-চতুর্থী ব্রতের শুরু। ওই দিনটিই ব্রি গণেশের জন্মদিন। পুণা ও বোম্বাই অঞ্চলে আজকাল অবস্থাপন্ন বাড়িতে গণেশমূর্তি কিনে এনে এই দিনটিতে মহা সমারোহে গণেশ-পূজা হয়। বলাই বাহুল্য, অবস্থাপন্ন পরিবারের সমারোহের মতোই এই পুজোপাঠের ব্যাপারটাও অবশ্যই অর্বাচীন। হয়তো তার আড়াল থেকে গণেশচতুর্থী ব্রতের প্রথম দিনকার অনুষ্ঠানের আদি ও অকৃত্রিম রূপটি খুঁজে পাওয়া কঠিন। দুঃখের বিষয়, ইণ্ডিয়ান-এ্যাক্টিকোয়ারির প্রবন্ধ-লেখকও গণেশকে কৃষি-উৎসবের প্রতীক বলে প্রমাণ করবার ভ্রান্ত আগ্রহে (ভ্রান্ত কেন, সে-কথা একটু পরেই তোলা যাবে) গণেশচতুর্থী ব্রতের প্রথম দিনকার বর্ণনাটি দিতে ভুলে গিয়েছেন।

দ্বিতীয় দিন, অর্থাৎ ভাদ্র পঞ্চমীর দিনই, গণেশের বিসর্জন।

এইভাবে, ব্রত অনুষ্ঠানের কেন্দ্রে থেকে গণেশ বিদায় গ্রহণ করবার পর ব্রতটির তাৎপর্য স্পষ্টতর হয়ে উঠতে থাকে।

ভাদ্র ষষ্ঠীর দিন ভোর বেলাতেই মেয়েরা বেরিয়ে পড়ে একরকম শাকের গুচ্ছ সংগ্রহ করে আনতে। শাকগুলি উপড়ে কাপড়ে জড়িয়ে কুলোয় করে বাড়ি আনা হয়। তারপর, বাড়ি এনে সেগুলিকে ওই অবস্থায় চৌকির উপর স্থাপন করে চৌকির নিচে সিঁচুর দিয়ে আলপনা আঁকা হয়। সন্ধ্যার দিকে এই কলা-বোঁ মূর্তিটির পাশে এসে বসে একটি কুমারী মেয়ে। সধবারা পরম্পরকে সিঁচুর পরিয়ে দেয়। তারপর, কলা-বোঁকে নিয়ে বাড়ির ঘরে ঘরে ঘোরা হয়। সঙ্গে চলে কুমারী মেয়েটি। প্রত্যেকটি ঘরেই প্রশ্ন করা হয়, “গৌরী, গৌরী, কী এনেছো তুমি? কী দেখছো তুমি?” উত্তরে কুমারী মেয়েটি গৌরীর হয়ে জবাব দেয়, সে এনেছে প্রচুর ঐশ্বর্য, সে-দেখছে প্রচুর ঐশ্বর্য। কিন্তু শুধু ওই মুখের কথাটুকুই যথেষ্ট নয়। গৌরী যে এসেছিলেন, সত্যিই ঘরে ঘরে ঐশ্বর্য দিয়ে গিয়েছেন—

এ-বিষয়ে একটা চাক্ষুষ প্রমাণও এঁকে দেওয়া হয়। দোরগোড়ায় আঁকা হয় গৌরীর পায়ের আলপনা। ঠিক আমাদের বাংলা দেশের লক্ষ্মীপূজার মতোই। এবং এই পায়ের আলপনার দিকে নজর করলে বোঝা যায় আমাদের লক্ষ্মীব্রতের মতোই এই গণেশচতুর্থী ব্রতের মূলেও রয়েছে প্রভূত শস্ত্রের কামনা।

ভাদ্র সপ্তমীর দিন মেয়েরা চরকায় কাটা সূতো থেকে নিজের নিজের দৈর্ঘ্যের বোলোগুণ করে লম্বা মাপের সূতো নেয় এবং কলা-বৌ-এর পাশে সূতোগুলি রেখে দেয়। পরের দিন ওই সূতো তুলে তাতে বোলোটি করে গিঁট দিয়ে, হলুদ রং-এ ছুপিয়ে, ভাঁজ করে মেয়েরা গলায় পরে। তাছাড়া, বোলোটি ঘিয়ের প্রদীপ জ্বালে, বোলোটি ভিল এবং বোলোটি ধান রাখে কলা-বৌ-এর সামনে। এই “বোলো” সংখ্যাটির দিকে দৃষ্টি রাখা দরকার। কেননা, এই সংখ্যাটিকেই দেখতে পাওয়া যায় বাংলা দেশের আর একটি কৃষি-কামনামূলক ব্রততেও। অবনীন্দ্রনাথ ঠাকুর^{৩৩} লিখছেন,

পূর্ববঙ্গের তারাব্রতে একটি ছড়ায় আমরা পাই :

বোল বোল বর্তির হাতে বোল সরা দিয়া,
মোরা যাই ইন্ডপুরীর নাটুয়া হইয়া।

বোলো কেন ? ইণ্ডিয়ান এ্যাণ্টিকোয়ারির বর্ণনাদাতা^{৩৪} বলছেন,

The sixteen knots and the sixteen folds of the skein turned into a necklace suggests the number of weeks a rice-crop takes to grow.

অর্থাৎ কিনা, মানব-অগ্রগতির কোনো এক পিছনে-ফেলে-আসা-পর্যায়ে এই হলো মেয়েদের কাছে দিন গোনবার কৌশল। স্বভাবতই, গণেশচতুর্থী ব্রতের পঞ্চম দিনটিতে মেয়েরা ওই যে হলুদ-ছোপানো সূতোর হার গলায় পরলো সে-হার তারা খুলবে ফসলের সময় এলে—বোলো সপ্তাহ পরে। আর তারা এই হারটির নাম দেয় মহালক্ষ্মী—গণেশচতুর্থী ব্রতের সঙ্গে বাংলা দেশের লক্ষ্মী ব্রতের মিল নানান দিক থেকে। শস্ত্রের কামনায় অনুষ্ঠিত বাংলা দেশের আর একটি ব্রতের উল্লেখ আমরা করেছি—তার নাম শস্পাতার ব্রত (পৃঃ ১৫০)। এবং সেই প্রসঙ্গে আমরা দেখেছি, অনুষ্ঠানের একটি অঙ্গ হলো নাচ—মেয়েদের নাচ। অবনীন্দ্রনাথের বর্ণনায়, “সমস্ত রাত দুই দলের নাচগান ছড়াকাটাটির উপরে চাঁদের আলো, তারার ঝিকিমিকি।” গণেশচতুর্থী ব্রতের বেলাতেও এই নাচ,—মেয়েদের নাচ,—বাদ যায় না। ইণ্ডিয়ান এ্যাণ্টিকোয়ারির বর্ণনাদাতা বলছেন, ভাদ্র সপ্তমীর দিনটিতে মেয়েরা

দল বেঁধে বাড়ি বাড়ি ঘোরে, তারপর পাড়ার মেয়েরা সকলে মিলে রাতভোর নাচ আর গান করে।

এই নাচগানকে আধুনিক অর্থে অবসর-বিনোদন মনে করলে একেবারেই ভুল করা হবে। সমাজ-বিকাশের পুরোনো পর্যায়ে নাচ-গান খাতি-আহরণ বা খাতি-উৎপাদন-মূলক কৌশলেরই অঙ্গ। দক্ষিণ আফ্রিকায় দেখা যায় গুন্ডা মেয়েরা^{১১} তাদের নাচ শেষ হবার আগে এমন কি কোদাল-গুন্ডা স্পর্শ পর্যন্ত করবে না। মিসেস ব্রায়ন্স স্ট্রট^{১২} বলছেন, উত্তর বোনিওতে ডাইকদের মধ্যে কৃষিকাজকে একত্রে একটানা ঞামের ব্যাপার বলে মনে করলে ভুল করা হবে, কেননা তার ফাঁকে ফাঁকে নানান উৎসবের অবকাশ থাকে। আমেরিকার চেইল্লে-ইণ্ডিয়ানদের^{১৩} বেলাতেও দেখা যায় কৃষিকাজের একটি অনিবার্য অঙ্গ হলো মেয়েদের ফসল-নাচ : তরুণী ও যুবতীর দল গোল হয়ে নাচ শুরু করে, পুরুষেরা ধরে গান—যে-মেয়েটি নাচের প্রধান অংশ গ্রহণ করে তার হাতের লাঠির ডগায় শস্তের গুচ্ছ বা বাঙ্কিত ফসল বাঁধা থাকে। ইতিপূর্বে আমরা আলোচনা করেছি, অন্ন-আহরণের প্রসঙ্গে এই নাচের তাৎপর্যটা কী (পৃ: ১৪৭-১৫০)।

গণেশচতুর্থী ব্রতের আলোচনায় ফিরে আসা যাক। ব্রত-অমুষ্ঠানের শেষে শাকের-উপর-কাপড়-জড়ানো গৌরীমূর্তিটিকে মেয়েরা নদীতে বিসর্জন দিয়ে আসে এবং আসবার সময় নদীর কিনারা থেকে পলিপড়া মাটি মুঠায় করে নিয়ে আসে, ধানের গোলার উপর আর ক্ষেতের উপর ছিটিয়ে দেয়। ইণ্ডিয়ান এ্যাণ্টিকোয়ারির বর্ণনাদাতা বলছেন, এবং ঠিকই বলছেন, এ-অমুষ্ঠানটির তাৎপর্য খুব সম্ভব এই যে, শুরুতে নদীর কিনারার ওই পলিপড়া জমিতেই শস্তের উদগম হতো এবং এইভাবে ওই উর্বর মাটি ছিটোবার পিছনে যে-জাহ্নবিশ্বাস তা হলো মাটির উর্বরতার স্পর্শে ফসলের প্রাচুর্য পাবার আশা।

বলাই বাহুল্য, গণেশচতুর্থী ব্রতটিকে এইভাবে শস্তের কামনায় অমুষ্ঠিত ব্রত হিসেবে ব্যাখ্যা করে ইণ্ডিয়ান এ্যাণ্টিকোয়ারির প্রবন্ধলেখক শ্রীযুক্ত গুপ্তে আমাদের কাছে কৃতজ্ঞতা-ভাজন হয়েছেন। কিন্তু আমাদের বর্তমান যুক্তির পক্ষে তাঁর ব্যাখ্যায় যেটা আসল দুর্বলতা তারই আলোচনা বোধহয় বেশি গুরুত্বপূর্ণ হবে। কেননা, এই ব্রত কৃষিকেন্দ্রিক বলেই পুরুষ গণপতি যে এখানে বাধ্য হয়ে অপ্রধান হয়েছেন এবং শেষ পর্যন্ত ব্রতটিকে ষোলো আনা মেয়েলি ব্যাপার হতে দিয়ে অমুষ্ঠান থেকে বিদায় নিয়েছেন—সে-কথা শ্রীযুক্ত গুপ্তের চোখে ধরা পড়তে চায়নি। বরং তিনি ঠিক উল্টো প্রচেষ্টাই করছেন। কৃষিকেন্দ্রিক ওই ব্রতটির নামের সঙ্গে গণেশের সম্পর্ক দেখে তিনি চেষ্টা করছেন গণেশকে একান্তই

ফসলের দেবতা বলে প্রমাণ করবার। শ্রীযুক্ত গুপ্তে একবার^{১০} বলছেন, ফসল কাটার পর ফসলের বোঝা মাথায় করে কৃষক যখন মাঠ থেকে ফেরে তখন দূর থেকে মনে হয় মানুষের শরীরের উপর হাতির প্রকাণ্ড মাথা; এর থেকেই গণেশ মূর্তির উদ্ভব। আবার, অগ্রদ্র^{১১} তিনি বলছেন, দু'দিকে কুলো বসিয়ে মাঝখানে ধানের শিষ আর লাঙলকে এমনভাবে সাজানো যায় যে, দেখতে অনেকটা হাতির মাথার মতোই মনে হয়—এর থেকেই গণেশ-মূর্তির উদ্ভব হয়েছে। বলাই বাহুল্য, এ-জাতীয় কল্পনা উদ্ভট ও কৃত্রিম। এবং কৃষিকেন্দ্রিক ব্রত অনুষ্ঠানের মধ্যে পুরুষমূর্তির স্থান থাকা যে সত্যিই অস্বাভাবিক, সে-বিষয়ে খেয়াল রাখেননি বলেই শ্রীযুক্ত গুপ্তে^{১২} উপসংহারে বলছেন : “এই বিষয়ে ভারতবর্ষীয় গণেশের সঙ্গে মেক্সিকোর শস্তদেবী, টঙ্গা-দ্বীপের আলো-আলো, গ্রীকদের ডিমিটার এবং রোমানদের সিরিস-দেবীর তুলনা করা যায়।” কিন্তু আসল কথা হলো, তুলনা করা যায় না। কেননা, পুরুষের সঙ্গে নারীর তুলনা করা চলে না : উদ্ধৃতিতে উল্লেখিত প্রত্যেকটি নাম কৃষিকেন্দ্রিক বলেই অনিবার্যভাবে দেবী-নাম, মাতৃমূর্তি—কেবল গণেশ নন। শ্রীযুক্ত গুপ্তে যদি গণেশচতুর্থী নামটুকুর উপরই এমনভাবে আটকে না যেতেন তাহলে অনায়াসেই দেখতে পেতেন, নামে গণেশচতুর্থী হলেও এই কৃষিকেন্দ্রিক অনুষ্ঠানের মধ্যে পুরুষ গণেশও গণেশ-জননীর জন্তে জায়গা ছেড়ে দিতে বাধ্য হয়েছেন। অথচ কৃষিকেন্দ্রিক এই অনুষ্ঠানে পুরুষ যে কী ভাবে অগ্রধান হয়ে গিয়েছে তার নমুনা শ্রীযুক্ত গুপ্তের বর্ণনা^{১৩} থেকেই পাওয়া অসম্ভব নয় :

In regard to the chief goddess, Gowri, the Goddess of the Harvest, one great peculiarity remains to be mentioned, She is supposed to have been followed secretly by her husband, Siva, who remains hidden under the outer-fold of her *sari*, and is represented by a *lota* covered by a cocoanut and filled with rice carefully measured...

অর্থাৎ, ওই শস্তদেবী গৌরী সন্মুখে একটা খুব বড়ো বৈশিষ্ট্যের উল্লেখ বাকি আছে। কল্পনা করা হয়, তাঁর স্বামী শিব লুকিয়ে লুকিয়ে তাঁকে অহুগমন করছেন। শিব ঢাকা থাকেন গৌরীর শাড়ির আঁচলে এবং একটি ঘটির মধ্যে চাল দিয়ে ও ঘটির মুখে নারকেল ঢাকা দিয়ে এই শিবের প্রতিকৃতি তৈরি করা হয়।

ইতিপূর্বে শ্রীযুক্ত ক্ষিতিমোহন সেন মহাশয়ের রচনায় আমরা দেখেছি, আমাদের দেশে পিতৃপ্রাধান্য ও মাতৃপ্রাধান্য অর্ধে বীজপ্রধান ও ক্ষেত্রপ্রধান শব্দ ব্যবহৃত হতো। মাতৃপ্রধান এই গণেশচতুর্থী ব্রতের বেলায় দেখছি,

পুরুষকে সত্যিই বীজপূর্ণ ঘট বলেই কল্পনা করা হচ্ছে—এবং বীজ অপ্রধান, গৌরীর শাড়ির আঁচলে ঢাকা রয়েছে।

কৃষিকেন্দ্রিক অনুষ্ঠানটিতে এইভাবে পুরুষের ভূমিকা ‘অপ্রধান’ এবং ‘উদাসীনে’র মতো হয়ে যাওয়ার সঙ্গে তাত্ত্বিক ধ্যানধারণার এবং সাংখ্য দর্শনের কোনো যোগাযোগ থাকতে পারে কি না—এ-প্রশ্নে আমরা পরে প্রত্যাবর্তন করবো।

বার্তাশক্তোপজীবী পর্যায়ে গণপতির নবরূপ

তাহলে, কৃষিকেন্দ্রিক এই ব্রতটির বিশ্লেষণ থেকে দেখতে পাওয়া যায় যে, ব্রতটির মূল অনুষ্ঠানটুকুর মধ্যে পুরুষপ্রাধাত্যের বদলে নারী-প্রাধাত্যেরই বিকাশ ঘটেছে। অথচ, ব্রতটির অন্তত নামের মধ্যে থেকে গণপতি সম্পূর্ণভাবে বিলুপ্ত হননি। অগ্রাত্ম দৃষ্টান্তের বেলায় দেখা যায়, বার্তা-শক্তোপজীবী পর্যায়ে পৌছেও গণেশের পুরুষাকৃতিটি বিলুপ্ত বা নিশ্চিহ্ন হচ্ছে না—পুরোনো পর্যায়ের রেশটুকু নবপর্যায়ে পৌছাবার পর সব সময়েই যে সম্পূর্ণভাবে মুছে যাবে তা মনে করা ঠিক নয়। তার বদলে প্রায়ই দেখা যায়, নতুন পর্যায়েও পুরোনো পর্যায়ের রেশটা থেকে গিয়েছে। তবু সেইটুকুই বড়ো কথা নয়। আসলে বড়ো কথা হলো, নবপর্যায়ে উপনীত হবার পর এ-পর্যায়ের বৈশিষ্ট্য অনিবার্যভাবেই ফুটে উঠতে বাধ্য। বার্তাশক্তোপজীবী পর্যায়ে গণপতির পুরোনো পুরুষরূপটা অনেক ক্ষেত্রে টিকে থাকলেও, দেখা যায় নবপর্যায়ের কয়েকটি বৈশিষ্ট্য এই রূপটির সঙ্গে অনিবার্যভাবেই সংযোজিত হচ্ছে। এখানে তারই কয়েকটি দৃষ্টান্ত আলোচনা করা যাক।

পাশ এবং অঙ্কুরকে আয়ুধজীবী পর্যায়েরই স্বাভাবিক আয়ুধ মনে করা দরকার; শিকার ছাড়া এই জিনিস দুটি আর কোনো কাজে লাগে না। স্বভাবতই, কৃষিবৃত্তির পটভূমিতে এই আয়ুধ দুটির গুরুত্ব গোণ। তার বদলে এ-পর্যায়ে গণেশের হাতে এমনতরো বস্তুই প্রাসঙ্গিক হবে যা কিনা উর্বরা-শক্তির প্রতীক। গণেশের পরিকল্পনায় সত্যিই সে-রকম বস্তু সংযোজিত হতে দেখা যায় কি ?

বালগণপতি^{১১} হিসেবে গণেশের যে-পরিকল্পনা তার বেলায় দেখা যায় গণেশের হাতে পাশ বা অঙ্কুর কিছুই নেই। তার বদলে রয়েছে, আম, কলা, আখ, কাঁঠাল। ভক্তিবিশেষ^{১২} হিসেবে গণেশকে কল্পনা করবার সময়

তাঁর হাতে নারকেল, আম, গুড় এবং পায়ের দেবার নির্দেশ। এখানেও তাহলে গণেশ শিকারজীবীদের অস্ত্র ফেলে কৃষিজাত সামগ্রীই গ্রহণ করছেন। আধুনিক পণ্ডিতদের^{১০} মতে, গণেশের এই নবলব্ধ সম্পদগুলির মধ্যে নারকেল ইত্যাদি অত্যন্ত স্পষ্টভাবেই উর্বরা-শক্তির প্রতীক। আবার অগ্নিত্র—যেমন লক্ষ্মীগণপতি ও মহাগণপতির পরিকল্পনায়^{১১}—দেখা যায় পাশ আর অল্পশ একেবারে বর্জন না করলেও গণেশের হাতে এসেছে পদ্ম, পূর্ণকুম্ভ, কল্লকলতা, ধানের শিষ আর ডালিম ফল। এগুলি সবই উর্বরা-শক্তির প্রতীক^{১২} অতএব বার্তাশস্ত্রোপজীবী পর্যায়ে পক্ষেই প্রাসঙ্গিক—সে-পর্যায়েরই অবদান।

এগুলির মধ্যে বিশেষ করে একটি প্রতীক নিয়ে আলোচনা তুলবো। ডালিম-ফল। গণেশের হাতে এ-ভাবে ডালিম-ফল দেখা দেবার তাৎপর্যটা কী?

এই ডালিম-ফল যদি শুধুমাত্র গণেশের হাতেই দেখা যেতো তাহলে এর তাৎপর্যকে বিশেষ গুরুত্বপূর্ণ মনে না করলেও হয়তো চলতো। কিন্তু আসলে তা নয়। এই ফলটিকেই আমাদের দেশের নানান দেবদেবীর^{১৩} হাতে দেখতে পাওয়া যায়। আর শুধু আমাদের দেশেই বা কেন? দেশান্তরের দেবদেবীদের সঙ্গেও এই রক্তবর্ণ-বহুবীজ ফলটির সম্পর্ক অত্যন্ত ঘনিষ্ঠ। প্রাচীন গ্রীসের ডিমিটার-দেবীর^{১৪} প্রায় সমস্ত মূর্তিতেই দেখতে পাওয়া যায় তাঁর হাতে ডালিম ফল রয়েছে। একই বৈশিষ্ট্য দেবী এথেনার—রোমানরা যাকে দেবী মিনার্ডা বলে কল্পনা করেছিলো। এথেনা-এ পাওয়া মূর্তিতে দেখা যায় তাঁর হাতে এই ফলটিই রয়েছে^{১৫}। অলিম্পিয়ায় পাওয়া মিলন-এর^{১৬} মূর্তিতেও একই চিহ্ন; মিলন ছিলেন দেবী হেরা-র পুরোহিত। আর্গস্-এ পাওয়া হেরার মূর্তিতেও দেখা যায় তাঁর হাতে রয়েছে ডালিম-ফল^{১৭}।

এখানে বিশেষ করে গ্রীক ইতিহাস থেকেই কয়েকটি দৃষ্টান্ত উদ্ধৃত করা হলো। কেননা, প্রাচীন গ্রীক সমাজ-এর আলোচনা প্রসঙ্গেই অধ্যাপক জর্জ টমসন এই ডালিম ফলের তাৎপর্যটি নির্ণয় করেছেন। আমাদের যুক্তি হলো, প্রাচীন গ্রীক সংস্কৃতির আলোচনা-প্রসঙ্গে এই ডালিম-রহস্য যদি স্পষ্ট-ভাবে জানতে পারা গিয়ে থাকে তাহলে তারই সাহায্যে প্রাচীন ভারতীয় সংস্কৃতির ক্ষেত্রে আজো যা অস্পষ্ট হয়ে রয়েছে তার তাৎপর্য অনুসন্ধান করা অসম্ভব নাও হতে পারে। অতএব এই ডালিম-ফলের তাৎপর্য প্রসঙ্গে অধ্যাপক জর্জ টমসন^{১৮} কী বলছেন তাই দেখা যাক।

প্রাচীন পরিব্রাজক পৌসানিয়াস্-এর কাছ থেকে প্রাচীন গ্রীক সমাজ সংক্রান্ত নানা খবর পাওয়া যায়। কিন্তু ডালিম-ফলের রহস্য উদ্ঘাটন করতে তিনি দ্বিধাগ্রস্ত : ‘ডালিমের কথা আমি বিশেষ কিছু বলবো না, কেননা তার

রহস্য অত্যন্ত গোপন।' অধ্যাপক জর্জ টম্‌সন প্রশ্ন তুলছেন, গোপন রহস্যটা কী রকম?

ডালিম-ফলের ভিতরটা টুকটুকে লাল। ডালিমের দানা থেকেই গ্রীক ভাষায় রক্তবর্ণসূচক শব্দটি এসেছে। ডালিম তাই রক্তের প্রতীক। এ-কথা অনেকেই স্বীকার করেছেন। কিন্তু রক্তের তাৎপর্য এখানে ঠিক কী?—এ-প্রশ্নের সমাধান ঠিকমতো করা হয়নি। কেউ কেউ মনে করেন, খুন বা অপঘাত-মৃত্যুর সঙ্গেই এ-রক্তের সম্পর্ক। পৌরাণিক কাহিনী অনুসারে টাইটানরা ডাইওনিসাসকে হত্যা করলে পর তাঁরই রক্ত থেকে ডালিম গাছের জন্ম হয়। এ-ছাড়াও মৃত্যু ও অপঘাতের সঙ্গে ডালিম-এর সম্পর্ক আরো কোনো কোনো দিক থেকে পাওয়া যায়: প্রাচীনদের বিশ্বাস অনুসারে ডালিমের স্বপ্ন অপঘাতের সূচনা করে। কিন্তু অধ্যাপক জর্জ টম্‌সন দেখাচ্ছেন, রক্ত ও রক্তবর্ণের প্রতীক ডালিমের এই অনুবন্ধগুলি মুখ্য নয়,—গৌণ। অর্থাৎ এগুলির পিছনে একটি মুখ্য তাৎপর্য আছে—সেই তাৎপর্যেরই আলোচনা তুলতে পৌসানিয়াসের সংকোচ হয়েছে।

ডালিম হলো রক্তের প্রতীক। কিন্তু কোন ধরনের রক্ত? প্রাচীন গ্রীক বৈজ্ঞানিক থেকে তা আন্দাজ করা যেতে পারে। গ্রীক বৈজ্ঞানিক ঋতু ও গর্ভ ব্যাপারেই ডালিম ব্যবহার করবার নির্দেশ দিয়েছেন। এই কারণেই, কোনো কোনো গুরু-সম্প্রদায়ের কাছে ডালিম ছিলো 'টাবু': ঋতু-রক্তকে প্রাচীন কালের মানুষেরা 'টাবু' মনে করতেন। থেসমোফোরিয়া-উৎসবের সময় মেয়েদের পক্ষে শুধুই যে মৈথুন নিষিদ্ধ ছিলো তাই নয়; সেই সঙ্গে ডালিমও ছিলো নিষিদ্ধ। আর সেই সঙ্গে নির্দেশ ছিলো, তাদের শ্বেত-শয্যায় শুতে হবে, কেননা এই শ্বেত-শয্যার দরুন তাদের কামভাব সংহত থাকবে এবং তাছাড়াও শয্যার কাছে সাপ আসতে পারবে না। (প্রাচীনদের কল্পনা অনুসারে সাপের সঙ্গেও মেয়েদের যৌন-জীবনের যোগাযোগ আছে। c.f. 'সাপের স্বপ্ন দেখলে ছেলে হয়'।) অধ্যাপক জর্জ টম্‌সন তাই সিদ্ধান্ত করছেন, শ্বেত-শয্যা যদি মেয়েদের রতিবাসনার প্রতিষেধক বলে বিবেচিত হয় তাহলে সেইসঙ্গেই ডালিম-পরিহারের নির্দেশ থেকে অনুমান করা অসঙ্গত নয় যে, এই ডালিম রতিবাসনার উদ্দীপক বলেই বিবেচিত হয়েছিলো। আর তাই, ডালিম যে-রক্তের প্রতীক সে-রক্তের আদি-তাৎপর্য আঘাত-জাত রক্ত নয়; নারীর যৌন-জীবনের সঙ্গে সংযুক্ত রক্ত—ঋতু-রক্ত। প্রাচীনদের কল্পনা অনুসারে, নারীর উৎপাদিকা-শক্তির মূলে রয়েছে এই ঋতুরক্তই। এবং এই ঋতুরক্তের সঙ্গে সাদৃশ্যের দিক থেকেই ডালিম তাদের কাছে উর্বরতার প্রতীক। পৌসানিয়াস যে কেন ডালিমের রহস্য ব্যাখ্যা করতে সংকোচ বোধ করেছিলেন তা বুঝতে পারাও তাই কঠিন নয়।

এদিক থেকে মনে হয় কৃষিকেন্দ্রিক ওই ব্রতটিকে ঘোলা আনা মেয়েলি ব্যাপার হবার সুযোগ দিয়ে অনুষ্ঠানের কেন্দ্র থেকে সরে দাঁড়িয়ে আমাদের গণপতি শোভন কাজই করেছিলেন। অমৃত, বার্তাশ্রোতাপঞ্জীবি পর্যায়ের আচার-অনুষ্ঠানের সঙ্গে তিনি পুরুষ হয়েও যখন সংগ্রব ছাড়তে রাজি হন না তখন তাঁর আচরণ সত্যিই অশোভন এবং অসংলগ্ন হয়ে দাঁড়ায়। যেমন, গণেশের হাতে ঋতুরঞ্জের ওই প্রতীকটি। কিংবা, ওই ডালিমের রহস্যের সূত্র ধরেই আরো অগ্রসর হলে আরো অশোভনতার এবং অসংলগ্নতার পরিচয় পাওয়া যায়। সে-অসংলগ্নতার প্রকৃত কারণ বুঝতেও তেমন অসুবিধে হবার কথা নয়। কৃষিকাজ মেয়েদের আবিষ্কার, কৃষিকেন্দ্রিক প্রাচীন অনুষ্ঠান তাই নারীজীবনের নানারকম গোপন ও গভীর রহস্যের সঙ্গে জড়িত।

ইতিপূর্বে আমরা উল্লেখ করেছি, রক্ত বর্ণের সঙ্গে নানাদিক থেকে গণেশের নানারকম সম্পর্ক রয়েছে। সিঁছুরের নাম গণেশ-ভূষণ। অথচ, এই ঘটনাটি আপাতদৃষ্টিতেই অশোভন এবং অসংলগ্ন। কেননা এই সিঁছুর সধবাদেরই সিঁথির ভূষণ। সিঁছুরের তাৎপর্যটা কী? এই প্রশ্নের উত্তরেও অধ্যাপক জর্জ টমসন বহু তথ্য পর্যালোচনা করে যে সাধারণ সিদ্ধান্তে উপনীত হয়েছেন তারই উল্লেখ করা যাক। অধ্যাপক টমসনের মন্তব্য প্রাচীন ভারতীয় সংস্কৃতির নানা মৌলিক বিষয়ের উপর আলোকপাত করবে। তাই সুদীর্ঘ উদ্ধৃতি অবাস্তর হবে না^{৩৮} :

It is important to observe that the magic of human fecundity attaches to the process, not to the result—to the lochial discharge, not to the child itself ; and consequently all fluxes of blood, menstrual as well as lochial, are treated alike as manifestations of the life-giving power inherent in the female sex. In primitive thought menstruation is regarded, quite correctly, as a process of the same nature as childbirth.

This magic is ambivalent. Its potency makes it something to be dreaded.....From one aspect the woman who may not be approached is inviolable, holy ; from another aspect she is polluted, unclean. She is what the Romans called *sacra*, sacred and accursed. And hence in patriarchal society, after woman has lost her control of religion, it is the negative aspect that prevails.....

These ideas are universal. There is no sphere of human life in which a greater uniformity can be observed than in the treatment of menstrual and puerperal women. The subject is

discussed at length by Briffault, who has collected examples from every branch of human race and every stage of culture.....

Aristotle, Pliny, and other naturalists, ancient and medieval, believed that the embryo is formed from the blood retained in the uterus after the stoppage of menstruation. This is the blood of life. Hence the commonest method of placing persons or things under a taboo—menstrual, lochial, or any other interdict formed on this original pattern—is to mark them with blood or the colour of blood. And in keeping with the ambivalent nature of the taboo itself, this sign of blood has the double effect of forbidding contact and imparting vital energy. It is a worldwide custom for menstruating or pregnant women to daub their bodies with red ochre, which serves at once to warn the men away and to enhance their fertility. In many marriage ceremonies the bride's forehead is painted red—a sign that she is forbidden to all men save her husband and a guarantee that she will bear him children. This is the origin of cosmetics. Among the Valenge, a Bantu tribe, every woman keeps a pot of red ochre, which is sacred to her sex and used to paint her face and body for ceremonial purposes. Of the many occasions for which she needs it, the following may be noted. At the end of her confinement both mother and child are anointed with it: in this way the child will live and the mother is restored to life. At initiation the girl is painted red from head to foot: so she is born again and will be fruitful. At the conclusion of mourning, after stepping over a fire, the widow is painted the same colour: so she returns from the contamination of death.

Red is renewal of life. That is why the bones from upper palæolithic and neolithic interments are painted red. The symbolism becomes quite clear when we find, as we commonly do, that the skeleton has been laid in the contracted or uterine posture. Smeared with the colour of life, curled up like a babe in the womb—what more could the primitive man do to ensure that the soul of the departed would be born again?

অর্থাৎ, (স্বাধীন-ভক্ত্যমা) : মানুষের সন্তান-উৎপাদন সংক্রান্ত জাহ্নবিশ্বাস, ফলাফলের বদলে ফলশ্রুত পদ্ধতিটির সঙ্গে—সন্তানের বদলে ঋতু ও লোকিয়া-শ্রাবের সঙ্গে—সংযুক্ত। ফলে ঋতু ও লোকিয়া সমস্ত শ্রাবকেই কল্পনা করা হয় নারীর মধ্যে অন্তর্নিহিত প্রাণদায়িনী শক্তির বিকাশ হিসেবে। আদিম ধ্যানধারণা অনুসারে ঋতুশ্রাব সন্তানের জন্মদানের সমতুল্য পদ্ধতি বলেই বিবেচিত। এই জাহ্নবিশ্বাসের মধ্যে আত্মবিরোধ আছে : রক্তের ওই শক্তিই আবার তাকে ভয়াবহ করে তোলে। একদিক থেকে ঋতুমতী নারী এতো পবিত্র যে, তাকে স্পর্শ করা চলে না। অপর দিক থেকে সে কলুষিত, অস্পৃশ্য। তার অবস্থা হলো, রোমানরা যাকে বলতো *sacra*—পবিত্র আর ঘৃণিত দুই-ই। ফলে পুরুষপ্রধান সমাজে ধর্মাচরণের উপর মেয়েদের অধিকার লুপ্ত হবার পর এই জাহ্নবিশ্বাসের নেতিমূলক দিকটিরই জয় হয় : ঋতুমতী নারী শুধুমাত্র কলুষিত বলেই বিবেচিত হয়।

এই ধারণাগুলি সার্বভৌম। ঋতুমতী ও প্রসবিনীদের প্রতি মনোভাব-সংক্রান্ত ধারণায় সবদেশের সবমানুষের মধ্যে যতোখানি মিল আছে আর কোনো বিষয়ে তা নেই। ত্রিকণ্ট এই বিষয়টি নিয়ে বিস্তারিত আলোচনা করেছেন এবং মানবজাতির সমস্ত শাখা ও মানব সংস্কৃতির সমস্ত পর্দায় থেকে দৃষ্টান্ত সংগ্রহ করেছেন.....

এয়ারিস্টটল, মিনি প্রভৃতি প্রাচীন ও মধ্যযুগের বিজ্ঞানীদের ধারণায়, ঋতুশ্রাব বন্ধ হবার পর গর্ভের মধ্যে ওই ঋতুরক্ত জমেই সন্তানের দেহগঠন করে। এই রক্তই হলো প্রাণদায়িনী রক্ত। তাই, কোনো মানুষ বা কোনো বস্তুর উপর 'টাবু' ধার্য করবার সবচেয়ে প্রচলিত পদ্ধতি হলো, তার উপর রক্ত-চিহ্ন বা রক্ত-বর্ণ চিহ্ন দেওয়া—ঋতুশ্রাব বা লোকিয়া-শ্রাব বা তারই কোনো অঙ্গকরণ থেকে এই ব্যবস্থার উৎপত্তি। টাবুটির অন্তর্নিহিত অন্তর্দৃষ্টি অনুসারেই এই রক্তচিহ্নের দু'রকম তাৎপর্য : চিহ্নিত বস্তুর সঙ্গে সম্পর্ক-নিষেধ এবং প্রাণশক্তির সঞ্চার। সারা পৃথিবীতেই দেখা যায়, ঋতুমতীর সঙ্গে লালমাটির প্রলেপ লাগাবার ব্যবস্থা আছে—তার দরুন পুরুষদের দূরে রাখা ও উর্বরা-শক্তির বৃদ্ধি দুটো কাজই হবে। অনেক জায়গায় বিবাহাহুষ্ঠানের অঙ্গ হিসেবে জীর কপালে রক্ত-বর্ণ চিহ্ন দেবার ব্যবস্থা আছে—এ-চিহ্নের অর্থ, স্বামী ছাড়া অন্ত্যস্ত সমস্ত পুরুষের কাছেই মেয়েটি নিষিদ্ধ হলো এবং স্বামীর কাছে সে সন্তানদানের জন্য প্রতিক্ষিত হলো। অঙ্গরাগের উৎস এই থেকেই। বাস্টুদের একটি জাতির মধ্যে দেখা যায়, প্রতিটি মেয়েই একটি করে লালমাটির পাত্ৰ রাখে ; পাত্ৰগুলি মেয়েদের কাছে পবিত্র, অহুষ্ঠানের সময় এর থেকেই তারা মুখ ও অঙ্গ রঞ্জিত করে। নানা রকম অহুষ্ঠানেই তাদের কাছে এই পাত্ৰগুলির প্রয়োজন হয়। তার মধ্যে নিম্নোক্ত অহুষ্ঠানগুলি উল্লেখযোগ্য : আত্মকৃত্যের পর্ব শেষ হবার সময় প্রসূতা ও সন্তান উভয়কেই এই লালরঙে রঞ্জিত করা হয়—এরই দরুন সন্তানটি বেঁচে থাকবে এবং মা কিরে আসবে জীবিতদের মধ্যে। 'দীক্ষা'র (initiation) সময় মেয়েটির মাথার থেকে পা

পৰ্বন্ত রক্তবর্ণে রঞ্জিত করা হয় : এইভাবেই মেয়েটি যেন নতুন জন্ম পেলে এবং এবার থেকে সে ফলবতী হবে। অশৌচাবস্থা শেষ হবার পর বিধবারা অগ্নি স্পর্শ করে এবং তাদের লাল রঙে রঞ্জিত করা হয় : এইভাবেই সে মৃত্যুর ছোঁয়াচ থেকে ফিরে আসে।

রক্তবর্ণ হলো নবজীবন। তাইজ্ঞেই দেখা যায়, প্রাচীন প্রস্তর যুগের উচ্চাবস্থার এবং নব্যপ্রস্তর যুগের কবরখানা থেকে পাওয়া হাড়গুলিতে লাল রঙ মাখানো রয়েছে। প্রতীকটির অর্থ আরো স্পষ্ট হয় যখন দেখি,—এবং প্রায়ই তা দেখতে পাওয়া যায়,—কঙ্কালগুলি গুটোনো জগাবস্থার ভঙ্গিতে রয়েছে। মৃতের নবজন্ম স্থানচিত্র করবার আশায় আদিম মানুষেরা এইভাবে তাকে গর্ভস্থ শিশুর মতো কঁকড়ে এবং জীবনের রঙে রঞ্জিত করে রাখবার চেয়ে বেশি আর কীই বা করতে পারতো?

অধ্যাপক টমসনের রচনা থেকে এই উদ্ধৃতিটুকু আমাদের কাছে বিশেষ মূল্যবান। কেননা আমাদের দেশের নানান রকম আচার-অনুষ্ঠান এবং ধ্যানধারণাকে এইদিক থেকে বোঝবার সুযোগ হতে পারে। আমাদের দেশের সধবারা সিঁথিতে সিঁথুর দেয়, গাণপত্যেরা কপালে রক্ততিলক আঁকে, তান্ত্রিকেরা কাষায় বস্ত্র পরে। ভিল-রা জমিতে চাষ করবার আগে এক-টুকরো পাথরের উপর সিঁথুর মাখায়, গণেশচতুর্থী ত্রুত অনুষ্ঠানটিতেও দেখা যায় সধবা মেয়েরা পরস্পরকে সিঁথুর পরিয়ে দিচ্ছে। বস্তুত, আমাদের দেশে সধবাদের অনুষ্ঠানে সিঁথুরের ব্যবহার ভূয়ঃপ্রচলিত। এর পিছনে একটি আদিম বিশ্বাস লুকোনো আছে : ওই রক্তবর্ণ ঋতুরঞ্জের, অতএব নবজন্মের, প্রতীক। ফলে এরই স্পর্শে সধবারা সন্তানবতী হবার কামনাকে সফল করতে চায়। রক্ত ও রক্তবর্ণের এই প্রতীক-তাৎপর্য গুরুত্বপূর্ণ। তাই আমরা আগেই বলেছি, আনন্দগিরি উচ্ছিষ্ট-গণপতির অনুচরদের বর্ণনায় “রুধিরবাহুল্য” বলে যে-শব্দ ব্যবহার করেছেন তার আদি-তাৎপর্য নিছক বীভৎসতা না হতেও পারে। তান্ত্রিক ধ্যানধারণার আদি-তাৎপর্য বিশ্লেষণের প্রসঙ্গে এই ঋতুরঞ্জের আলোচনায় প্রত্যাবর্তন করতে হবে।

বলাই বাহুল্য, আধুনিক-রুচিসম্পন্ন হিন্দুদের কাছে ঋতুরঞ্জের এই জাতীয় আলোচনা কদৰ্শ এবং রুচি-গর্হিত বলে বিবেচিত হতে পারে। কিন্তু আমরা এই প্রসঙ্গেই কামরূপ-কামাখ্যার কথা মনে রাখতে পারেন। কামাখ্যা ঘোনি-পীঠ। কালিকাপুরাণ মতে, “কুজিকা নামক পীঠস্থানে দেবীর বোনিমগুল পতিত হইল। সেই বোনিমগুল পতিত হইয়াই প্রস্তুত হইয়াছিল, তাহাই কামাখ্যা দেবী নামে বিখ্যাত হইয়াছে।...এই বোনিমগুলের পরিমাণ দৈর্ঘ্যে ২১ অঙ্গুলি এবং প্রস্থে এক বিত্তস্তি (১ হাত), উহা সিঁথুর ও কুম্ভুমাদি লেপিত”^{১১০}। এই সিঁথুর ও কুম্ভুমের রহস্তটা বুঝতে পারা ক্ষমবে

যোগিনীতন্ত্র থেকে : “দেবী কামাখ্যা প্রতিমাসে এই স্থানে রজস্বলা হইয়া থাকেন”^{৩৩১}।

অবশ্যই এই কামরূপ কামাখ্যার অঞ্চল থেকে মাতৃপ্রাধান্য আজো সম্পূর্ণভাবে বিলুপ্ত হয়নি^{৩৩২}। তাছাড়া প্রবাদ আছে, ওদেশের মেয়েরা জাহ্নু জানে—পুরুষদের ভেড়া করে রেখে দেয়। এ-প্রবাদ যে মাতৃপ্রাধান্য-সূচক সে-বিষয়ে সন্দেহের অবকাশ নেই। তাই ওই অঞ্চল প্রসঙ্গে এ-জাতীয় ঘটনা খাপছাড়াও নয়। কিন্তু পুরুষ হয়েও হাতে ডালিম-ফল ধরে রাখার মতোই সিঁধুরকে আপন অঙ্গরাগ (গণেশভূষণ) করবার চেষ্টাটা গণেশের পক্ষে নিশ্চয়ই বিসদৃশ ও অশোভন। অর্থাৎ কিনা, এ-কথা বুঝতে পারা যাচ্ছে যে, কৃষিকেন্দ্রিক এই পরিস্থিতিতে পুরুষ গণপতির পক্ষে টিকে থাকবার চেষ্টাটা নেহাতই কৃত্রিম। গ্রীকদেবীদের হাতে ওই ডালিম-ফল কৃত্রিম নয়। কেননা, কৃষিআবিষ্কার মেয়েদের কাজ,—প্রাচীনতর পর্যায়ের ধ্যানধারণা অনুসারে মেয়েদের উর্বরা-শক্তির প্রভাবেই প্রকৃতির উর্বরা-শক্তি বৃদ্ধি পায় এবং মেয়েদের এই উর্বরা-শক্তির মূলে আছে ঋতুরাজ। স্বভাবতই, কৃষিমূলক পরিস্থিতিতে মেয়েরা প্রধান, প্রকৃতি প্রধান—পুরুষ অপ্রধান, উদাসীন।

আর ঠিক সেই কারণেই আমাদের গণপতি যেন এই পর্যায়ে পৌঁছে নিছক পুরুষ হিসেবে আর টিকতে পারছেন না। তাঁর মূর্তির সঙ্গে একটি করে নারীমূর্তিও সংযুক্ত হচ্ছে। তারই নাম শক্তি। গণপতি আর এখন থেকে শুধু গণপতি নন, শক্তি-গণপতি।

এইভাবে আমরা স্বভাবতই ওই পুরুষ দেবতাটিকে ছেড়ে দেবীমাহাত্ম্যের আওতায় এসে পড়তে বাধ্য হলাম। এবং আমরা যে এইভাবে গণপতির সঙ্গ ছাড়তে বাধ্য হলাম তার কারণ আমরা পুরুষ-প্রাধান্যের আওতা থেকে নারী-প্রাধান্যের আওতায় এসে পড়েছি। তাই আলোচনাটা দেবদেবীকে উপলক্ষ্য করে হলেও নারী-প্রাধান্যের আওতায় আমরা যে এসে পড়লাম তার কারণটা আসলে আধ্যাত্মিক নয়—আধিভৌতিকই। অর্থাৎ কিনা, কৃষি-আবিষ্কার। এ-আবিষ্কার মেয়েদের। এ-আবিষ্কারের পর্যায়ে তাই মাতৃ-প্রাধান্য এবং ওই মাতৃ-প্রাধান্যের প্রতিবিম্ব হিসেবেই দেবী-প্রাধান্য।

আমাদের মূল আলোচনার দিক থেকে দেবী রহস্য অনুসন্ধান করবার প্রয়োজন আছে। কেননা তা না হলে তাত্ত্বিক ধ্যানধারণার উৎস আমাদের কাছে অস্পষ্ট থাকবে। আমরা দেখাবার চেষ্টা করবো, কৃষি-আবিষ্কারের প্রাকৃত পর্যায়ের মধ্যেই দেবীরহস্য,—তথা তাত্ত্বিকাদি ধ্যানধারণাগুলিকেও,—

বোঝবার মূলমন্ত্র পাওয়া যাবে। এবং আজকের দিনে এ-জাতীয় ধ্যানধারণা যতোখানিই বিকৃত বীভৎসতা বলে প্রতীয়মান হোক না কেন, কৃষি-আবিষ্কারের পটভূমিতে বিচার করলে এগুলিকে উদ্দেশ্যমূলক ও জীবন-সংগ্রামের সহায়ক বলেই চিনতে পারা যায়। উৎপাদন-পদ্ধতির উন্নততর পর্যায়ে পৌঁছে মানুষ আজ প্রকৃতিকে ও প্রাকৃতিক নিয়মকানুনকে অনেক বাস্তব আর নির্ভুলভাবে জানতে শিখেছে। সেই উন্নততর জ্ঞানের মানদণ্ডে বিচার করলে নিশ্চয়ই বোঝা যায়, পিছিয়ে-পড়া পর্যায়ের ধ্যানধারণাগুলি কতোখানি ভুল ও কাল্পনিক; কিন্তু ওই পিছিয়ে-পড়া পর্যায়ের ধ্যানধারণা সম্বন্ধে শুধুমাত্র এইটুকু জ্ঞানই পর্যাপ্ত নয়। কেননা, এই প্রসঙ্গেই আরো একটি প্রশ্ন বাকি থাকে : অতোখানি ভুল আর কাল্পনিক ধ্যানধারণাকেই এককালে আমাদের পূর্বপুরুষেরা অমন শ্রদ্ধা আর অটল বিশ্বাস নিয়ে আঁকড়ে ধরবার চেষ্টা কেন করেছিলেন? এ-প্রশ্নের জবাব পাওয়া যেতে পারে, আজকের দিনেও যে-সব মানবদল আমাদের সেই পূর্বপুরুষদের অবস্থায় আটকে পড়ে আছে তাদের বাস্তব অবস্থাটা বিচার করতে পারলে। এই পদ্ধতি অনুসারে অগ্রসর হলে আমরা দেখতে পাই, সে-পর্যায়ের মানুষদের দৈন্য কী রকম ভয়াবহ এবং অনিবার্যভাবেই ভয়াবহ : দৈন্যটা শুধুই জীবনযাপনের উপকরণ সংগ্রহের দিক থেকে নয়, প্রাকৃতিক রহস্যকে অনুমান করবার দিক থেকেও। সে-পর্যায়ের আধা-অসহায় মানুষগুলি প্রকৃতিকে যেটুকু আয়ত্তে এনেছে তার উপর নির্ভর করে এর চেয়ে সচ্ছল জীবন গড়ে তোলা সম্ভবই ছিলো না; এবং প্রকৃতির রহস্য সংক্রান্ত তাদের যেটুকু অস্বদৃষ্টি তাও ওইভাবে প্রকৃতিকে বেশে আনবার অনুপাতেই সংকীর্ণ হতে বাধ্য। কিন্তু মানব-উন্নতির কাহিনী সরলরেখার মতো একমুখে একটানা এগিয়ে-যাওয়া নয়; পিছনের পর্যায়কে পিছনে ফেলে আসবার জ্ঞান মানুষকে যে-মূল্য চোকাতে হয়েছে তার গুরুত্বটাও উপেক্ষা করবার নয়। সেই যৌথ-জীবনের পটভূমিতে মানুষের ধ্যানধারণা আর জীবন সংগ্রাম,—জ্ঞান আর কর্ম—দু’-এর মধ্যে প্রভেদ দেখা দেয়নি। এবং জীবন-সংগ্রামের অঙ্গ হিসেবে মানুষের চেতনায় উদ্ভিত হয়েছিলো বলেই এই পর্যায়ের ধ্যানধারণা যতোই মূঢ় আর মূক হোক না কেন,—আজকের জ্ঞানের মাপকাঠিতে এই ধ্যানধারণাগুলিকে অসম্ভব আর আজগুবি বলে সনাক্ত করা যতোই সহজসাধ্য হোক না কেন,—এগুলি শেষ পর্যন্ত মাটির পৃথিবীটাকেই আঁকড়ে ধরবার চেষ্টা করেছে, লোকান্তরবাদের আলোয় ভুলিয়ে মানুষকে পথভ্রান্ত করেনি, মুখর হয়ে ওঠেনি দেহবিহীন আত্মার এক অলীক কাহিনী নিয়ে। তাই ঈশ্বর নয়, স্বর্গ-নরক নয়, পরলোক-পরকাল নয়, চেতন-কারণবাদ নয়। এককথায় অধ্যাত্মবাদ নয়, ভাববাদ নয়—কেননা, সমাজ-বাস্তবে কর্মজীবন

থেকে চেতনা যতোদিন না বিচ্ছিন্ন হচ্ছে ততোদিন সে-চেতনার স্বাধিকার-প্রমত্ততার কাহিনী প্রচারিত হবার মতো বাস্তব পরিবেশই সম্ভব হয় না। এবং এই স্বাধিকারপ্রমত্ততার কাহিনীই হলো অধ্যাত্মবাদ আর ভাববাদের সবচেয়ে মৌলিক, সবচেয়ে প্রাথমিক ভিত্তি। সেই প্রাকৃত-পর্যায়ের ধ্যানধারণাগুলি অব্যক্ত, অচেতন ও জ্ঞানের দৈন্তের দিক থেকে ভয়াবহ হলেও মূলতই প্রধানকারণবাদী, বস্তুবাদী এবং দেহাত্মবাদীই। এককথায়, সে-চেতনা লোকায়তিক,—যদিও এই লোকায়তিক চেতনা আমাদের দেশের ইতিহাসে চিরকালই ওই অব্যক্ত, অচেতন ও ভয়াবহ দৈন্তের স্তরে আটকে থাকেনি।

সেইসঙ্গেই আমরা দেখাবার চেষ্টা করবো, জীবন-সংগ্রামের সেই মূর্ত পরিবেশ থেকে বিচ্ছিন্ন হয়ে এই ধ্যানধারণাগুলিই যখন উত্তরকালের বিরুদ্ধ পরিবেশে, বিপরীত আবহাওয়ায়, টিকে থাকবার চেষ্টা করেছে তখন এগুলির আদি-তাৎপর্যটুকু অনিবার্যভাবেই বিপরীতে পর্যবসিত হতে বাধ্য হয়েছে। তারই নমুনা পাওয়া যায় আধুনিক যুগের তান্ত্রিক গ্রন্থাবলী ও অনুষ্ঠানাদির মধ্যে। এই কারণেই, তান্ত্রিকাদি ধ্যানধারণার আদি-তাৎপর্য শুধুমাত্র তান্ত্রিক সাহিত্যের মধ্যে অন্বেষণ করবার চেষ্টা নিষ্ফল হতে বাধ্য। এ-জাতীয় সাহিত্যে সেই আদি-তাৎপর্যের অনেক স্মারক নিশ্চয়ই টিকে আছে ; কিন্তু এই স্মারকগুলিকে ঠিকমতো বুঝতে হলে কৃষি-আবিষ্কারের প্রাথমিক পর্যায় সংক্রান্ত সাধারণভাবে জানতে পারা তথ্যের উপর নির্ভর করা প্রয়োজন। আমরা তাই আমাদের মূল পদ্ধতি অনুসারে এ-আলোচনার ক্ষেত্রে বারবার পৃথিবীর পিছিয়ে-পড়া মানুষদের আচার-অনুষ্ঠান ও ধ্যানধারণার উল্লেখ করতে বাধ্য হবো। সেখানে যে-কথা স্পষ্ট ও প্রকটভাবে দেখতে পাওয়া যায় তারই সাহায্যে তান্ত্রিক সাহিত্যের অস্পষ্ট, জটিল, আপাত-অর্থহীন, একান্ত উৎকট ও বীভৎস বিষয়গুলির উপর আলোকপাত হওয়া অসম্ভব না হতেও পারে।

সাধারণ মূলসূত্র : কৃষি-আবিষ্কার ও জাহ্নুবিধানের ভিত্তি।

কৃষি-বিজ্ঞান প্রাথমিক পর্যায়কে ঠিকমতো বুঝতে হলে সর্বপ্রথম একটি বিষয়ে বিশেষভাবে লক্ষ্য দিতে হবে। বিষয়টি হলো, এই পর্যায়ের জাহ্নু-বিধানের প্রয়োজনীয়তা মানুষের মনে সবচেয়ে ভীষণভাবে অনুভূত হয়েছে। রবার্ট ব্রিকস্ট^{১১} দেখাচ্ছেন, অসভ্য মানুষদের মধ্যে সর্বত্রই দেখা যায় অত্যন্ত কঠোর তুলনায় কৃষিকাজকে কেন্দ্র করেই জাহ্নুবিধান এবং জাহ্নুবিধানসমূহ

অমুষ্ঠানের উপর নির্ভরতা সবচেয়ে বেশি। পিউব্লো-ইণ্ডিয়ানদের মধ্যে খুস্টান পাজীরা নানাভাবে খৃস্টধর্ম প্রচারের চেষ্টা করেও এই অসভ্য মানুষগুলির মূল বিশ্বাস একটুও টলাতে পারেনি; অথচ এ-বিশ্বাস চুরমার হয়ে যেতে লাগলো যখন ইয়োরোপীয়রা সে-দেশে গিয়ে চাষবাস শুরু করলো। ইয়োরোপীয়দের কৃষিকাজ দেখে ওদের বিশ্বাস এ-ভাবে চুরমার হয়ে যেতে লাগলো কেন? কেননা, ওরা দেখলো কোনো রকম জাদু-অমুষ্ঠানের উপর নির্ভর না করেই ইয়োরোপীয়রা ফসল ফলাতে পারছে এবং সে-ফসল গুণ বা পরিমাণ কোনো দিক থেকেই নিকৃষ্ট নয়। তাই খুস্টান পাজীরা হাজার বক্তৃতা দিয়েও তাদের মনের যে-বিশ্বাস টলাতে পারেনি ইয়োরোপীয়দের কৃষিকাজ-পরিদর্শন সে-বিশ্বাসকে উৎপাটিত করতে পারলো। পিউব্লো-ইণ্ডিয়ানদের এই কাহিনীটি থেকেই অনুমান করা যায়, পিছিয়ে-পড়ে-থাকা মানুষদের মনে,—এবং অতএব এগিয়ে-আসা মানুষদের পিছনে-ফেলে-আসা পর্যায়েও,—কৃষিকাজ কতো গভীরভাবে জাদুবিশ্বাসের সঙ্গে জড়িত এবং জাদুবিশ্বাসগত অমুষ্ঠানের উপর নির্ভরশীল। অবশ্যই ত্রিফন্ট শুধুমাত্র এই দৃষ্টান্তটির উপরই নির্ভর করেননি। আরো বহু তথ্য সংগ্রহ করে দেখাচ্ছেন, পৃথিবীর পিছিয়ে-পড়া পর্যায়ের মানুষদের কাছে জাদুবিশ্বাসগত অমুষ্ঠান বাদ দিয়ে কৃষিকাজ একান্তই অসম্ভব।

প্রশ্ন হলো, কেন অসম্ভব? এই ঘটনাটির বাস্তব কারণ ঠিক কী? কৃষি-আবিষ্কারের প্রাথমিক পর্যায়ে জাদুবিশ্বাসের প্রয়োজনীয়তা এমন ঐকান্তিক কেন?

অবনীন্দ্রনাথ ঠাকুর^{১১} বাংলার ব্রত প্রসঙ্গে যা বলেছেন সেখান থেকেই আলোচনা শুরু করা যায় :

‘গঙ্গা শুকুগু আকাশে ছাই!’—সেই সময় বর্ষার জলধারা কলনা করে বহুধারা ব্রতের অমুষ্ঠান। এই যে জ্যৈষ্ঠের সারা মাস আষাঢ়ের ছবি মনে জাগিয়ে মানুষ প্রতীক্ষা করছে, এটা বড় কম অবসর নয় আবেগ ঘনীভূত হয়ে নানা শিল্প-ক্রিয়ায় প্রকাশ হবার জন্ত।...এমনি প্রায় প্রত্যেক ব্রতেই দেখি, কামনা অনেকদিন পর্যন্ত—কোথাও একমাস, কোথাও দু’মাস—অতৃপ্ত থাকছে চরিতার্থতার পূর্বে। শস্ত ফলবার আগেই শস্ত উৎসবের ব্রত আরম্ভ হল এবং শস্তের প্রকৃত উৎসবের ও কামনার মাঝের দিনগুলো মনের আবেগে নানা কলনায় নানা ক্রিয়ায় ভরে উঠে নাট্য, নৃত্য, আলেখ্য, এমনি-সব নানা শিল্পের জন্ম দিতে লাগল।

কথাস্থলিষ্ঠিক। তবু ঠিক নয়ও। ভাববাদী চিন্তাশীলের পক্ষে বাস্তবকে যতোখানি পর্যন্ত বুঝতে পারা সম্ভব ততোটুকু পর্যন্তই ঠিক। কিন্তু বাস্তবের

সম্যক উপলব্ধির জন্তে ভাববাদ ছেড়ে বস্তুবাদীর দৃষ্টিকোণ থেকে ঘটনাটির বিশ্লেষণ করা প্রয়োজন।

কথাগুলি কতোটুকু পর্যন্ত ঠিক? কামনা এবং কামনা-সফল-হওয়ার মাঝখানের যে-দীর্ঘ ব্যবধান তাকেই মনের ঘনীভূত আবেগ দিয়ে,—কামনা সফল হওয়ার ছবি দিয়ে,—ভরিয়ে তোলাই হলো ব্রতের উদ্দেশ্য। নৃত্য, নাট্য, আলোচ্য—এমনি সব নানান উপায়ের উপর নির্ভর করেই মনের ওই ঘনীভূত আবেগকে বাঁচিয়ে রাখবার আয়োজন। অবনীন্দ্রনাথের কথাগুলি ঠিক এবং এই দিক থেকেই ঠিক।

কিন্তু ঠিক নয়ও। ঠিক নয় এই কারণে যে, অর্ধ-অসহায় পর্যায়ে ওই মানুষগুলির কাছে কামনা আর কামনা-সফল-হওয়ার মাঝখানের ওই দীর্ঘ ব্যবধানটি এক চূড়ান্ত পরীক্ষার মতো। আর তাই, এই সময়টি জুড়ে নৃত্য, নাট্য, আলোচ্য এমনি সব নানান শিল্পের সাহায্যে মনের আবেগটুকুকে বাঁচিয়ে রাখবার যে-চেষ্টা তার মূলে রয়েছে জীবন-সংগ্রামের নির্মম চাহিদা, অবসর-বিনোদন নয়—এবং সেই কারণেই অবনীন্দ্রনাথ যখন বলছেন ওই ঘনীভূত আবেগের আসল উপাদান হলো অবসর, তখন তাঁর কথা স্বীকারযোগ্য হতে পারে না।

বস্তুত, অবনীন্দ্রনাথের নিজের রচনাতেই স্বীকৃত হয়েছে, জীবনসংগ্রামের যে-পটভূমিতে ব্রতের জন্ম তার সঙ্গে জীবনসংগ্রামের আধুনিক পটভূমির অনেক তফাত এবং এ-তফাতের কথা মনে না রাখলে ব্রতের আদি-তাৎপর্য বোঝা যায় না^{৩৩৩} :

অনাটুটির আশঙ্কা আমাদের যদিই বা এখন কোনোদিন চঞ্চল করে তবে হয়তো ‘হরি হে রক্ষা করো’ বলি মাত্র; কিন্তু ঋতুবিপর্যয়ের মানে যাদের কাছে ছিলো প্রাণ-সংশয়, সেই তখনকার মানুষেরা কোনো অনির্দিষ্ট দেবতাকে প্রার্থনা কেবল মুখে জানিয়ে তৃপ্ত হতে বা নিশ্চিত হতে পারত না; সে ‘বৃষ্টি দাও’ বলে কান্ড হাচ্ছে না; সে বৃষ্টি সৃষ্টি করতে, ফসল ফলিয়ে দেখতে চলেছে।...এখনকার মানুষ এ-রকম বিশ্বাস করে না, ব্রতও করে না।

ব্রত হলো মনকামনার স্বরূপটি। আলপনায় তার প্রতিকৃতি, গীতে বা ছড়ায় তার প্রতিকৃতি; এবং প্রতিক্রিয়া হচ্ছে তার নাটো নৃত্যে; এক কথায়, ব্রতগুলি মানুষের গীত কামনা, চিত্রিত বা গঠিত কামনা, সচল জীবন্ত কামনা।

ব্রতের স্বরূপটিকে বোঝাবার জন্তে কী অসামান্য বর্ণনা! আকারে যতো ক্ষুদ্রই হোক না কেন, অবনীন্দ্রনাথের “বাংলার ব্রত” ভারতীয় সংস্কৃতির ব্যাখ্যায় মহামূল্যবান গ্রন্থ। কিন্তু সেই সঙ্গেই এ-কথাও মনে রাখা প্রয়োজন যে,

অবনীন্দ্রনাথের এমন অপরূপ বর্ণনাও একদিক থেকে অসম্পূর্ণ। কেননা, আধুনিক যুগের সঙ্গে ত্রুতের যুগের ওই মৌলিক প্রভেদকে স্বীকার করা সত্ত্বেও শেষ পর্যন্ত তিনি আধুনিক শিল্পীর অভিজ্ঞতা দিয়েই ত্রুতের শিল্পকে ব্যাখ্যা করতে চাইছেন^{১১} :

অতৃপ্তির মাঝে মন ছলছে—এই দোলাতেই শিল্পের উৎপত্তি। কামনার তীব্র আবেগ এবং তার চরিতার্থতা—এ দু'এর মাঝে যে একটা প্রকাণ্ড বিচ্ছেদ, সেই বিচ্ছেদের শূণ্য ভরে উঠেছে নানা কল্পনায়, নানা ক্রিয়ায়, নানা ভাবে, নানা রসে।...মনের এই, উন্মুখ অথচ উৎক্লিপ্ত নয়, অবস্থাটিই হচ্ছে শিল্পের জন্মাবার অমূলক অবস্থা। এ সময় মানুষ স্বপ্নের অস্বপ্নের বেছে নেবার সময় পায়, যেমন-তেমন করে একটা কিছু করবার চেষ্টাই থাকে না।

তাই অবনীন্দ্রনাথের কাছে মূল কথাটা হলো অবকাশ আর অবসরের কথাই। সে-কথা এ-যুগের শিল্পীর পক্ষে সত্য হতে পারে ; কিন্তু ত্রুতের বেলায় শুধু এইটুকু বললেই হয় না।

গঙ্গা শুকুশুকু আকাশে ছাই—পৃথিবীর চেহারাটা যখন এই রকমের পুড়ে-খাক-হয়ে যাওয়া তখন আষাঢ়ের জলধারার ছবিটিকে মনের মধ্যে বাঁচিয়ে রাখতে না পারলে ওই অর্ধ-অসহায় মানুষগুলি বাঁচবে কিসের ভরসায়, কেমন করে ? তাই এতো রকমের আয়োজন,—নৃত্য, নাট্য, আলেখ্য ; সবই হলো কামনা-সফল হওয়ার ছবিটিকে বাঁচিয়ে রাখবার আয়োজন। আধুনিক মানুষের আধুনিক অভিজ্ঞতার মাপকাঠিতে ত্রুতগুলির বিচার করতে গেলে ভুল হতে পারে, মনে হতে পারে সুদীর্ঘ অবসর পাওয়া গিয়েছে বলেই বৃষ্টি শিল্প-সম্ভোগ দিয়ে এই অবসরটিকে মধুর করে তোলবার চেষ্টা চলেছে। কিন্তু তা নয়। আমাদের আধুনিক উৎপাদন-কৌশল অনেক উন্নত হয়েছে। তাই অনিশ্চয়তা কম, উৎকর্ষতার কারণ কম,—মনের বিশ্বাসকে বাঁচিয়ে রাখবার আয়োজনে আমাদের অতোখানি মরীয়া হয়ে উঠতে হয় না। কিন্তু ত্রুতের জন্ম উৎপাদন-কৌশলের ইতিহাসের যে-পর্যায়ে তার পটভূমি সম্পূর্ণ অজ্ঞ রকম : সময়ের ব্যবধানটা সত্যি বলতে, অবসর নয়, তার বদলে যেন বিশ্বাসের পরীক্ষা। কামনা অনেকদিন পর্যন্ত, কোথাও বা একমাস কোথাও বা ছ'মাস, অতৃপ্ত থাকছে। শস্ত্রের কামনায় বীজ বোনা আর শস্ত্র ফলা, ফসল পাওয়া—এ ছ'-এর মধ্যে সময়ের সুদীর্ঘ ব্যবধান। সে-ব্যবধানের যেন প্রতিটি মুহূর্ত জুড়ে রয়েছে অনিশ্চয়তা, উৎকর্ষা, উদ্বেগ। এই অবস্থায় মনের শক্তিকে বাঁচিয়ে রাখতে হলে কামনা-সফল-হওয়ার ছবিটিকে চোখের সামনে ছলতে দেখা দরকার। আর তা দেখবার জগ্গেই ত্রুতের মধ্যে অতো রকমের

আয়োজন—নৃত্য, নাট্য, আলেখ্য। এগুলিকে তাই সুদীর্ঘ অবসরকে বিনোদিত করবার কৌশল মনে করলে ভুল করা হবে; তার বদলে এগুলি হলো সুতীত্র-অনিশ্চয়তা-বোধের হাত থেকে আত্মরক্ষার আয়োজন, মনের বিশ্বাসকে বাঁচিয়ে রাখবার কৌশল,—আর সেইদিক থেকেই জীবন-সংগ্রামের অঙ্গ।

জীবন-সংগ্রামের অঙ্গ কেন? নৃত্য, নাট্য, আলেখ্য ওইভাবে কামনা সফল হওয়ার ছবিটিকে ফুটিয়ে তুলতে পারলে সত্যিই কি বাস্তব পৃথিবীকে প্রভাবিত করা যাবে নাকি? প্রত্যক্ষভাবে নিশ্চয়ই নয়, তবুও পরোক্ষভাবে নিশ্চয়ই। শস্যের কামনায় ত্রুত করলেই যে প্রকৃতি শস্যময়ী হয়ে উঠবে, তা নয়। কিন্তু প্রকৃতিকে শস্যময়ী করবার কাজে যারা কোমর বেঁধেছে তাদের বৃকের বল অনেকখানি বেড়ে যাবে আর ওই নতুন উদ্দীপনায় নির্ভর করে তারা যখন সত্যিই ফসল ফলাবার কাজে অগ্রসর হবে তখন তারা আরো ভালো করে ফসল ফলাতে পারবে। তাই ওই ত্রুতের দরুনই প্রকৃতির উপর একটা পরোক্ষ প্রভাব এসে পড়েই, আর এইদিক থেকেই ত্রুত সেই অর্ধ-অসহায় মানুষগুলির কাছে বাস্তব জীবন-সংগ্রামের অঙ্গই।

কামনা আর কামনা-সফল-হওয়ার মাঝখানে যে অনিশ্চয়তার ব্যবধান তা সবচেয়ে তীব্রভাবে অনুভূত হয়েছে কৃষি-বিজ্ঞান প্রাথমিক পর্যায়েই। তাই এই পর্যায়েই কামনা-সফল-হওয়ার কল্পনা দিয়ে ব্যবধানটিকে ভরাট করে ভোলবার প্রয়োজন সবচেয়ে বেশি। নকলের সাহায্যে কামনা-সফল-হওয়ার কল্পনাকে ফুটিয়ে তোলাই হলো জাহ্নবিশ্বাসের প্রাণবন্ত। তাই কৃষিবিজ্ঞান প্রাথমিক পর্যায়েই জাহ্নবিশ্বাসের প্রয়োজন সবচেয়ে বেশি। শিকারজীবী পর্যায়ের চেয়ে বেশি : শিকারী যা চাইছে, যা কামনা করছে, তা বাস্তব পৃথিবীতেই রয়েছে—অস্তুত ইন্দ্রিয়ের সাহায্যে তার নাগাল পাওয়া যায়। পশুপালন-জীবী পর্যায়ের চেয়ে বেশি : পশুরা মাঠে চরে, ঘাস খায়, বংশবৃদ্ধি করে। কিন্তু কৃষিবিজ্ঞান আবিষ্কারের প্রাথমিক অবস্থায় তা নয় : বীজ থেকে শস্য কেন জন্মায় তা জানা নেই, জানা নেই মাটির রহস্য। কিংবা, যদিই বা জানা থাকে তাও একান্ত অস্পষ্ট ও একান্ত প্রাথমিক ভাবেই। অপরপক্ষে, মানুষ এ-অবস্থায় যা চাইছে তা মানুষের চোখের সামনে নেই, তাকে চাওয়া আর তাকে পাওয়ার মধ্যে শুধুমাত্র সময়ের ব্যবধান নয়,—শুধু সুদীর্ঘ অবকাশ নয়,—অনেক আর প্রায়-অসম্ভব অনিশ্চয়তাও। এ-কাজ

তাই চের বেশি কঠিন, এ-কাজের জন্তে তাই মনের বল প্রয়োজন অনেক বেশি, মনের বিশ্বাসকে জাগিয়ে রাখবার আয়োজন দরকার নানান রকম।

পশুপালনের সঙ্গে তুলনা করে কৃষি-আবিষ্কার প্রসঙ্গে অধ্যাপক জর্জ টমসন^{১১} বলছেন :

So long as they have pasture, cattle feed and breed of themselves, but by comparison with cattle-raising the work of tilling, sowing and reaping is slow, arduous and uncertain. It requires patience, foresight, faith. Accordingly, agricultural society is characterised by the extensive development of magic.

চরবার জমি যতোকৃণ আছে ততোকৃণ পালিত-পশুর দল নিজেরাই চরে থাকে এবং সংখ্যায় বাড়বে। কিন্তু পশুপালনের তুলনায় জমি কোপানো, বীজ বোনা আর ফসল কাটার কাজ অনেক মন্থর, কঠিন, অনিশ্চিত। অতএব তার জন্তে দরকার ধৈর্য, দূরদৃষ্টি, বিশ্বাস। কৃষিভিত্তিক সমাজে তাই জাহ্নবিশ্বাসের অনেক ব্যাপক বিকাশ।

কৃষিবিজ্ঞান প্রাথমিক স্তরের ধ্যানধারণাগুলিকে বুঝতে হলে তাই সর্বপ্রথম প্রশ্ন তোলা দরকার, এই জাহ্নবিশ্বাস এবং জাহ্নবিশ্বাস-মূলক অনুষ্ঠানাদির মূল কথাটা কী ?

প্রজনন ও ধনউৎপাদন : নারীর ফলপ্রসূতা ও প্রকৃতির ফলপ্রসূতা

কৃষিবিজ্ঞান মেয়েদের আবিষ্কার। কৃষি উপলক্ষে জাহ্নবিশ্বাসও স্বভাবতই নারী-কেন্দ্রিক। তার মানে শুধু এই নয় যে, ওই জাহ্নবিশ্বাস-মূলক আচার-অনুষ্ঠানগুলি প্রধানতই মেয়েলি ব্যাপার ; তাছাড়াও, মেয়েদের জীবনের মূল লক্ষণের উপর এই জাহ্নবিশ্বাস নির্ভরশীল। তাই এ-পর্ষায়ের চিন্তা-চেতনায় শুধুই যে নারীপ্রাধান্য,—শক্তিপ্রাধান্য বা প্রকৃতি-প্রাধান্য—তাই নয় ; সম্ভব-উৎপাদনের ব্যাপারে নারীর ভূমিকা এবং ফসল-ফলার ব্যাপারে প্রকৃতির ভূমিকা—এ-দু’এর মধ্যে একটা গভীর যোগাযোগ কল্পিত হওয়াই স্বাভাবিক। সে-কল্পনা কতোখানি বস্তুনিষ্ঠ ও বৈজ্ঞানিক তার আলোচনা তোলা নিশ্চয়ই আমাদের বর্তমান উদ্দেশ্য নয় ; তার বদলে আমাদের যুক্তি হলো, একমাত্র এই বিশ্বাসের দিক থেকেই তান্ত্রিকাদি ধ্যানধারণার উৎস সংক্রান্ত বৈজ্ঞানিক ব্যাখ্যা পাবার সম্ভাবনা আছে।

প্রথমে এই জাহ্নবিশ্বাসের মূলকথাটা দেখা যাক। রবার্ট ব্রিফন্ট^{৩২৮} বলছেন,

The magical or religious rites intended to secure the fertility of the fields, were naturally within the special competence of the women who cultivated them, and whose fertility was linked to the earth's. Many of the women's religious associations were doubtless concerned originally with discharging that important function.

অর্থাৎ, (সারমর্ম) মেয়েরাই জমি চাষ করতো ; ফলে স্বভাবতই জমির উর্বরতা বৃদ্ধির কামনায় জাহ্ন-অমুষ্ঠান ও ধর্মানুষ্ঠানগুলি মেয়েদেরই এক্তিয়ারে ছিলো ; মেয়েদের উর্বরতা-শক্তির সঙ্গে পৃথিবীর উর্বরশক্তির যোগাযোগ কল্পনা করা হতো। আদিতে মেয়েদের অনেক ধর্ম-সম্প্রদায় যে এই গুরুত্বপূর্ণ দায়িত্বই সম্পাদন করতো সে-বিষয়ে সন্দেহ নেই।

জাহ্নবিশ্বাসের মূল কথাটা কী ? কামনা-সফল করবার একটা কাল্পনিক কৌশল হিসেবে কামনা-সফল হওয়ার একটা কোনো নকল তোলবার আয়োজন : শত্রুর কুশপুন্তলী দন্ধ করেই আসল শত্রুকে দন্ধ করায় বিশ্বাস, কিম্বা, আকাশে জলের ছিটে ছুঁড়ে বৃষ্টির নকল তুলে আসল বৃষ্টিকে আয়ত্বে আনায় বিশ্বাস। তেমনি, কামনাটা যদি প্রকৃতিকে ফলপ্রসূ করাই হয় তাহলে ফলপ্রসূতার বা ফলপ্রসূতা সংক্রান্ত কোনো বিষয়ের নকল তুলেই ওই কামনাটিকে সফল করবার কল্পনা করা হবে।

আমরা আগেই উল্লেখ করেছি, ভিল-রা ফসল বোনবার আগে ক্ষেতের একটি পাথরের গায়ে সিঁছুর মাথায়। কেন মাথায় ? এ-হলো ক্ষেতকে রজঃসলা করবার একটা নকল তোলা। পিছিয়ে-পড়া পর্যায়ের মাহুষদের ধারণায় ওই ঋতুরজই প্রজননের প্রধানতম উপকরণ।

আবার এই জাহ্নবিশ্বাসের বিকাশ উল্টো দিক থেকেও হতে পারে। সম্ভাবনবতী হবার কামনায় মেয়েরা প্রকৃতিতে ফল-ফলবার নকল তুলতে পারে। আমাদের দেশে আজো পিছিয়ে-পড়া পর্যায়ের নানা বিশ্বাস ও অনুষ্ঠান টিকে আছে ; তাই ওই জাহ্নবিশ্বাসের নমুনাও খুব বিরল নয়। দেখা যায়, সম্ভান-লাভের কামনায় বক্ষ্যা মেয়েরা গাছের শাখায় ডিল বেঁধে দেয়^{৩২৯}। গাছের ডিল হলো ফলের নকল ; এইভাবে ফল ফলবার নকল তুলেই মেয়েরা ফলপ্রসূ হবার কামনাকে সফল করবার কল্পনা করে।

প্রকৃতির ফলপ্রসূতার সঙ্গে মেয়েদের ফলপ্রসূতার একটা অন্তরঙ্গ সম্পর্কের ভিত্তির উপরই জাহ্নবিশ্বাসটি প্রতিষ্ঠিত। এবং এই জাহ্নবিশ্বাস-মূলক অমুষ্ঠানের মূল কথা হলো, একটির সাহায্যে আর একটির কামনাকে সফল করবার চেষ্টা। এবং যে-ধরনের উৎপাদন-কাজের সঙ্গে মানুষের সবচেয়ে প্রত্যক্ষ সম্পর্ক তা হলো সন্তান-উৎপাদন; ফলে তারই উপমার উপর নির্ভর করে ওই স্তরের মানুষ প্রকৃতির উৎপাদন-রহস্যকেও বোঝবার চেষ্টা করছে। অর্ধ-অসহায় ওই মানুষগুলি প্রকৃতির রহস্য উদ্ঘাটন করবার আশায় আর কোন পথেই বা এগোতে পারতো?

তাহলে, এই জাহ্নবিশ্বাসকে বোঝবার মূলমন্ত্র হলো, প্রজনন ও ধন-উৎপাদনের মধ্যে ঘনিষ্ঠ সম্পর্কের কল্পনা।

অধ্যাপক জর্জ টমসন^১ বলেছেন :

In the earliest phases of human society collective labour was a condition of survival. Food-gathering and hunting, at a low technical level, required many hands. There was no danger in too many, because the surplus could always move away, but too few meant death. Production of the means of subsistence was inseparable from the reproduction of the group itself. And if the technique of production was precarious, so was that of reproduction. The infant mortality of the primitive peoples is enormous. The magical rites that cluster everywhere round the event of childbirth sprang from material necessity.

Similar conditions recur at a higher level with the discovery of agriculture...The crops, tended labouriously by the women, were blessed or blighted by the goddess of childbirth.

মানবসমাজের সবচেয়ে প্রাকৃত পর্দায়ে জীবন-মরণ নির্ভর করেছে যৌথ-শ্রমের উপর। উৎপাদন-কৌশলের অল্পমত পর্দায়ে খাদ্য-আহার্য ও শিকারের জন্তে অনেক হাতের প্রয়োজন পড়তো। সংখ্যাধিক্য ভয়ের কারণ ছিলো না, কেননা বাড়তি মানুষেরা অমুষ্ঠা চলে যেতে পারতো। কিন্তু সংখ্যালঘু মানে ছিলো মৃত্যু। জীবনধারণের উপকরণগুলির উৎপাদন এবং দলের প্রজনন—দু'এর মধ্যে অবিলম্বে সম্পর্ক ছিলো। এবং উৎপাদন-কৌশলের মতোই প্রজনন-কৌশলও ছিলো অনিশ্চিত। আদিম মানুষদের মধ্যে শিশু-মৃত্যুর হার ভয়াবহ। সন্তানজন্ম ঘিরে সর্বত্রই যে-জাহ্নবিশ্বাসগত অমুষ্ঠান দেখতে পাওয়া যায় তার উৎসে আছে বাস্তব প্রয়োজনবোধ।

কৃষি আবিষ্কারের পর্যায়ে একই পরিস্থিতির উন্নতর পুনরাবৃত্তি দেখা যায়।
...মেয়েরা যে-শস্ত্র সম্বন্ধে লালন করে তার উপর সন্তান-জন্মের দেবীর আশীর্বাদ
বা অভিষাপ।

আমাদের দেশে সন্তান-জন্মের দেবী হলেন যষ্টী। আর যষ্টীক বা যষ্টীকা হলো
ত্রীহিধাতু, “চলতি ষেটে ধান। এই ধান ৬০ দিনে পক হয়, সেইজন্তু ইহাকে
যষ্টীক কহে”^{১০১}। সন্তানদায়িনী দেবীর নামের সঙ্গে শস্ত্রের এই সম্পর্ক কেন?

সন্তানের জন্মদান ও ফসল-ফলানো—আদিম মানুষের ধারণায় দু’এর
মধ্যে সম্পর্ক খুব নিবিড়। প্রকৃততত্ত্ববিদ^{১০২} অনুমান করেন আদিম নিড়ানি (hoe)
পুরুষ-জননজন্মের অনুকরণেই গঠিত হয়েছিলো, ভাষাতত্ত্ববিদ^{১০৩} অনুমান
করেন লিঙ্গ শব্দ থেকেই লাঙল শব্দের উৎপত্তি। যদি তাই হয় তাহলে
স্বীকার করতে হবে, প্রজননের উপমার সাহায্যেই মানুষ ফসল ফলার
ঘটনাটিকে বুঝতে শুরু করেছে।

তান্ত্রিক ধ্যানধারণার নারীপ্রাধান্য

প্রজনন ও উৎপাদনের সাদৃশ্য-নির্ভর এই জাহ্নবিশ্বাসটির আলোচনা অবশ্যই
বিস্তারিতভাবে করতে হবে। কেননা তান্ত্রিকাদি ধ্যানধারণার উৎস
অনুসন্ধেয়ে এই জাহ্নবিশ্বাসটিই আমাদের কাছে সবচেয়ে মৌলিক সূত্র।

কিন্তু এই জাহ্নবিশ্বাসটির বিভিন্ন বিকাশ সংক্রান্ত আলোচনা তোলবার
আগে তান্ত্রিকাদি ধ্যানধারণার সবচেয়ে মৌলিক বৈশিষ্ট্য নিয়ে আলোচনা
ভুলবো। বৈশিষ্ট্যটি হলো নারী-প্রাধান্য বা শক্তি-প্রাধান্য বা দেবী-প্রাধান্য।
আমরা দেখাবার চেষ্টা করবো, এই শক্তি-প্রাধান্য বা নারী-প্রাধান্যের ব্যাখ্যা
পাওয়া যাবে কৃষি-আবিষ্কারের বাস্তব পরিস্থিতির মধ্যেই : কৃষি-কাজ মেয়েদের
আবিষ্কার, কৃষি-আবিষ্কারের প্রাথমিক পর্যায়ের ধ্যানধারণা তাই অনিবার্যভাবেই
নারীপ্রধান।

প্রথমে দেখা যাক, তান্ত্রিকাদি ধ্যানধারণার ক্ষেত্রে নারীপ্রাধান্য সত্যিই
কী রকম। স্তর আর্থার এন্ডেলন^{১০৪} বলছেন :

...we have in the *Tantras* the recognition of the fine principle
that this doctrine and its expression in ritual are...for all,
whatever be their race or caste or sex. This marks a great
advance on the parochial restrictions of the *Vedas* which are

so often placed in opposition to the *Tantra* by English writers. The *Sudra* and woman are under none of the *Vaidik* bans. What, again, can be finer than the high veneration of woman which the *Tantra* inculcates. The Sufi author of the *Dabistan*, describing, in the seventeenth century, the *Shaktas*, speaks of the Mother of the World in the following charming passage : "This *Maya* is the maker of the productions of this world and of its inhabitants, and the Creator of the Spirits and of the bodies : the universe and its contents are born from Her : from respect of the said productions and of the mentioned effects She is entitled *Jagadamba*, or Mother of the Universe ... This sect hold women in great esteem and call them *Shaktis*, and to ill-treat a *Shakti*—that is, a woman—is held to be a crime." As H. H. Wilson also himself points out, women, as manifestation of the Great Cause of all, are entitled to respect and even to veneration. Whoever offends them incurs the wrath of *Prakriti*, Mother of all, whilst he who propitiates them offers worship to *Prakriti* Herself. And so, at a time when, as some allege, in accordance with the *Vedas*, the rite of *Sati* was being practised, and many a woman was being horribly oppressed, it was the *Mahanirvana Tantra* which forbade it on the grounds above stated. In conformity, also, with these views, we find that according to the *Tantra*, alone of the great *Shastras*, a woman may be a spiritual teacher (*guru*) and initiation by her achieves increased benefit.

অর্থাৎ, সংক্ষেপে, তন্ত্রমতে জাত-জাতি এবং স্ত্রী-পুরুষ নির্বিশেষে সকলেই এই মতবাদ ও আচার-অনুষ্ঠানের অধিকারী। স্ত্রী-শূত্রের বিরুদ্ধে যে বৈদিক নিষেধ তন্ত্রের ক্ষেত্রে তার অভাব দেখা যায়। সপ্তদশ শতাব্দীর হুফি লেখক শাক্তদের বর্ণনায় বলেছেন,—এই সম্প্রদায়ের মতে মায়া থেকেই জগতের জন্ম, তাই তাঁকে জগদম্বা বলা হয়। শাক্তরা মেয়েদের বিশেষ শ্রদ্ধার চোখে দেখে, মেয়েদের প্রকৃতি বলে উল্লেখ করে, তাই মেয়েদের প্রতি দুর্ব্যবহার শাক্তদের কাছে প্রকৃতির বিরুদ্ধেই অপরাধ-বিশেষ। এইচ. এইচ. উইলসনও বলেছেন, শাক্তমতে মেয়েরা আদি-কারণের প্রতীক, তাদের প্রতি দুর্ব্যবহার করলে প্রকৃতি ক্রুদ্ধ হন, তাদের উপাসনা করলে প্রকৃতিরই উপাসনা করা হয়। এই কারণেই, সতীদাহ-প্রথার দরুন এ-দেশে যখন বহু নারী নির্ধাতিতা হতো তখন মহানির্বাণতন্ত্র এই প্রথাকে গর্হিত বলেছে। সমস্ত শাস্ত্রের মধ্যে একমাত্র তন্ত্রশাস্ত্র অহুসারেই মেয়েদের পক্ষে গুরু হওয়া সম্ভব, এমন কি মেয়েদের কাছে দীক্ষা নেওয়াই উত্তম।

তুলনায়, বৈদিক ঐতিহ্যের পুরুষ প্রাধাত্ত্য কী রকম চূড়ান্ত নারী-বিদ্বেষে পরিণত হয়েছিলো তা অনুমান করা যেতে পারে বৈদান্তিক শঙ্করাচার্যের মনোভাব থেকে। শঙ্কর^{১০০} বলছেন, নরকের দ্বার কী? না, নারী।

গ্রীক সভ্যতার ক্ষেত্রে এই নারীবিদ্বেষ সামগ্রিকভাবে সমাজকে কোন নৈতিক অধঃপতনের গভীরে নিয়ে গিয়েছিলো তার আলোচনা এঙ্গেল্‌স্-এর গ্রন্থে দেখতে পাওয়া যায়: এঙ্গেল্‌স্^{১০১} বলছেন, *the degradation of women recoiled on the men themselves and degraded them too*—নারীর এই অধঃপতন পুরুষদের উপরেও প্রভাব বিস্তার করলো এবং তাদেরও অধঃপাতিত করলো। এও যেন এক রকম প্রকৃতির নিয়ম। আর তাই তন্ত্র-প্রসঙ্গে শ্রীযুক্ত পাঁচকড়ি বন্দ্যোপাধ্যায়^{১০২} মন্তব্য করছেন:

শঙ্করাচার্য নারীকে নরকের দ্বার বলিয়াছিলেন, সেইহেতু ব্রহ্মানন্দগিরি শঙ্করাচার্যকে খুব একহাত তিরস্কার করিয়াছেন। তন্ত্রমতে নারীই আত্মশক্তি-রূপিণী—জগন্ময়ী—জগজ্জননী; স্বতরাং নারী পূজনীয়া, অর্চনীয়া, সাদরে রক্ষণীয়া। খৃষ্টানধর্মে নারীকে শয়তানের প্রলুকা জীব বলিয়া নির্দেশ করা হইয়াছে। খৃষ্টানধর্ম অনুসারে নারীসঙ্গ শয়তানের প্ররোচনায় হইয়া থাকে। অতএব মেয়েমানুষ ও মৈথুন খৃষ্টানধর্মের সিদ্ধান্ত অনুসারে মহাপাপজ। রামেন্দ্র-সুন্দর ত্রিবেদী বলেন যে, খৃষ্টানধর্মের এবং হঠযোগী নিকামকর্মাদিগের নারীর প্রতি এই বিতৃষ্ণার ভাব গোড়াকার বৌদ্ধধর্মের প্রভাবেই ঘটয়াছিল। আমরা এ-সিদ্ধান্ত অমাত্র্য করিতে পারি না। কিন্তু মজা এই, যে ধর্ম বা সাধন পদ্ধতিতে নারীর অত্যন্ত নিন্দা আছে, সেই ধর্মের ধার্মিকগণ পরে লাম্পাট্যদোষে ছুট হইয়া অধঃপাতে গিয়াছে। বৌদ্ধধর্মের অধঃপতন লাম্পাট্যদোষেই ঘটয়াছিল; খৃষ্টানধর্মের অধঃপতনও এই লাম্পাট্যদোষেই ঘটে।

তান্ত্রিকাদি আচার অনুষ্ঠানগুলিও উত্তরকালের বিপরীত পরিস্থিতিতে টিকে থাকতে গিয়ে কী ভয়ংকর বীভৎসতায় পর্যবসিত হয়েছিলো, তার আলোচনা অবশ্যই শ্রীযুক্ত পাঁচকড়ি বন্দ্যোপাধ্যায় উত্থাপন করছেন না; এবং আমরাও যেহেতু বর্তমানে তান্ত্রিকাদি ধ্যানধারণার উৎস-সন্ধানে অগ্রসর হয়েছি সেইহেতু এখানে আমাদের পক্ষেও সে-আলোচনা বিশেষভাবে প্রাসঙ্গিক হবে না। আমাদের যুক্তির বর্তমান পর্যায়ে যেটুকু কথা বিশেষভাবে প্রাসঙ্গিক তা হলো, তান্ত্রিকাদি ধ্যানধারণার নারী-প্রাধাত্ত্য এবং এইদিক থেকে ভারতীয় সাংস্কৃতিক ঐতিহ্যের পুরুষ-প্রধান বৈদিক ধারাটির সঙ্গে এই তান্ত্রিক ধারার মৌলিক প্রভেদ।

আমাদের এই মন্তব্যের বিরুদ্ধে কয়েকটি আপত্তি উঠতে পারে।

প্রথমত, তর্ক করে কেউ বলতে পারেন, তন্ত্র হাজার হোক শিবোক্ত-

শাস্ত্র—অতএব এই শাস্ত্রের প্রকাশভঙ্গির মধ্যেই প্রমাণ রয়েছে যে, এখানে পুরুষের ভূমিকা সত্যিই গৌণ নয়।

দ্বিতীয়ত, তর্ক করে আরো বলা যেতে পারে, তাত্ত্বিক সাধনায় ভৈরবীর স্থান থাকলেও পুরুষ সাধকদের দৃষ্টান্ত একটুও বিরল নয়। অথচ, আমাদের যুক্তি যদি ঠিক হয়,—অর্থাৎ কৃষি-কেন্দ্রিক জাতি-অনুষ্ঠানই যদি তত্ত্বের উৎস হয় এবং সে-অনুষ্ঠান যদি একান্তভাবেই মেয়েলি ব্যাপার হয়—তাহলে তত্ত্ব সাধনাও নারী-প্রধান হবার কথা।

একে একে এই দুটি যুক্তির বিচার করা যাক।

প্রথমত তাত্ত্বিক গ্রন্থগুলির রচনাভঙ্গি। শ্রীযুক্ত পাঁচকড়ি বন্দ্যোপাধ্যায়^{১০৮} একবার বলেছিলেন, “হাতের লেখা পুঁথি না পাইলে তত্ত্বের অনেক তত্ত্ব ঠিকমত বুঝা যায় না”। আমাদের মন্তব্য হলো, এমন কি ওই হাতের লেখা পুঁথিগুলিও যেহেতু অনেক উত্তরকালের সৃষ্টি সেইহেতু এগুলির রচনাভঙ্গি থেকে তত্ত্বের আদি ও অকৃত্রিম তাৎপর্য অনুমান করবার সুনিশ্চিত অবকাশ নেই। এ-রচনাভঙ্গি অর্বাচীন বলেই যে অনেকাংশে কৃত্রিম, এখানে তার সামান্য প্রমাণ দেওয়া যায়।

এক, শাস্ত্রীয় প্রমাণ :

পদ্মপুরাণে পাষণ্ডোৎপত্তি অধ্যায়ে লিখিত আছে, লোকদিগকে ভ্রষ্ট করিবার জন্তই শিব নামের দোহাই দিয়া পাষণ্ডীরা অভিনব মত প্রকাশ করিয়াছে।^{১০৯}

এবং শ্রীমদ্ভাগবতের চতুর্থ স্কন্ধের দ্বিতীয় অধ্যায়ে ভৃগুও বলছেন^{১১০},

নষ্টশৌচা মৃঢ়ধিয়ো জটাত্মাস্বিধারিণঃ ।

বিশক্ত শিবদীক্ষায়াং যত্র দৈবস্বরাসবন্ ॥

ব্রহ্মা চ ব্রাহ্মণান্দিব যদযুয়ং পরিনিম্ভঃ ।

সেতুং বিধরণং পুংসামত পাষণ্ডমাত্রিতাঃ ॥

পবিত্রতাজ্ঞেয় মৃঢ়বুদ্ধি জটাত্ম ও অস্থিধারীগণ শিবদীক্ষায় প্রবেশ করুন, যেখানে দৈবস্বরা ও আসব রহিয়াছে। ব্রহ্মা ও ব্রাহ্মণগণ, ঐহাদের আপনারা এত নিন্দা করেন, তাঁহারা ই পুরুষদিগের সেতুস্বরূপ, এইজন্তই আপনারা পাষণ্ড প্রাপ্ত হইয়াছিল।

অতএব, শাস্ত্রকারদের মতেই তত্ত্বের পক্ষে ওই শিবোক্ত-শাস্ত্র সাজবার চেষ্টাটা নেহাতই কৃত্রিম। এবং এই কৃত্রিমতা আরো প্রকট হয়ে পড়ে তত্ত্বসাধকদের ভঙ্গি থেকে।

তত্ত্ব-সাধকদের মনোভাব কী রকম ?

তত্ত্বের শাক্ত সাধকগণ বলেন যে, শিব ত স্বাপুসদৃশ, একটা বিজ্ঞমানতার দ্যোতকমাত্র, তাঁহার উপাসনা করি কোন হিসাবে? শক্তি না থাকিলে শিব ত শব, অথচ শক্তিশূন্য শিব হইতেই পারেন না। অতএব, শিব আছেন, মাধার উপর থাকুন, আমরা মায়ের—আত্মাশক্তির উপাসনা করিব। কারণ, তিনিই ত সব—তিনি মেধা, তিনি মায়ী, তিনি লজ্জা, তিনি ক্ষমা, তিনি বুদ্ধি, তিনি ধৃতি, তিনি বিজ্ঞা, তিনি ছায়া, তিনি শাস্তি, তিনি ক্রান্তি—তাঁহাকে পূজা করিব না ত কাহার পূজা করিব?''

অতএব, ওই প্রথম আপত্তির উত্তর দিয়ে আমরা সিদ্ধান্ত করতে চাই যে, যদিও উত্তরযুগে তাত্ত্বিক গ্রন্থাদি শিবোক্ত-শাক্ত হিসেবেই রচিত হয়েছে তবুও রচনাভঙ্গির এই বৈশিষ্ট্য থেকে তাত্ত্বিক ধ্যানধারণার নারীপ্রাধান্য সত্যিই অস্বীকৃত হয় না।

দ্বিতীয়ত, সাধনপদ্ধতির কথা।

আমাদের যুক্তি যদি ঠিক হয় তাহলে অনুমান করা প্রয়োজন যে, আধুনিক কালে তত্ত্বসাধক বলতে যদিও বহু (প্রধানতই?) পুরুষসাধককে দেখতে পাওয়া যায়, তবুও এককালে এ-সাধনা একান্তভাবেই নারীদের এক্জিয়ারে ছিলো।

এ-কথা অনুমান করবার মতো কোনো তথ্য আছে কি? আছে।

আচারভেদ তত্ত্ব^{১১২} বলছে :

পঞ্চতত্ত্বং খপুপ্পঞ্চ পূজয়েৎ কুলঘোষিতম্।

বামাচারো ভবেত্তত্র বামা ভূষা যজ্ঞে পরাম ॥

পঞ্চতত্ত্ব অথবা পঞ্চমকার, খপুপ্প অর্থাৎ রজস্বলার রজঃ ও কুলস্ত্রীর পূজা করিবে। তাহা হইলে বামাচার হইবে। ইহাতে নিজে বামা হইয়া পরাশক্তির পূজা করিবে।

বামা ভূষা যজ্ঞে পরাম্—পরাশক্তিকে বামা হয়ে পূজা করতে হবে। এবং এ-কথা শুধুমাত্র আচারভেদ তত্ত্বের কথা নয়, তত্ত্বের একটি প্রধানতম কথা। তাই স্তর ভাণ্ডারকার বলছেন^{১১৩} :

The ambition of every pious follower of the system is to become identical with *Tripurasundari*, and one of his religious exercises is to habituate himself to think that he is a woman. Thus the followers of the *Sakti* school justify their appellation by the belief that God is a woman and it ought to be the aim of all to become a woman,

এই সম্প্রদায়ের নিষ্ঠাবান অহুসরকের উচ্চাকাঙ্ক্ষা হলো, ত্রিপুরাভ্যন্তরীণ সঙ্কে অধৈতভাবে স্থাপন করা এবং এই সাধনপদ্ধতির একটি অঙ্গ হলো নিজেদের নারী জ্ঞান করতে অভ্যস্ত হওয়া। অতএব, শাক্ত সম্প্রদায়ের অহুগামীরা নিজেদের পদবীটিকে এই বলে ব্যাখ্যা করেন যে, ঈশ্বর নারীই এবং নারীই সকলের আদর্শ।

তন্ত্রসাধকেরা এই রকম নারীভাবে সাধনা করবার চেষ্টা করেন কেন? এ-প্রশ্নের মাত্র একটিই বৈজ্ঞানিক উত্তর সম্ভবপর : তন্ত্রসাধনা আদিতে নারীদেরই সাধন-পদ্ধতি ছিলো—নারীভাবে সাধনার চেষ্টাটা তারই স্মারক।

পৃথিবীর অগ্ন্যাশ্রু নানান ধর্মের বেলাতেও অম্লরূপ ঘটনা ঘটেতে দেখা যায় : যে-সাধনা আদিতে শুধুমাত্র মেয়েলি ব্যাপার ছিলো তা উত্তরকালে পুরুষদের এক্জিয়ারে আসবার পরও সাধন-পদ্ধতি ও সাধকের ভঙ্গির মধ্যে নারীপ্রাধান্যের স্মারক টিকে থেকেছে।

রবার্ট ব্রিফট^{১১১} দেখাচ্ছেন এবং অজস্র তথ্যের পর্যালোচনার ভিত্তিতেই দেখাচ্ছেন, কৃষিকেন্দ্রিক জাহ্ন-অম্লঠান থেকেই উত্তরকালের নানা ধর্মসম্প্রদায়ের উদ্ভব হয়েছে। এবং কৃষিকেন্দ্রিক অম্লঠান থেকে উদ্ভূত বলেই আদিতে এই সম্প্রদায়গুলি মেয়েদের গৃহসম্প্রদায় মাত্র ছিলো। পরে এগুলির মধ্যে পুরুষদের প্রবেশাধিকার এবং ক্রমশ প্রাধান্যও দেখা দিয়েছে। কিন্তু তা সত্ত্বেও অতীত নারীপ্রাধান্যের স্মারক মুছে যায়নি। তাই বহুক্ষেত্রেই দেখা যায়, পুরুষ পুরোহিতদেরও নারীভাবে সাধনা করতে হচ্ছে এবং সাধনার সময় নারী সাজতে হচ্ছে।

তন্ত্র-সাধনাও সেই রকমই। বামাভাবে, বামা হয়ে, সাধনা করতে হবে।

বামাচার নামটির পিছনেও এই ইতিহাস লুকোনো আছে কি না তা ভেবে দেখা যেতে পারে। আমরা ইতিপূর্বে বাম শব্দকে কাম অর্থে গ্রহণ করেছি—বামাচার অর্থাৎ কামাচার^{১১২}। কিন্তু ওই বামাচার নামটির—বিশেষ করে তন্ত্রসাধনার ক্ষেত্রে বামাচার নামটির—পিছনে আরো কিছু লুপ্ত ইতিহাস থাকার অসম্ভব নয়। এ-সাধনা এককালে স্ত্রী-আচার মাত্র ছিলো বলেই হয়তো একে এখনো বামাচার বলা হয়। “কাহারও মতে ইহার অনেক বেদবিরুদ্ধ বিপরীত আচরণ করিয়া থাকেন বলিয়া বামাচারী নামে খ্যাত”^{১১৩}। অবশ্যই বাম বা বামা কোনো শব্দকেই আক্ষরিক অর্থের দিক থেকে বেদবিরুদ্ধ ব্যাঙ্গক বলে গ্রহণ করবার অবকাশ নেই। তবুও উদ্ধৃত মতবাদ অন্তত একটা অর্থে ভ্রান্ত নয় : বৈদিক আচার পুরুষপ্রধান বলেই স্ত্রী-আচার বা বামাচার স্বভাবতই বেদবিরুদ্ধ। অবশ্যই এই বামাচার নামটির নজির দেখিয়েই যদি দাবি করা

হয় যে, তন্ত্রসাধনা এককালে স্ত্রী-আচার মাত্র ছিলো, তাহলে আপত্তি তুলে হয়তো বলা হবে, তন্ত্রসাধনা বলতে শুধুমাত্র বামাচার নয় : নিত্যান্তস্ত্রে ও কুলার্ণবে^{১১} সাত প্রকার আচারের কথা লিখিত আছে। কিন্তু এ-হেন আপত্তির বিরুদ্ধে খোদ তান্ত্রিকেরা যে ঘোরতর আপত্তি তুলবেন সে-বিষয়ে কোনো সন্দেহ নেই। কেননা,

এখনকার বঙ্গীয় তান্ত্রিকগণের মধ্যে বামাচার ও দক্ষিণাচার উভয়াচার মিশ্রিত দেখা যায়। কিন্তু প্রকৃত তান্ত্রিকেরা একথা স্বীকার করেন না। বামকেশ্বর তন্ত্রে ৫১ পটলে লিখিত আছে :—

আচারো দ্বিবিধো দেবি বামদক্ষিণভেদতঃ।

জন্মমাত্রং দক্ষিণং হি অভিধেয়েন বামকম্ ॥

দেবি! বামাচার ও দক্ষিণাচার ভেদে আচার দুই প্রকার। জন্মমাত্র দক্ষিণ এবং অভিধেয় হইলে বামাচারী হয়।^{১২}

তাহলে অকৃত্রিম তন্ত্রসাধনা বলতে বামাচারই এবং বামাচার নামটির পিছনে ওই গোপন ইতিহাস থাকা অসম্ভব নয় যে, তান্ত্রিকাচার এককালে স্ত্রী-আচার মাত্রই ছিলো।

দেবী-রহস্য ও উদ্ভিদ-জগৎ

প্রশ্ন ওঠে, দেবীপ্রাধাঙ্গ-মূলক বা নারী-প্রাধাঙ্গ-মূলক এই জাতীয় ধ্যানধারণার ব্যাখ্যা কী? আমাদের যুক্তি অনুসারে সে-ব্যাখ্যার মূল-সূত্র পাওয়া যাবে কৃষি আবিষ্কারের দিক থেকেই।

প্রথমত দেখা যায়, দেবী-রহস্যের সঙ্গে উদ্ভিদ-জগতের সম্পর্ক রয়েছে। এ-বিষয়ে শ্রীযুক্ত রমাপ্রসাদ চন্দ^{১৩} ইতিপূর্বেই কিছুকিছু তথ্য সংগ্রহ করেছেন; সেগুলি থেকেই আলোচনা শুরু করা যায়।

মার্কণ্ডেয় পুরাণে^{১৪} দেবী নিজেই বলছেন :

ততোহমখিলং লোকমাশ্রমেহসমুদ্ভবৈঃ

ভবিষ্যামি সূরাঃ শাকৈরাবৃষ্টৈঃ প্রাণধারকৈঃ ॥

শাকন্তরীতি বিখ্যাতিং তদা বাস্তাম্যহং ভূবি।^{১৫} ইত্যাদি।

অর্থাৎ, অনন্তর বর্ষাকালে নিজদেহ সমুদ্ভূত প্রাণধারক শাকের সাহায্যে আমি সারা জগতের পুষ্টি সরবরাহ করবো। তখন আমি জগতে শাকন্তরী নামে বিখ্যাত হবো।

দেবীর ওই শাকস্তুরী নামটা নিশ্চয়ই চিন্তাকর্ষক। শ্রীযুক্ত রমাশ্রসাদ চন্দ্র তর্জমা করেছেন, *herb-bearing* বা *herb-nourishing*। কিন্তু তার চেয়েও চিন্তাকর্ষক হলো ‘আত্মদেহসমুদ্ভবৈঃ’

বিশেষণটি। এই বিশেষণের মূলে এক অতি-প্রাচীন বিশ্বাস চাপা পড়ে আছে এবং হরপ্পার খুলো সরিয়ে সে-বিশ্বাসের এমনকি একটি মূর্ত নিদর্শন পর্যন্ত খুঁজে পাওয়া



হরপ্পার সিল^{২১}

গিয়েছে। সে-নিদর্শন সম্পর্কে স্তর জন মার্সাল^{২২} বলছেন, হরপ্পায় একটি পরমাশ্চর্য সিল আবিষ্কার হয়েছে। তার একপিঠে দেখা যায় একটি নগ্ন নারীমূর্তি। এই নারীর দুটি পা দু’পাশে সরানো এবং তার গর্ভের ভিতর থেকে একটি লতা গজিয়েছে।

হরপ্পার হরফের পাঠোদ্ধার সম্ভব হলে মার্কণ্ডেয় পুরাণের ওই ‘আত্মদেহসমুদ্ভবৈঃ’ বিশেষণটির উপর আরো কিছুটা আলোকপাত করা হয়তো সম্ভব হতো, কিন্তু এই সিলটির গায়ে ছ’-অঙ্কের কী লেখা আছে তা আজো কেউই পড়তে পারেননি। তবে ওই দুর্বোধ্য হরফে যাই লেখা থাকুক না কেন, এ-বিষয়ে কোনো সন্দেহ নেই যে, সিলের উপরের নারী-চিত্রটির পিছনে লুকিয়ে আছে এক অতি-আদিম বিশ্বাস। রবার্ট ব্রিকস্ট-এর রচনা অনুসরণ করে আমরা ইতিপূর্বেই দেখেছি, পৃথিবীর পিছিয়ে-পড়া মানুষদের মধ্যে আজো এ-বিশ্বাস টিকে আছে যে, নারী-দেহ থেকেই আদি-শস্ত্রের উদ্গম হয়েছে। নারীদেহের সঙ্গে শস্ত্র-উদ্গমের সম্পর্ক-মূলক এই আদিম বিশ্বাসটির বিস্তৃততর আলোচনায় আমরা পরে প্রত্যাবর্তন করবো।

আপাতত দেখা যাক, দেবী-মাহাত্ম্যের ব্যাখ্যায় শ্রীযুক্ত রমাশ্রসাদ চন্দ্র আরো কী কী তথ্য সংগ্রহ করেছেন।

যাঁর নাম দুর্গা তাঁরই নাম শাকস্তুরী। ফলে দুর্গোৎসবের সঙ্গে ফসলের সময়টার যোগাযোগ থাকাই স্বাভাবিক। এবং তা আছেও। দুর্গোৎসব হলো শারদীয় উৎসব—ডালা যখন পাকা ফসলে ভরে ওঠবার সময় ঘনিয়ে আসে। তাই, শ্রীযুক্ত রমাশ্রসাদ চন্দ্র^{২৩} সিদ্ধান্ত করছেন, আদিতে দুর্গা ছিলেন শস্ত্রদেবী,—পৃথিবীর অস্তুত দেশের শস্ত্রদেবীদের মতো ফসলের সময়টিতেই দুর্গোৎসবের আয়োজন। অবশ্যই, দুর্গাকে আমরা সাধারণত চিনি মহেশমর্দিনী রণচণ্ডীর রূপে। কিন্তু শ্রীযুক্ত চন্দ্র অনুমান করছেন, এ-রূপটি গোণ, কেননা অর্বাচীন। এবং এই রণচণ্ডীর রূপটি যে অর্বাচীন শ্রীযুক্ত চন্দ্রের মতে তার একটি প্রমাণ পাওয়া যায় রামায়ণ থেকে। রামায়ণের উপাখ্যান অনুসারে রাবণ-বধের জন্ত রামচন্দ্র রণচণ্ডী দুর্গার কাছে বর প্রার্থনা করেছিলেন। কিন্তু শ্রীযুক্ত চন্দ্র বলছেন, এ-উপাখ্যান বাগ্নিকীর মূল রামায়ণে

নেই। মূল রামায়ণ অনুসারে রামচন্দ্র বর প্রার্থনা করেছিলেন দুর্গার বদলে সূর্যের কাছেই। এবং এর থেকে প্রমাণ হয়, দুর্গার ওই রণচণ্ডী রূপটি পরের যুগে রচিত—অর্থাৎ অর্বাচীন।

দুর্গাপূজার একটি প্রধান অঙ্গ হলো নবপত্রিকার পূজা। এবং ত্রীযুক্ত রমাশ্রসাদ চন্দ্র অনুমান করছেন, এই অনুষ্ঠানটি দুর্গাপূজার কৃষি-পর্যায়েরই স্মারক^{২০}। কেননা, নবপত্রিকার ঘণ্টের উপর রক্তা, কচ্চি, হরিজ্ঞা, জয়ন্তী, বেল, ডালিম, অশোক, মান ও ধাত্তের পাতা সাজানো হয়। এবং যেটা বিশেষ করে লক্ষ্য করবার বিষয়, এই ন'টি উদ্ভিদের প্রত্যেকটিরই অধিষ্ঠাত্রী হিসেবে কল্পনা করা হয় এক-একটি দেবী। এখানেও উদ্ভিদ-জগতের সঙ্গে দেবীমাহাত্ম্যের একটা যোগাযোগ চোখে পড়ে। এবং এখানে আমরা বিশেষ করে ডালিমের অধিষ্ঠাত্রী দেবীটির উল্লেখ করতে পারি। কেননা, আমরা একটু আগেই দেখেছি, পুরুষ হয়েও আমাদের সিদ্ধিদাতা গণেশ যখন কৃষিপরিষায়ের আসর জমাতে চান তখন তাঁকে যে-সব বিসদৃশ ব্যবহার করতে হয়েছে তার মধ্যে একটি হলো এই ডালিম-ফল হাতে নেওয়া। নবপত্রিকার পূজার বেলায় কিন্তু এই অসঙ্গতি নেই। কেননা, এখানে ডালিমের অধিষ্ঠাত্রী হিসেবে কল্পনা করা হয়েছে রক্তদস্তিকা বলে একটি দেবীকেই^{২১}।

ত্রীযুক্ত রমাশ্রসাদ চন্দ্র আরো দেখাচ্ছেন, শাকম্ভরী বলেই দুর্গা হলেন অন্নদা বা অন্নদাতা। অন্নপূর্ণা নামটির তাৎপর্যও নিশ্চয়ই এই দিক থেকেই বুঝতে পারা যায়^{২২}।

দেবীমাহাত্ম্যের সঙ্গে উদ্ভিদ-জগতের সম্পর্ক যে কতো ঘনিষ্ঠ তার আরো একটি নিদর্শন হিসেবে ত্রীযুক্ত চন্দ্র বলছেন, শাকুরা সকালে উঠে কুলতরু বা কুলতরুকে প্রণাম করে^{২৩}।

বলাই বাহুল্য, ভারতীয় সংস্কৃতির এবং বিশেষ করে বাংলাদেশের সংস্কৃতির বৈশিষ্ট্য বোঝবার কাজে ত্রীযুক্ত রমাশ্রসাদ চন্দ্রের গবেষণার এই ইংগিতগুলি অত্যন্ত মূল্যবান। কেননা ভারতীয় সংস্কৃতি স্পষ্টই দেবীবহুল এবং বিশেষ করে বাংলা দেশের নিজস্ব ঠাকুরদেবতা বলে যাদের স্বীকার করা হয় তাঁদের মধ্যে পুরুষ বলতে বোধহয় একমাত্র দক্ষিণ রায়। এবং বাংলার সংস্কৃতি যে প্রায় চোদ্দ আনাই তাত্ত্বিক এবং তাত্ত্বিক ধ্যানধারণার সবচেয়ে ব্যাপক ও বিশাল প্রসার যে বাংলা দেশের জমিতেই—এ-কথা বহুবার বহু বিদ্বান উল্লেখ

করেছেন^{১২৮}। কিন্তু এই ঘটনাটির বৈজ্ঞানিক ব্যাখ্যা যে বাংলা দেশের উর্বর জমির মধ্যেই লুকিয়ে আছে,—অর্থাৎ কৃষিবিজ্ঞান দিক থেকেই যে শেষ পর্যন্ত সে-ব্যাখ্যা পাবার সম্ভাবনা আছে,—এ-বিষয়ে শ্রীযুক্ত রমাপ্রসাদ চন্দ্রই বোধহয় সর্বপ্রথম আমাদের দৃষ্টি আকর্ষণ করলেন। কিন্তু দুঃখের বিষয়, এই মূল্যবান মূলসূত্রটি আবিষ্কার করা সত্ত্বেও তিনি শেষ পর্যন্ত এর বৈজ্ঞানিক তাৎপর্যগুলি বিশ্লেষণ করেননি এবং শাক্ত মতবাদকে উৎপাদন পদ্ধতির বৈশিষ্ট্যের দিক থেকে বোঝবার বদলে প্রধানতই জাতিগত বৈশিষ্ট্য হিসেবে তিনি এর ব্যাখ্যা খোঁজবার চেষ্টা করেছেন^{১২৯}। ফলে শুধুই যে তাঁর গবেষণা দিকভ্রান্ত হয়েছে তাই নয়; অনেক সময় তাঁর সিদ্ধান্তগুলি অর্ধ-সত্যমাত্রে পর্যবসিত হয়েছে।

একটা দৃষ্টান্ত দেখা যাক। শ্রীযুক্ত চন্দ্র বলছেন^{১৩০}, কোটিল্যের অর্থশাস্ত্রে বীজবপন-মন্ত্র প্রসঙ্গে কৃষির যে-অধিষ্ঠাত্রী দেবীর উল্লেখ করা হয়েছে তাঁকেও ওই শক্তদেবী দুর্গারই অনুরূপ মনে করা যেতে পারে :

The *Devi* named in a sacred formula (*mantra*) quoted by Kautilya in connection of sowing seeds in his *Arthashastra* is probably the prototype of *Durga* as corn spirit.

আমাদের মন্তব্য হলো, শুধুমাত্র এইটুকু বললে কোটিল্যের অর্থশাস্ত্রের আলোচ্য ইংগিতটুকুর আংশিক ব্যাখ্যামাত্র দেওয়া হয় এবং যে-কোনো অর্ধ-সত্যের মতোই ওই আংশিক ব্যাখ্যাটুকু অনেকাংশেই তুচ্ছ-মূল্য। শ্রীযুক্ত রাধাগোবিন্দ বসাকের^{১৩১} তর্জমা অনুসারে কোটিল্যের গ্রন্থের ওইখানে লেখা আছে :

সর্বপ্রকার বীজেরই প্রথম বপন সময়ে, ইহার প্রথম বীজমুষ্টি স্বর্ণ-সংযুক্ত জলদ্বারা সিক্ত করিয়া বপন করিতে হয়। নিম্নবর্তী মন্ত্র তৎসঙ্গে পাঠ করিতে হয়, যথা—
'প্রজাপতি, কাশ্যপ সূর্যপুত্র ও গর্জন্ত দেবকে সর্বদা নমস্কার জানাইতেছি।
সীতাদেবী (কৃষির অধিষ্ঠাত্রী দেবীর নাম এখানে 'সীতা' বলিয়া ধৃত হইয়াছে)
আমার বীজ ও ধনসমূহের বৃদ্ধি সাধন করুন'।

অতএব, এখানে একটি প্রশ্ন ওঠে। এ-বিষয়ে অবশ্যই সন্দেহ নেই যে, কৃষির অধিষ্ঠাত্রী হিসেবে এখানে একটি দেবী নাম পাওয়া যাচ্ছে এবং সেই দেবীর কাছেই বীজ ও ধনসমূহের বৃদ্ধি-সাধন কামনা করা হচ্ছে। এবং এইদিক থেকে কোটিল্যের উদ্ধৃতিটি শ্রীযুক্ত চন্দ্রের আলোচ্য সিদ্ধান্তের সঙ্গে নিশ্চয়ই খাপ খায়। কেননা শ্রীযুক্ত চন্দ্রের মূল সিদ্ধান্ত হলো অগ্ন্যগ্ন দেশের মতোই

আমাদের দেশেও শস্য-উদগম ও কৃষি-সাকল্যের অধিষ্ঠাত্রী হিসেবে দেবীর কল্পনাই করা হয়েছে, দেবতার নয়। কিন্তু তবুও এ-বিষয়েও কোনো সন্দেহ নেই যে, কোটিল্যের রচনায় এখানে দেবী ছাড়াও প্রজাপতি, কাশ্যপ প্রমুখ পুরুষদেবতাদের উদ্দেশ্যেও প্রণতি জানানো হচ্ছে। অর্থাৎ, এখানে দেখা যাচ্ছে, কৃষি-প্রসঙ্গেই দেবীমাহাত্ম্য অনেকাংশেই দেবমাহাত্ম্য দ্বারা আচ্ছন্ন হয়ে গিয়েছে। এবং এইদিক থেকে দেখা যায়, ত্রীযুক্ত চন্দ্রের আলোচ্য সিদ্ধান্ত অর্থশাস্ত্রের ওই উক্তিটির সঙ্গে স্পষ্টভাবে খাপ খাচ্ছে না।

অতএব সমস্তা ওঠে এবং সে-সমস্যার সমাধান প্রয়োজন হয়।

কোটিল্যের রচনায়, এইভাবে দেবীমাহাত্ম্য দেবমাহাত্ম্য-দ্বারা আচ্ছন্ন কেন? এই প্রশ্নের উত্তর পেতে হলে এখানে আরো একটি প্রশ্ন তোলা প্রয়োজন। কোটিল্যের অর্থশাস্ত্রে যে-কৃষি কর্মের উল্লেখ তা ঠিক কোন পর্যায়ের কৃষিকাজ? কেননা, আমরা ইতিপূর্বে দেখেছি, কৃষিকাজ মেয়েদের আবিষ্কার হলেও,—এবং, অতএব, কৃষিবিজ্ঞান প্রাথমিক পর্যায়ে মানবসমাজ নারীপ্রধান (ক্ষেত্রপ্রধান) ও তারই প্রতিবিম্ব হিসেবে দেবলোকও দেবীপ্রধান হলেও,—কৃষিকর্মের উন্নততর পর্যায়টি আর মেয়েদের এক্তিয়ারে ছিলো না। ফলে মানবসমাজ পুরুষ-প্রধান (বীজপ্রধান) এবং তারই প্রতিবিম্ব হিসেবে দেবলোকও দেবতা-প্রধান হয়ে দাঁড়ানোই স্বাভাবিক। অতএব, অর্থশাস্ত্রের এই উক্তিতে বীজবপন-প্রসঙ্গে কৃষিদেবীকে আচ্ছন্ন করে ওই পুরুষ-দেবতাদের আবির্ভাব-রহস্যটুকু বুঝতে হলে প্রশ্ন তোলা দরকার, এখানে কৃষিকর্মের ঠিক কোন পর্যায়ের পরিচয়? কোটিল্য^{১০২} বলছেন :

তিনি (সীতাধ্যক্ষ, অর্থাৎ রাজকীয় কৃষিকর্মাধ্যক্ষ) বহু হলদ্বারা পরিকুষ্ট নিজ (বা সরকারী) ভূমিতে (মতাস্তরে, সেই সেই বীজের উপযোগপ্রাপ্ত ভূমিতে) উক্ত বীজসমূহ দাস (কীতদাসাদি), কর্মকর (বেতনভোগী কর্মকর) ও দণ্ডনিয়ন্ত্রকারী পুরুষগণদ্বারা বপন করাইবেন।

কোন পর্যায়ের কৃষিকাজের পটভূমিতে এখানে বীজবপনের আলোচনা হচ্ছে তা কোটিল্যের এই নির্দেশটি থেকেই অনুমান করা সম্ভব। ফলে পুরোনো পর্যায়ের কৃষিদেবী এখানে উপস্থিত থাকলেও তাঁর মহিমা অনিবার্যভাবেই পুরুষদেবতাদের পাশে অপেক্ষাকৃত ম্লান হয়েছে।

অবশ্যই, তান্ত্রিকাদি ধ্যানধারণার উৎস-সন্ধানে কৃষিবিজ্ঞান বিশেষ করে ওই প্রাকৃত-পর্যায়টি নিয়েই আমাদের আলোচনা। কেন, তা মনে রাখবার জন্তে আমাদের মূল যুক্তিটির সংক্ষিপ্ত পুনরুল্লেখ প্রয়োজন হতে পারে।

তান্ত্রিকাদি ধ্যানধারণার প্রধানতম লক্ষণ হলো শক্তিপ্রাধান্য। তন্ত্রে শক্তিই প্রধান, পুরুষ অপ্রধান। তান্ত্রিকেরা শাক্ত, শক্তির সাধক।

তন্ত্রের শক্তি মানে কি? নিশ্চয়ই আধুনিক পাশ্চাত্য-বিজ্ঞানের এনার্জি নয়। তাই এ-কথা কল্পনা করে আত্মপ্রসাদ লাভ করবার চেষ্টাটা আত্ম-প্রবঞ্চনারই সামিল হবে যে, আমাদের দেশের প্রাচীনেরা যোগবলে ঊনবিংশ শতাব্দীর বৈজ্ঞানিক আবিষ্কার জ্ঞানতে পেরেছিলেন। আসলে, এই জাতীয় আধুনিক মতামতের সঙ্গে তন্ত্রের কোনো সম্পর্কই নেই। তন্ত্রে শক্তি মানে হলো মা, কিংবা আরো সরাসরিভাবে বললে বলা যায় জীলোক, নারী। তাই তান্ত্রিকাদি ধ্যানধারণার মধ্যে ঊনবিংশ শতাব্দীর বৈজ্ঞানিক চিন্তাধারা অমুসন্ধান না করে কৃষিভিত্তিক সমাজবাস্তবের প্রতিবিম্ব অন্বেষণ করাই বিজ্ঞান-সম্মত প্রচেষ্টা হবে। সে-সমাজ নারীপ্রধান, কেননা কৃষিকাজ মেয়েদের আবিষ্কার। এবং এই নারীপ্রাধান্যের প্রতিবিম্ব হিসেবেই তান্ত্রিক ধ্যানধারণা শক্তি-প্রধান বা নারী-প্রধান।

তন্ত্র-প্রসঙ্গে আধুনিক গবেষক^{১৩৩} বলছেন, এই জাতীয় সমস্ত রচনাতেই নারী-তন্ত্রের উপর এতোটা জোর দেওয়া হয়েছে যে, পুরুষের কথা প্রায় সম্পূর্ণভাবেই বাদ পড়ে গিয়েছে :

In all these writings the female principle is personified and made prominent, to the almost total exclusion of the male.

এই সমস্ত রচনায় পুরুষতত্ত্বকে প্রায় সম্পূর্ণভাবে বাদ দিয়ে নারীতত্ত্বকে ব্যক্তি-বিশিষ্ট করা হয়েছে ও প্রাধান্য দেওয়া হয়েছে।

এই নারীপ্রাধান্যের ব্যাখ্যা অমুসন্ধান করতে এগিয়েই আমরা কৃষি-বিজ্ঞান আদি-পর্যায়ের কথা তুলতে বাধ্য হয়েছি। এবং আমরা দেখাবার চেষ্টা করেছি যে, বৈদিক ঐতিহ্যের সঙ্গে তান্ত্রিক ঐতিহ্যের মূল প্রভেদকেও এইদিক থেকেই বোঝবার অবকাশ আছে।

বৈদিক অর্থনীতি পশুপালন-প্রধান। পশুপালন-নির্ভর সমাজ পুরুষপ্রধান। তারই প্রতিবিম্ব হিসেবে বৈদিক সাহিত্য অনিবার্যভাবেই পুরুষপ্রধান। বৈদিক সাহিত্যে শুধুই যে দেবী অপ্রধান ও এমন কি হ্রলভ তাই নয়; পুরুষশূন্যত্বে সম্পূর্ণভাবে বলা হয়েছে এক আদি-পুরুষ থেকেই বিশ্বজগতের উৎপত্তি।

অপরপক্ষে অবনীন্দ্রনাথ ঠাকুর যাদের আর্থপূর্ব বলছেন,—বৈদিক সাহিত্যের পরিভাষায় যারা হলো অনার্য, কিংবা আধুনিক আমলাদের পরিভাষায় যাদের বলা হয়েছে এ্যাবরিজিন্‌স্—তাদের অর্থনীতি ছিলো মূলতই কৃষিপ্রধান। তাই তাদের ধ্যানধারণা থেকে দেবীপ্রাধাত্য বা শক্তি-প্রাধাত্য বা নারীপ্রাধাত্যের স্মৃতি বিলুপ্ত হয়নি।

কলে, আমাদের দেশের সংস্কৃতির ক্ষেত্রে ছুটি স্বতন্ত্র ধারাকে পাশাপাশি বয়ে যেতে দেখা যায়। একটি হলো পুরুষপ্রধান বৈদিক ধারা এবং অপরটি হলো নারীপ্রধান তান্ত্রিক ধারা। মনুস্মৃতির ব্যাখ্যায় কুল্লুকভট্ট^{১০০} বলছেন, ঋতিশ্চ দ্বিবিধা বৈদিকী তান্ত্রিকী চ—ঋতি ছ'রকম, বৈদিক ও তান্ত্রিক। যে-কোনো কারণেই হোক না কেন, আমাদের দেশের শাসক-সম্প্রদায় এই ছুটি ধারার মধ্যে বৈদিক ধারাটিকেই গ্রহণ করেছেন। কিন্তু তার মানে এই নয় যে, সামগ্রিকভাবে দেশের সংস্কৃতিতে এই বৈদিক ধারাটিই প্রাধাত্য পেয়েছে। জনৈক আধুনিক পণ্ডিতের বচন উদ্ধৃত করে ইয়োরোপীয় পণ্ডিত^{১০১} বলছেন, হিন্দুধর্মের তিন ভাগই হলো তান্ত্রিক। এবং

In the popular knowledge and belief they have practically superseded the *Vedas* over a large part of India.....

ভারতের বিস্তৃত অঞ্চল জুড়ে এই তান্ত্রিক ধ্যানধারণাই জনসাধারণের বিশ্বাস ও জ্ঞান হিসেবে বেদকে ছাড়িয়ে গিয়েছে।

শুধু তাই নয়^{১০২} :

Their influence unquestionably extends far beyond those who profess to accept their authority. Wilson quotes a passage from one of these treatises which claims that 'many a man who calls himself a *Siva* or a *Vaisnava* is secretly a *Sakta*, and a brother of the left-handed.' Even the Jains of North India are said to have adopted formulæ and ritual from the *Tantras*, and the Lamaism or corrupt Buddhism of Nepal and Tibet owes much to the same source.

যারা প্রকাশভাবে তন্ত্রকে প্রামাণ্য মনে করে, তাদের গণ্ডি ছাড়িয়ে বহুদূর পর্যন্ত তন্ত্রের প্রভাব ব্যাপ্ত হয়ে রয়েছে। উইলসন তন্ত্র সাহিত্য থেকে উদ্ধৃতির সাহায্যে দেখাচ্ছেন, যারা নিজেদের শৈব বা বৈষ্ণব বলে তাদের মধ্যে অনেকেই গোপনে গোপনে তান্ত্রিক এবং বামাচারীদেরই সহগোষ্ঠী।^{১০৩} এমন কি, দেখা যায় উত্তর ভারতের জৈনরাও তন্ত্র থেকে মন্ত্র ও অম্লঠান গ্রহণ করে এবং নেপাল ও তিব্বত অঞ্চলের লামা-বাদ নামের পণ্ডিত বৌদ্ধধর্ম তন্ত্রের কাছে বহুলাংশে ঋণী।

এই জাতীয় উক্তি নিশ্চয়ই অত্যাুক্তি নয়। ভারতীয় সংস্কৃতির বাস্তব পরিস্থিতি স্বহৃদে সচেতন হলে আমরা অনায়াসেই বুঝতে পারি তাত্ত্বিকাদি ধ্যানধারণার প্রভাব আমাদের দেশের সংস্কৃতিক ঐতিহ্যে কী বিশাল ও গভীর। অর্থাৎ, শাসক সম্প্রদায়ের স্বীকৃতি ও পৃষ্ঠপোষকতা যতোখানিই হোক না কেন, বৈদিক ঐতিহ্য আমাদের দেশের জনসাধারণের মনকে সত্যিই গভীরভাবে স্পর্শ করতে পারেনি,—তার বদলে সাধারণ মানুষ ওই তাত্ত্বিক ধ্যানধারণাকেই আঁকড়ে থাকবার চেষ্টা করেছে।

প্রশ্ন হলো, এর বৈজ্ঞানিক ব্যাখ্যা কী? এর বাস্তব কারণ ঠিক কী? উত্তরে আমরা বলতে চাইছি, তথাকথিত ‘আর্থ’-শাসনের অন্তর্ভুক্ত হবার পরও দেশের সাধারণ মানুষ অপেক্ষাকৃত পুরোনো পর্ষায়ের কৃষিকাজেই ব্যাপ্ত থেকেছে। শ্রীযুক্ত রমেশ চন্দ্র দত্তের ভাষায়, এদেশের আদিবাসীদের মধ্যে যারা আর্থ আক্রমণের সামনে আত্মসমর্পণ করতে বাধ্য হয়েছিলো তারাremained as they were before, the tillers of the soil^{৩৭}। উৎপাদন-পদ্ধতির এই বৈশিষ্ট্যটিকে বোঝবার আশাতেই আমরা ট্রাইব্যাল-সমাজের অসম্পূর্ণ-বিলোপ সংক্রান্ত প্রকল্পের সাহায্য গ্রহণ করেছি এবং আমাদের যুক্তি অনুসারে যেহেতু একমাত্র উৎপাদন-পদ্ধতির বৈশিষ্ট্যের দিক থেকেই মানুষের ধ্যানধারণার বৈজ্ঞানিক ব্যাখ্যা পাওয়া সম্ভব সেইহেতুই তাত্ত্বিকাদি, তথা লোকায়তিক, ধ্যানধারণার উৎস-সন্ধানে অগ্রসর হয়েও এই প্রকল্পটির বহির্রেখা আলোচনা করবার আশায় নিছক ধ্যানধারণার আলোচনা থেকে অনেকটা দূর পর্যন্ত বিক্ষিপ্ত হতে বাধ্য হয়েছিলাম।

রাষ্ট্রনৈতিক আকাশে বহু ঝড়ঝাপটা সত্ত্বেও, সাম্রাজ্যের বহু উত্থান-পতন সত্ত্বেও, আমাদের দেশে অন্তত ব্যাপকভাবে উৎপাদন-পদ্ধতির মৌলিক উন্নতি সমাজ-বিকাশের পুরোনো পর্ষায়কে নিঃশেষে বিলুপ্ত করে নতুন পর্ষায়ের সমাজের বাস্তব ভিত্তি স্থাপন করতে পারেনি। আর, অসমাপ্তভাবে বিলুপ্ত ওই পুরোনো পর্ষায়ের সমাজ-বাস্তবের প্রতিবিম্ব হিসেবেই আমাদের দেশের বৃহত্তর জনতার চেতনায় পুরোনো পর্ষায়ের ধ্যানধারণাগুলিরও অমন বিস্তৃত ও গভীর প্রভাব থেকে গিয়েছে। দেশের শাসক-সম্প্রদায় নিশ্চয়ই মাতৃপ্রধান সমাজ-বাস্তবকে বহুলাংশেই ধ্বংস করতে পেরেছে এবং সতীদাহ-প্রথা প্রভৃতির উৎস-সংক্রান্ত ঐতিহাসিক গবেষণা সমাধা হলে আমরা হয়তো স্পষ্টভাবেই দেখতে পাবো, এই মাতৃপ্রাধান্যকে অবদমন করবার জন্তে কতোখানি পশুবলের প্রয়োজন হয়েছিলো। কিন্তু তা সত্ত্বেও এমন কি আমাদের দেশের সমাজবাস্তব থেকেও নারীপ্রাধান্য সম্পূর্ণভাবে বিলুপ্ত হয়নি। এ-বিষয়ে ডক্টর এরএন্-কেল্‌স্ “ভারতবর্ষে মাতৃতন্ত্র” বলে বইতে অজস্র তথ্য সংগ্রহ করেছেন। এবং ওই মাতৃপ্রধান সমাজ-বাস্তবকে পশুবলে বাইরের থেকে ভাঙবার চেষ্টা

হয়েছিলো। বলেই সে-ভাঙন বহুলাংশেই কৃত্রিম হতে বাধ্য হয়েছিলো : ফলে দেশের ধ্যানধারণায় খুব মৌলিক পরিবর্তন দেখা দেবার কথা নয়, তা দেখা দেয়ওনি। তাই আমাদের দেশে সতীদাহ-প্রথার পাশাপাশিই শাক্ত মতবাদের ব্যাপক ও গভীর প্রভাব দেখা যায়। যদিও অবশ্যই তাত্ত্বিকমতে সতীদাহ-প্রথা নিন্দিত হয়েছে তবুও শাক্তদের দেশে সতীদাহ-প্রথার মতো কৃত্রিম পরিস্থিতি সত্যিই কল্পনা করা কঠিন। কেননা, শাক্ত মতবাদ নারী-প্রধান, মাতৃপ্রধান।

এই মাতৃপ্রধান ধ্যানধারণার দেশে কী ভাবে সতীদাহ-প্রথার প্রচলন সম্ভব হয়েছিলো এখানে তার আলোচনা তোলা আমাদের পক্ষে সম্ভব নয়। তার বদলে আমাদের মূল আলোচ্য-বিষয়টির দিকেই দৃষ্টি রাখা যাক। এবং সেই বিষয় হলো, তাত্ত্বিকাদি ধ্যানধারণার মাতৃপ্রাধান্য বা নারী-প্রাধান্য।

উৎপাদন-পদ্ধতির ইতিহাসের দিক থেকে, অর্থাৎ কৃষিবিচার প্রাথমিক পর্যায়ে দিক থেকেই প্রাচীন সংস্কৃতির নারীপ্রধান ধ্যানধারণাগুলির বৈজ্ঞানিক ব্যাখ্যা পাওয়া যাবে। অর্থাৎ, নারীপ্রধান ধ্যানধারণাগুলির উৎস-সন্ধানে আমাদের পক্ষে পরীক্ষা করা দরকার উৎপাদন-পদ্ধতির ওই পর্যায়ে আজো যে-সব মানবদল আটকে পড়ে আছে তাদের—তাদের বিশ্বাস ও আচার-অনুষ্ঠান সংক্রান্ত সাধারণভাবে জ্ঞানতে-পারা বৈজ্ঞানিক তথ্যের বিশ্লেষণ করলে তাত্ত্বিকাদি মতবাদকে আমরা বুঝতে পারবো।

বলাই বাহুল্য, অধ্যাপক জর্জ টমসনের গবেষণার উপর নির্ভর করেই এবং মূলত তাঁর গবেষণা দ্বারা অনুপ্রাণিত হয়েই, আমরা এই মূল যুক্তির অবতারণা করবার প্রয়াস পেয়েছি। এই যুক্তির উপর নির্ভর করেই তিনি প্রাচীন গ্রীক সংস্কৃতির নানা দৃষ্টান্ত দিক বৈজ্ঞানিক আলোয় উদ্ভাসিত করেছেন। পক্ষান্তরে, আধুনিক গবেষকদের মধ্যে যারা এই যুক্তিকে স্পষ্ট-ভাবে গ্রহণ করেননি তাঁদের রচনা বিচার করলে দেখা যায়, একটি মৌলিক সত্যের কাছাকাছি এসেও তাঁদের সিদ্ধান্ত শেষ পর্যন্ত কী ভাবে অস্পষ্ট এবং বিভ্রান্ত হয়েছে।

দৃষ্টান্ত হিসেবে এখানে *Encyclopædia of Religion and Ethics*-এ অধ্যাপক স্টারবেক রচিত *Female Principle* শীর্ষক প্রবন্ধটির উল্লেখ করা যাক।

শুরুতেই লেখক বলছেন, ধর্মবিশ্বাসের আদিমতম পর্যায়ে দেখা যায় দেবলোকে পুরুষ দেবতাদের প্রভাব-প্রতিপত্তি হয় গোণ আর না হয় তো একেবারে শূন্য। আদিম ধর্মবিশ্বাস মূলতই দেবীপ্রধান। কিন্তু ধর্মবিশ্বাসের ক্রমবিকাশ অনুসরণ করলে চোখে পড়ে, এই দেবীমাহাত্ম্য ক্রমশই অপ্রধান হয়ে যাচ্ছে; দেবীদের চেহারা ঝাপসা হতে হতে দৃশ্যপট থেকে হয় অদৃশ্য হয়ে যাচ্ছে, আর না হয় তো দেবীরা গোণ হয়ে গিয়ে পুরুষ-দেবতাদের পরম্পরায় পরিণত হচ্ছেন। কোথাও বা দেখা যায়, দেবীটি নিজের স্বরূপ বদলে শেষ পর্যন্ত পুরুষদেবতায় পরিণত হচ্ছেন। নজির হিসেবে লেখক এখানে রবার্টসন্ স্মিথের রচনা উদ্ধৃত করছেন: সেমিটিকদের ধর্মে আদিতে ঝারা দেবী ছিলেন তাঁরাই নিজেদের নারীত্ব হারিয়ে শেষ পর্যন্ত পুরুষ দেবতায় পরিণত হয়েছেন।

প্রশ্ন ওঠে, এই ঘটনার ব্যাখ্যা ঠিক কী? স্মিথের বিষয় অধ্যাপক স্টারবেক খুব একটা আধ্যাত্মিক ব্যাখ্যা খোঁজ করছেন না। এ-বিষয়ে তিনি স্পষ্টই সচেতন যে, উক্ত পরিবর্তনের পিছনে সমাজ-বিবর্তন মূলক কারণ রয়েছে। তিনি বলছেন^{১০৮} :

অনেক সময়ই দেখা যায় দেবীরা দেবলোকে উচ্চতম স্থান অধিকার করেছেন। সমাজসংগঠনের বৈশিষ্ট্য এবং সমাজে নারীর মর্যাদার উপর এই ঘটনাটি নির্ভর করে। ক্রান-জীবনে গোষ্ঠীর মধ্যে প্রধানা হলেন জননী; এই পরিস্থিতিতে দেবীমাতার পক্ষেই সর্বোচ্চ স্থান অধিকার করা সম্ভব।

অধ্যাপক স্টারবেক এমন কি এ-কথাও অস্বীকার করবেন না যে, এই দেবীমাহাত্ম্যের সঙ্গে কৃষিজীবনের যোগাযোগ আছে। কিন্তু সে-যোগাযোগ ঠিক কেন—সে-বিষয়ে তিনি স্পষ্টভাবে সচেতন নন। এবং এই কারণেই তাঁর মন্তব্য একটি মৌলিক সত্যের খুব কাছাকাছি পৌঁছানো সত্ত্বেও শেষ পর্যন্ত অস্পষ্ট ও এমন কি অবাস্তব হয়ে পড়েছে। তিনি বলছেন^{১০৯} :

নানা ক্রান ও শহর মিশে যুক্তবিগ্রহমূলক জাতিতে পরিণত হবার পর দেবীপূজার পক্ষে উপযুক্ত স্বরক্ষিত উপভাষার শাস্ত্র কৃষিজীবন অপ্রধান হয়ে গেলো। এই নতুন পরিস্থিতিতে শৌর্ধ-বীরের মূল্য গেলো বেড়ে; ফলে অনিবার্যভাবেই প্রধান হয়ে উঠতে লাগলো পুরুষ দেবতারা এবং অপেক্ষাকৃত গোণ পর্যায়ে নেমে এলো স্বভাব-দুর্বল নারীজাতির প্রতিনিধি ওই

দেবীরা—তারা দেবতাদের পত্নীমাঙ্গে পরিণত হলো, অবদমিত হলো, বিশ্বৃত হলো, আর না-হয়-তো আত্মরক্ষার আশায় তারা নিজেদের নারীঘটু বর্জন করতে বাধ্য হলো।

সুরক্ষিত উপত্যকার শাস্ত্র কৃষিজীবন দেবীমাছার্যের বিকাশের পক্ষে অনুকূল। কিন্তু কেন? ছ'রকম উত্তর পাওয়া যেতে পারে—সুরক্ষিত ও শাস্ত্র প্রভৃতি শব্দের উপর জোর দিলে এক রকম উত্তর, আর, কৃষিজীবন বলে কথাটির উপর জোর দিলে অগ্ন রকম। এর মধ্যে প্রথম উত্তরটি নিশ্চয়ই ভুল, যদিও ছঃখের বিষয় অধ্যাপক স্টারবেক ওই প্রথম উত্তরটিকেই নিভুল মনে করেছেন। কেন মনে করেছেন? তার কারণ, কৃষি-আবিষ্কারের ব্যাপারে মেয়েদের ভূমিকার দিক থেকে সমস্যাটিকে বোঝবার বদলে তিনি পুরুষ-প্রধান সমাজের একটি অতিকথার (myth) সাহায্যেই সমস্যাটির ব্যাখ্যা খুঁজেছেন। অতিকথটি হলো, নারীরা স্বভাব-কোমলা বা স্বভাব-দুর্বল—*weaker sex*। তাই শাস্ত্র সুরক্ষিত আবহাওয়ায় নারী-মহিমার যে-বিকাশ সম্ভবপর শৌর্য-বীর্যের যুগে তা নান হয়ে যাওয়া অনিবার্য। অথচ, এই যুক্তিটি যে অতিকথা মাত্র তার বহু প্রমাণ আমাদের দেশের সংস্কৃতিতেই দেখতে পাওয়া যায় : মহিষমর্দিনী, রণচণ্ডী, কালি—এঁরা আর যাই হোন না কেন, তথাকথিত স্বভাব-দুর্বল বা স্বভাবকোমলা নন। তাছাড়া, বিদেশী পুরাণেও এ্যামাজনদের কাহিনী রয়েছে। ব্রিফল্ট^{১১১} দেখাচ্ছেন,—এবং প্রভূত প্রমাণের উপর নির্ভর করেই দেখাচ্ছেন,—আজকের পিছিয়ে-পড়া অসভ্য মানুষদের মধ্যে স্ত্রীলোকেরা পুরুষদের তুলনায় বেশি শক্তিশালী, সাহসী এবং এমন কি নির্ভরও; প্রাচীন সমাজে মেয়েরা যুদ্ধবিগ্রহের কাজে রীতিমতো অংশ-গ্রহণ করে। রবার্ট ব্রিফল্ট-এর^{১১২} সিদ্ধান্ত হলো :

The differentiation of the man as warrior and fighter is certainly not due to any constitutional indisposition or incapacity in primitive woman, but to economic necessities.

অর্থাৎ কিনা, যুদ্ধবিগ্রহের কাজ যে পুরুষদেরই হয়ে দাঁড়ালো তার কারণ আদিম মেয়েদের কোনো স্বভাবগত প্রবৃত্তি বা অসামর্থ্য নয়,—তার বদলে প্রকৃত কারণটি অর্থনৈতিক।

অর্থনৈতিক কারণের দরুনই মাতৃপ্রধান সমাজের বদলে পিতৃপ্রধান সমাজ দেখা দিয়েছে। এই পুরুষ-প্রধান সমাজে শুধুই যে যুদ্ধবিগ্রহের শক্তি পুরুষদের হাতে এসেছে তাই নয়, মানুষ চিন্তা করতে অভ্যস্ত হয়েছে যে,

মেয়েরা স্বাভাবিকভাবেই বা প্রাকৃতিক কারণের দরুনই ভীক ও দুর্বল। অতএব ওই ‘উইকার-সেক্স’ (weaker sex) সংক্রান্ত অতিকথা। এই অতিকথার উপর নির্ভর করেই অধ্যাপক স্টারবেক দেখাবার চেষ্টা করছেন যে, স্বাভাবিক শাস্ত্র পরিবেশ ছেড়ে মানুষ যতোই যুদ্ধবিগ্রহের আবহাওয়ায় এসে পড়তে লাগলো ততোই বাড়তে লাগলো শৌর্য-বীর্যের সমাদর, অতএব শৌর্য-বীর্যে একচেটিয়া অধিকারী পুরুষদের প্রতিপত্তি এবং তারই প্রতিবিশ্ব হিসেবে দেবলোকেও পুরুষদেরই মর্যাদা। কিন্তু এ-ব্যাখ্যা গ্রহণযোগ্য হতে পারে না, কেননা দেবদেবীদের জন্মকথা ওই ‘স্বভাব-দুর্বল’ সংক্রান্ত অতিকথাটির জন্মের চেয়েও অনেক প্রাচীন।

অধ্যাপক স্টারবেক-এর সিদ্ধান্তের বিরুদ্ধে বিদেশী দৃষ্টান্ত তোলবার প্রয়োজন নেই। কেননা, অগ্ন্যস্ত্র বিদ্বানেরা ইতিপূর্বে এর বিরুদ্ধে প্রভূত নজির সংগ্রহ করেছেন। তাছাড়া সমাজে শৌর্য-বীর্যের মর্যাদা বাড়বার দরুনই যে স্বভাব-কোমলা নারীদের প্রতিনিধিরা দেবলোকেও আভিজাত্য হারিয়েছিলেন—এ-হেন সিদ্ধান্তের বিরুদ্ধে আমাদের দেশে চণ্ডী, চামুণ্ডা প্রভৃতি অনেকের সাক্ষী খুঁজে পাওয়া যাবে।

বস্তুত, অধ্যাপক স্টারবেক নিজেই অমুভব করেছেন যে, ভারতীয় সংস্কৃতির ক্ষেত্রে তাঁর ওই সিদ্ধান্তটি অতো সরাসরি প্রযোজ্য হতে পারে না। কেননা, তিনি যেমন বলছেন, একমাত্র ভারতবর্ষের ক্ষেত্রেই এর উল্টো ইতিহাস দেখা যায়। সে-ইতিহাসে দেবীমহাত্ম্যের বিকাশ অনেক পরের যুগে হয়েছে: ভারতবর্ষের প্রাচীনতম সাহিত্যে, অর্থাৎ বৈদিক সাহিত্যে, দেবীপ্রাধাত্য তো দূরের কথা এমন কি দেবীদের নিদর্শনই একান্ত দুর্লভ। অথচ উত্তরযুগের হিন্দুধর্ম দেবীমহাত্ম্যে পরিপূর্ণ। এই ঘটনাটির সঙ্গে অধ্যাপক স্টারবেক-এর সিদ্ধান্তের সঙ্গতি নেই, কেননা তাঁর সিদ্ধান্ত অনুসারে আদিযুগে ছিলো দেবীমহাত্ম্য—উত্তরযুগে তার বদলে দেবমহাত্ম্যের বিকাশ হয়েছে। অতএব, নিজের সিদ্ধান্তের সঙ্গে সঙ্গতি রেখে ভারতীয় সংস্কৃতির এই বৈশিষ্ট্যটি ব্যাখ্যা করবার জন্য অধ্যাপক স্টারবেককে ভারতবর্ষের ক্ষেত্রে ঐতিহাসিক বিকাশের নতুন ধারা উদ্ভাবন করতে হয়েছে: সাধারণভাবে অর্থাৎ অগ্ন্যস্ত্র দেশের বেলায়, যদিও মানুষ শাস্ত্র ও নির্বিশ্ব কৃষিজীবন ছেড়ে যুদ্ধবিগ্রহের দিকে অগ্রসর হয়েছিলো তবুও ভারতবর্ষের ইতিহাসে দেখা যায় যুদ্ধবিগ্রহের যুগের পর মানুষ শাস্ত্র কৃষিজীবন গড়ে তুলেছে—এই হলো অধ্যাপক স্টারবেক-এর বলবার কথা। তিনি^{১১২} বলছেন, বৈদিক সাহিত্য হলো একটা যুদ্ধবিগ্রহের যুগের সাহিত্য। আর্যরা তখন স্থানীয় অনার্যদের বিরুদ্ধে এবং নিজেরদের বিভিন্ন উপজাতির মধ্যেও, যুদ্ধবিগ্রহ চালিয়েছে। স্বভাবতই, এ-

সময়কার সাহিত্য বহু দেববাদে ভরপুর হলেও তার মধ্যে দেবীমাহাত্ম্যের স্থান নেই। পরের যুগে ওই আর্থরা যখন কৃষিজীবনের শাস্ত পরিবেশে থিতুয়ে বসতে লাগলো তখন ক্রমশই তাদের চেতনায় দেবীমাহাত্ম্যের বিকাশ ঘটা সম্ভব হলো—প্রমাণ : তুর্গা, কালি, সরস্বতী, শক্তি ইত্যাদি।

ওই তথাকথিত বৈদিক আর্থরা কবে কোথায় কীভাবে কৃষিকাজের শাস্ত পরিবেশে থিতুয়ে বসতে লাগলো—সে-কথা অবশ্যই অধ্যাপক স্টারবেক আমাদের বলেননি। তাছাড়া হিন্দুধর্মের এই দেবীগুলি যে সত্যিই আর্থ-বংশোদ্ভূত নয়, সে-কথা সংশয়াতীত। আর অধ্যাপক স্টারবেকের অনুমান যদি ঐতিহাসিকভাবে সত্যও হতো, তাহলেও এই কৃষিপরিবেশে আর্থদের সমাজ অত্যন্ত প্রকটভাবেই পুরুষপ্রধান হতে বাধ্য হতো। আমরা আগেই দেখেছি, বৈদিক মানুষদের পুরুষপ্রধান সমাজ—এবং অতএব পুরুষপ্রধান চিন্তাচেতনার আসল কারণটা—যুদ্ধবিগ্রহ-প্রবণতা নয়, তাদের পশুপালন-প্রধান অর্থনীতিই। রবার্ট ব্রিকস্ট^{১১০} বিস্তারিতভাবেই আলোচনা করে দেখিয়েছেন যে,

The development of agriculture in its most productive form in those societies which were originally pastoral, instead of raising the economic power and importance of the earth-cultivating woman, has accentuated beyond measure the already established supremacy of the owners of the flocks and herds, and given rise to the most pronounced types of patriarchal society.

অর্থাৎ, যে-সব সমাজ আগে পশুপালন-নির্ভর ছিলো সেগুলির ক্ষেত্রে উন্নততর পর্ষায়ের কৃষিকাজ ভূমিকর্ষণকারিণী নারীদের অর্থনৈতিক শক্তি ও মর্যাদা বাড়ানোর বদলে পশুর মালিক পুরুষদের ইতিপূর্বেই যে-প্রতিপত্তি প্রতিষ্ঠিত হয়েছে তা প্রায় অসম্ভবভাবে বাড়িয়ে দিলো এবং সবচেয়ে চূড়ান্ত পুরুষপ্রধান সমাজ প্রতিষ্ঠিত করলো।

তাই তথাকথিত আর্থরা পশুপালন-মূলক অর্থনীতির পর যদি কৃষি-ভিত্তিক সমাজ গড়ে থাকে তাহলে ঐতিহাসিকভাবে সে-সমাজ অতি প্রকটভাবেই পুরুষপ্রধান হওয়া স্বাভাবিক। কিংবা, যা একই কথা, ওই আর্থদের পক্ষে কৃষিকাজে থিতুয়ে বসবার পর তাদের ধর্মচেতনায় দেবীমাহাত্ম্যের বিকাশ ঘটা সত্যিই অস্বাভাবিক। অথচ, অধ্যাপক স্টারবেক এই সিদ্ধান্তেই উপনীত হবার চেষ্টা করছেন।

লেখকের সিদ্ধান্ত শেষ পর্যন্ত এইভাবে বিভ্রান্ত হলেও, এ-বিষয়ে

কোনো সন্দেহই থাকতে পারে না যে, তিনি দেবী রহস্য-প্রসঙ্গে একটি মৌলিক সত্যের অভ্যন্তর কাছাকাছি পৌঁছেছিলেন। মৌলিক সত্যটি হলো, কৃষিজীবনের সঙ্গে এই দেবী-রহস্যের যোগাযোগ। এবং, আমাদের যুক্তি অনুসারে, সে-যোগাযোগের কারণ এই নয় যে, কৃষিকাজের শাস্ত্র পরিস্থিতিতে স্বভাব-কোমলাদের পক্ষে প্রধান হয়ে ওঠা সম্ভব বা স্বাভাবিক; তার বদলে আসল কারণ এই যে, কৃষিকাজ মেয়েদের আবিষ্কার।

এদেশের বেশির ভাগ মানুষ,—তাদের অনার্য বা আর্য-পূর্ব বা যে-কোনো নামেই অভিহিত করা হোক না কেন,—অনেক যুগ ধরে অপেক্ষাকৃত অনুন্নত পর্যায়ের কৃষিকাজের উপর নির্ভর করেই জীবনযাপন করেছে। তাই তাদের চেতনাতেও দেবীপ্রাধাত্য বা শক্তি-প্রাধাত্যের স্বাক্ষর থাকাই স্বাভাবিক। অপরপক্ষে, বৈদিক ঐতিহ্য কোনোদিনই নারীপ্রধান হয়নি। সে-ঐতিহ্য অনুসারে শূত্রের মতোই স্ত্রীলোকদেরও শাস্ত্রে অধিকার নেই। ভারতীয় সংস্কৃতির ক্ষেত্রে যে-ধারাটি মাতৃপ্রধান বা নারী-প্রধান তা মূলতই অ-বৈদিক। তারই নাম তান্ত্রিক ধারা। যদিও সাধারণভাবে বলা যায়, দেশের শাসক-সম্প্রদায় এই দুটি স্বতন্ত্র ধারার মধ্যে বৈদিক ধারাটিকেই গ্রহণ করেছে তবুও দেশের সাধারণ মানুষের চেতনায় মাতৃপ্রধান অ-বৈদিক ধারাটির প্রভাব অনেক প্রবল। তার কারণ, ওই অ-বৈদিক ধারাটির মধ্যে উৎপাদন-পদ্ধতির যে-পর্যায়ের প্রতিবিশ্ব সাধারণ মানুষের জীবন মূলতই তার উপর নির্ভর করেছে।

ভারতীয় সংস্কৃতির বৈশিষ্ট্য বোঝবার জন্য ভারতীয় ঐতিহ্যের এই দুটি ধারার স্বাতন্ত্র্য সম্বন্ধে সচেতন হওয়া যে কতোখানি প্রয়োজন সে-বিষয়ে ইতিপূর্বে অত্যাশ্র বিদ্বানেরা আমাদের দৃষ্টি আকর্ষণ করেছেন। দৃষ্টান্ত হিসেবে বলা যায়, ভারতীয় শিল্পের ইতিহাস আলোচনা করবার আগে গ্রীষ্মক অনন্দকুমার কুমারস্বামী*** এই দুটি ধারার স্বাতন্ত্র্যের কথাই মনে করিয়ে দিয়েছেন—তার ধারণায়, একমাত্র তারই পটভূমিতে ভারতীয় শিল্পের ইতিহাস বুঝতে পারা সম্ভব। আমাদের মন্তব্য হলো, ভারতীয় ঐতিহ্যের এই দুটি ধারার মধ্যে যে-ধারাটির প্রভাব ব্যাপকতর ও গভীরতর, সেটিকে—অর্থাৎ ওই মাতৃপ্রধান তান্ত্রিক ধারাটিকে,—একমাত্র কৃষিআবিষ্কারের পটভূমিতেই বুঝতে পারা সম্ভবপর।

অবশ্যই, অধ্যাপক স্টারবেক আরো একভাবে দেবলোকের স্ত্রী-পুরুষ ভেদকে ব্যাখ্যা করবার চেষ্টা করেছেন। তিনি বলছেন, প্রাকৃত পর্যায়ের ধর্ম-বোধটা ছিলো অনেকাংশেই অসংস্কৃত; নির্লিপ্ত ও উন্নত ধর্মচেতনার মতো নয়। তার মধ্যে অনেকটাই পার্শ্বিক কামনা, এমন কি পারিপার্শ্বিকের সঙ্গে খাপ-খাইয়ে নেবার চেষ্টা মাত্র—*to adjust life to the immediate situations around it*: অভাব এবং অভাব-মেটাবার রকমারি চেষ্টাই

এই আদিম ধর্মচেতনার মূল কথা। অভাব-মেটানোর তাগিদ বলতে প্রধানতই ছ'রকম। এক : আত্মরক্ষা আর নিরাপত্তা। দুই : শস্ত্র, পশু ও সম্ভানের সংখ্যাবৃদ্ধি। পুরুষেরা স্বভাবতই প্রথম উদ্দেশ্যটির পক্ষে উপযুক্ত, নারীরা দ্বিতীয়টির। ফলে, প্রথমটির তাগিদে পুরুষ-দেবতার উপাসনা এবং দ্বিতীয়টির তাগিদে দেবীদের উপাসনাই স্বাভাবিক***।

প্রয়োজন বলতে, রক্ষা ও নিরাপত্তা। সে-উদ্দেশ্যে পুরুষ দেবতারাই বিশেষ উপযোগী। আর এক রকম প্রয়োজন হলো শস্ত্র, পশু ও সম্ভানের বৃদ্ধি। দেবীরাই উর্বরশক্তি ও বংশবৃদ্ধির স্বাভাবিক ও সহজ প্রতীক হয়েছেন।

অথচ, বাস্তব তথ্য একেবারেই অল্প রকমের। রক্ষা ও নিরাপত্তা যে শুধু পুরুষদেবতাদেরই একচেটিয়া ব্যাপার নয় আমাদের দেশের ইতিহাসেই তার প্রচুর নজির দেখতে পাওয়া যায়—দেখা যায় দেবীদের কাছেই রক্ষা, নিরাপত্তা ও এমন কি যুদ্ধ-বিজয়ের কামনা জানানো হচ্ছে। অপরপক্ষে, পশু ও সম্ভান-বৃদ্ধির ব্যাপারও দেবীদের একচেটিয়া এক্টিভিআরে নয়,—বৈদিক সাহিত্যে দেখা যায় প্রধানত পুরুষ দেবতাদের কাছেই মানুষ পশু ও সম্ভান-বৃদ্ধির কামনা জানাচ্ছে।

ভারতীয় সংস্কৃতির ক্ষেত্রে এই ছ'রকম দৃষ্টান্ত থেকেই প্রমাণ হয় যে, দেবলোকের জ্ঞী-পুরুষ ভেদটা মরলোকের নরনারীর কোনো রকম কাল্পনিক নিয়ত-বৃত্তির উপর নির্ভর করে না, তার বদলে নির্ভর করে মানবসমাজের জ্ঞী-প্রাধাত্য বা পুরুষ-প্রাধাত্যের উপর। এবং মানবসমাজের এই জ্ঞী-প্রাধাত্য বা পুরুষ-প্রাধাত্য নির্ভর করে উৎপাদন-পদ্ধতির পর্যায়ের উপর।

কিন্তু তার মানে কি এই যে, প্রাচীন পর্যায়ের চেতনায় দেবীমাহাত্ম্যের সঙ্গে মানবীর উর্বরা-শক্তির যোগাযোগ সত্যিই নেই? নিশ্চয়ই আছে। কেবল মনে রাখা দরকার, তার মূল কারণ হলো প্রজনন-ব্যাপারটি সম্বন্ধেও মানুষের যে-ধারণা তার একটা ইতিহাস আছে। সে-ইতিহাসের আভাস পাওয়া যায় আমাদের দেশের পুরোনো পরিভাষার মধ্যেই। আমাদের দেশে পুরুষ-প্রাধাত্যকে বলা হয়েছে বীজ-প্রাধাত্য, নারীপ্রাধাত্যকে বলা হয়েছে ক্ষেত্র-প্রাধাত্য—পুরুষ-প্রধান সমাজের আবহাওয়ায় মানুষ মনে করেছে প্রজননের প্রধান কারণ হলো পুরুষ-শক্ত, নারী-প্রধান সমাজের আবহাওয়ায় মানুষ মনে করেছে প্রজননের মূল কারণ হলো মারীদেহের বৈশিষ্ট্যই। এই কারণেই দেখা যায়, পুরুষ-প্রধান বৈদিক ঐতিহ্য অনুসারে প্রজনন-কাজে পুরুষের ভূমিকাকেই সবচেয়ে গুরুত্বপূর্ণ মনে করা হয়েছে। অথর্ববেদ*** অনুসারে বিবাহের সময় পুরোহিত বরকে বলবে : এই

নারীই হলো তোমার ক্ষেত্র, তুমি সেই ক্ষেত্রে বীজ-বপন করো। গুরুদ্বট্টা স্পষ্টই বীজের উপর—বীজ-বপনের উপর। অপরপক্ষে, মাতৃপ্রধান তাত্ত্বিক ধারা অনুসারে সন্তান-উৎপাদন ও ধন-উৎপাদন উভয় ব্যাপারেই পুরুষ অপ্রধান : নারীই জগদম্বা, নারী থেকেই সবকিছুর জন্ম।

মাতৃপ্রধান সমাজের প্রভাবে প্রজনন-কাজে নারীর প্রাধান্য স্বীকৃত হবার পরই,—অর্থাৎ কৃষিভিত্তিক সমাজ গড়ে ওঠবার পরই,—দেবীমাহাত্ম্যের মধ্যে মানবীর উর্বরা শক্তির স্পষ্ট প্রতিবিম্ব দেখা দিলো। এবং এইদিক থেকেই অধ্যাপক স্টারবেক-এর মন্তব্য সত্যিই একটি মূল সত্যের কাছাকাছি পৌঁছেছে—সন্তান-প্রসবিনী নারীর প্রতিনিধি হিসেবেই দেবলোকে আদিম দেবীগুলির আবির্ভাব হয়েছিলো। কিন্তু দুঃখের বিষয়, এই মূল সত্যটিকে প্রায় স্পর্শ করেও অধ্যাপক স্টারবেক এর তাৎপর্য-বিশ্লেষণে অগ্রসর হলেন না। কয়েকটি দৃষ্টান্তে দেবীমাহাত্ম্যের সঙ্গে উর্বরা-শক্তির যোগাযোগ দেখানোর পর তিনি মোটের উপর এই দৃষ্টান্তগুলির মূল্য উপেক্ষা করবারই প্রস্তাব করলেন। কেননা, তাঁর ধারণায় ধর্মচেতনা হিসেবে এই স্তরের ধ্যানধারণা অবিদ্বন্ধ ও অসংস্কৃত; তাই এগুলির উপর নির্ভর করে প্রকৃত ধর্মভাবের রহস্য উদ্ঘাটন করবার আশা নেই। কিন্তু গুরুত্বই এগুলিকে আধুনিক অর্থে ধর্মবোধের দৃষ্টান্ত হিসেবে ধরে নিয়ে এবং তারপর এগুলির মধ্যে আধুনিক অর্থে ধর্মবোধের পরিচয় না পেয়ে এগুলিকে অসংস্কৃত, ও অতএব ধর্মবিশ্বাসের দৃষ্টান্ত হিসেবে লঘুমূল্য মনে করাও যুক্তিসঙ্গত নয়। কেননা, এমন হতে পারে যে, এ-জাতীয় ধ্যানধারণা মানবচেতনার প্রাক-অধ্যাত্মবাদী পর্যায়েরই পরিচায়ক। অর্থাৎ, ধর্ম বলতে সত্যিই যা বোঝায় এগুলির মধ্যে তার বিকাশ ঘটেনি—ধর্মবিশ্বাসের বিকাশের জন্ম যে-সামাজিক পরিবেশের প্রয়োজন এগুলির উৎস হয়তো সমাজ-বিকাশের তার চেয়েও প্রাচীন পর্যায়ের মধ্যে।

প্রাক-অধ্যাত্মবাদী ধ্যানধারণার আলোচনায় পরে ফেরা যাবে।

কৃষিকেন্দ্রিক জাতি-বিশ্বাস : প্রজনন ও উৎপাদন

কৃষিকাজ মেয়েদের আবিষ্কার, মেয়েলি ব্যাপার। তাই কৃষিকেন্দ্রিক আদিম জাতিবিশ্বাসটির মূল কথা হলো, উর্বরাশক্তির দিক থেকে নারীর সঙ্গে প্রকৃতির নিবিড় ও গভীর যোগাযোগের কল্পনা। মাতৃপ্রধান সংস্কৃতির স্মারকগুলিকে

বৈজ্ঞানিকভাবে বোঝবার কাজে এই জাহ্নবিশ্বাসটিই সবচেয়ে মূল্যবান মূলসূত্র।

পৃথিবীর পিছিয়ে-পড়া মানুষদের চেতনায় আজো এই বিশ্বাসটির স্পষ্ট রূপ দেখতে পাওয়া যায়। তাই তাদের ধ্যানধারণা থেকে শুরু করলে প্রাচীন সংস্কৃতির নানান ছর্বোধ্য বিষয় বুঝতে পারা যেতে পারে।

আদিম চিন্তা অনুসারে, মেয়েরা যে সার্থকভাবে কৃষিকাজের দায়িত্ব গ্রহণ করতে পারে তার কারণ মেয়েদের মধ্যে একটি অদ্ভুত শক্তি লুকোনো আছে; এই শক্তির দরুনই মেয়েরা সম্ভাবনবতী হয় এবং এই শক্তির প্রভাবে তারা পৃথিবীকেও ফলপ্রসূ করে। আমেরিকায় ওরিনোকো^{১১১} বলে রেড্-ইণ্ডিয়ানদের মধ্যে দেখা যায়, প্রখর রোদে মেয়েরা ছেলে-কোলে ক্ষেতের কাজ করছে। এই নিয়ে জনৈক খৃস্টান পাদ্রী দলের পুরুষদের ভৎসনা করেন। কিন্তু তিনি যে-জবাব পান তা খুবই আশ্চর্য: “এ-সব ব্যাপার আপনি বোঝেন না বলেই অমন বিরক্ত হচ্ছেন। আপনি তো জানেন, একমাত্র মেয়েরাই সম্ভানের জন্ম দিতে পারে; আমরা পুরুষেরা তা পারি না। তাই মেয়েরা যখন বীজ বোনে তখন জনার-ক্ষেতের প্রতি ডাঁটায় ছটো—এমন কি তিনটে—করে শিষ গজায়, ম্যানিওক-ক্ষেতে প্রতিটি গাছ থেকে ছ’তিন বুড়ি করে মূল পাওয়া যায়। কেন? কেননা, মেয়েরা জানে কেমন করে সম্ভানের জন্ম দেওয়া যায় এবং সেইভাবেই ওরা ক্ষেতের ফলকেও অনেক বাড়িয়ে দিতে পারে। বীজ বোনবার পর তা থেকে কী করে শস্ত-উৎপন্ন হবে তা শুধু ওরাই জানে। তাই বীজ বোনবার কাজটা ওদের ওপরেই ছেড়ে দেওয়া ভালো। এ-সব ব্যাপার আমাদের চেয়ে ওরা ঢের ভালো জানে।”

ব্যাভেরিয়া আর অস্ট্রিয়ার চাষীরা^{১১২} এখনো বিশ্বাস করে যে, অন্তঃসত্ত্বা মেয়েকে গাছের প্রথম ফলটি খাওয়ানো গেলে পরের বছর সেই গাছ থেকে অজস্র বেশি ফল পাওয়া যাবে। স্তর জেম্‌স্‌ ফ্রেসার^{১১৩} বলছেন, এর থেকেই বোঝা যায়, প্রকৃতিকে ফলপ্রসূ করবার আশায় নারীর ফলপ্রসূতার উপযোগিতায় কতোখানি বিশ্বাস। আবার উগাওয়া^{১১৪} সাধারণের বিশ্বাস, বহু স্ত্রী ক্ষেতের পক্ষে ক্ষতিকর, বহু সম্ভাবনবতী স্ত্রীর দরুন ক্ষেত থেকেও বহুলভাবে ফল পাওয়া যায়। নিউজিল্যান্ড-এ^{১১৫} দেখা যায় অন্তঃসত্ত্বা নারী সহজে যে-সব বিধি-নিষেধের ব্যবস্থা আছে, ঠিক সেই বিধিনিষেধই রাঙালুর চাষ করবার সময় মেয়েদের উপর প্রযোজ্য হয়। ব্রিফট^{১১৬} দেখাচ্ছেন, এমন কি আজকের ইয়োরোপে চাষীদের মধ্যে এই ধরনের বিশ্বাসের রেশ দেখা যায়। যেমন দক্ষিণ ইতালিতে কৃষকেরা মনে করে, অন্তঃসত্ত্বা অবস্থায় মেয়েরা যদি বীজ বোনে তাহলে গর্ভস্থ জাণের অনুপাতেই গাছটি বড়ো হবে। স্তর জেম্‌স্‌ ফ্রেসার^{১১৭} এই জাতীয় কয়েকটি দৃষ্টান্তের উল্লেখ করে বলছেন,

আদিম মানুষদের ধারণায় প্রকৃতিকে ফলপ্রসূ করবার ব্যাপারে নারীর উর্বরা-শক্তির উপযোগিতা যে কতোখানি তা এই থেকেই বুঝতে পারা যায় : সন্তানবতী নারী গাছগাছড়াকেও ফললা করবে, বন্ধ্যা নারী গাছগাছড়াকেও নিষ্ফল করবে।

ত্রিফন্ট***বলছেন,

the assimilation of the fruit-bearing soil to the child-bearing woman is universal.

ফলপ্রসূ পৃথিবীর সঙ্গে সন্তান-প্রসূ নারীর সম্পর্ক-কল্পনা সার্বভৌম।

কিংবা***

The fecundity of the earth and the fecundity of women are viewed as being one and the same quality.

পৃথিবীর উৎপাদিকা-শক্তি এবং নারীর উৎপাদিকা-শক্তি উভয়কেই এক এবং অভিন্ন ধরনের মনে করা হয়।

এই বিশ্বাস যে কতো ব্যাপক ও বহুমুখী রবার্ট ত্রিফন্ট-এর রচনা অনুসরণ করে তারই আরো কিছু কিছু পরিচয় পাবার চেষ্টা করা যাক।

ব্রেজিলে*** শস্যের উৎপত্তি নিয়ে নিম্নোক্ত কাহিনী প্রচলিত আছে : একটি কুমারী মেয়ে অন্তঃসত্ত্বা হয়েছিলো এবং সে জন্ম দিলো তুষার-শুভ্র এক শিশুর। শিশুটি ভূমিষ্ঠ হয়েই মারা যায়, তখন তাকে কবর দেওয়া হয়। এই কবরের উপরেই একটি গাছ গজায়। সে-গাছে ফল ফলে। ফল খেয়ে মানুষদের মনে হলো, দেবতা তাদের শরীরে প্রবেশ করছে। এই গাছই পৃথিবীর প্রথম শস্য-গাছ এবং ওই ফলই পৃথিবীর প্রথম ফসল।

শস্য যে নারীদেহ সমুদ্ভূত—এই আদিম বিশ্বাসটিকে গ্রীক কৃষকদের*** লোকসংগীতের মধ্যে এখনো টিকে থাকতে দেখা যায় : এক ইহুদি মেয়ে ফসল কাটে, মেয়েটি কখনো ধামে কখনো হুয়ে পড়ে গমের শিষের উপর—মেয়েটি প্রসব করলো সোনার শিশু।

আবার, আমরা আগেই দেখেছি, নারী ও প্রকৃতির উর্বরা-শক্তির সাদৃশ্য-নির্ভর ওই জাহ্নবিশ্বাটির বিকাশ উল্টো দিক থেকেও হতে পারে। তাই প্রকৃতির ফলপ্রসূতার সাহায্যেই নারীকেও ফলপ্রসূ করবার আয়োজন দেখা যায়। দৃষ্টান্ত হিসাবে স্মর জেমস্ ফ্রেসার*** বলছেন, দক্ষিণ আমেরিকায় গুয়ারানি বলে রেড্-ইণ্ডিয়ানদের বিশ্বাস, মেয়েরা যদি জোড়া-ফল খায় তাহলে

যমজ সন্তানের জন্ম হবে। আমাদের দেশের গ্রামাঞ্চলেও ঠিক এই বিশ্বাসেরই নমুনা পাওয়া কঠিন নয়। স্তর ফ্রেসার^{১০০} আমাদের দেশ থেকেই এই বিশ্বাসের অস্বাভাবিক দৃষ্টান্ত উদ্ধৃত করছেন। যেমন : উত্তর-ভারতের প্রায় সর্বত্রই মেয়েলি আচার-অনুষ্ঠান এবং পূজা-পার্বণের একটি প্রধান অঙ্গ হলো নারকেল-এর ব্যবহার। নারকেল উর্বরা-শক্তিরই প্রতীক বা হয়তো সন্তানের প্রতীক। সন্তান-লাভের কামনা সফল করবার আশাতেই পুরোহিতেরা মেয়েদের নারকেল দেয়।

অস্বাভাবিক লেখকদের রচনা থেকে এই বিশ্বাসেরই অস্বাভাবিক নমুনা উদ্ধৃত করা যায়। যেমন, উইলিয়াম ফ্রুক^{১০১} বলছেন, প্রাকৃতিক উর্বরতার মূলে রয়েছে জল আর তাই দেখা যায় সন্তানকামনায় বক্ষা নারী জলের সাহায্য চাইছে। খণ্ডদের বিশ্বাস,—বক্ষা নারীকে দুটি শ্রোতের সঙ্গমস্থলে স্নান করিয়ে আনলে তার বক্ষা দূর হবে। পাঞ্জাবের দিকে দেখা যায়, বক্ষা নারীকে চৌকিতে বসিয়ে কুয়ার মধ্যে নামিয়ে দেওয়া হয়, কুয়ার মধ্যে সে নগ্ন হয়ে স্নান করবে আর তারপর জামাকাপড় পরে চৌকিতে বসে উপরে উঠে আসবে। কুয়ার মধ্যে নামানো সম্ভব না হলে পিপুল গাছের তলায় কুয়ার জল এনে এই অনুষ্ঠান সমাধান করতে হবে। মধ্যভারতে জাঠদের বিশ্বাস, তিনটি গ্রামের সীমানায় গিয়ে স্নান করলে বক্ষা নারী সন্তান-লাভ করবে। পাঞ্জাবের নানান জায়গায় মানুষের ধারণা, চৌমাথার মোড়ে পাঁচ-কুয়ার জলে নগ্ন হয়ে স্নান করলে বক্ষা নারী সন্তান-লাভ করবে। রবার্ট ব্রিফল্ট^{১০২} দেখাচ্ছেন, আফ্রিকা ও অস্ট্রেলিয়ার আদিবাসীদের মধ্যেও ঠিক একই বিশ্বাসের পরিচয় পাওয়া যায়, কেননা তাদের মধ্যেও দেখা যায় সন্তান-লাভের কামনায় মেয়েরা বৃষ্টিতে ভিজছে।

বক্ষা-নিরসনের কামনা ছাড়াও বিবাহের একটি অনুষ্ঠান হিসাবে বর বা বধু বা উভয়ের গায়েই জল ঢালবার প্রথা প্রচলিত আছে—মূল উদ্দেশ্যটা অবশ্যই ওই বক্ষা-নিরসনের মতোই, অর্থাৎ উর্বরতা-মূলক প্রাকৃতিক বিষয়ের সাহায্যে নরনারীকেও ফলপ্রসূ করা। গোও-রা^{১০৩} বিয়ের সময় বরের গায়ে এমনভাবে জল ঢালে যাতে তা গড়িয়ে বধুর গায়েও পড়ে। হিমালয়-অঞ্চলে^{১০৪} দেখা যায়, বিয়ের সময় মেয়ের বাপ মেয়ে-জামাই-এর হাত এক করে ধরে এবং তার উপর জল ঢালা হয়।

কিংবা, প্রাকৃতিক ফলপ্রসূতার সাহায্যে মানবীয় ফলপ্রসূতার কামনা সফল করবার বিশ্বাসের বিকাশ বিবাহ-অনুষ্ঠান উপলক্ষেই আরো নানানভাবে চোখে পড়তে পারে। থার্স্টন^{১০৫} বলছেন, দক্ষিণ ভারতে নানা উপজাতির মধ্যে দেখা যায়, বিবাহ অনুষ্ঠানের অঙ্গ হিসেবে বরকে মাটি চষবার বা মাটি-চষা সংক্রান্ত কোনো ক্রিয়ার অঙ্গীকরণ করতে হয়। কুর্মীদের^{১০৬} প্রথা অনুসারে

নববধূর আঁচলে শস্তের বীজ বেঁধে দিতে হবে। অগ্রত্ৰঃঃ দেখা যায়, বিবাহ অনুষ্ঠানের একটি অঙ্গ হলো গাছ পোঁতবার ব্যবস্থা। বন্ধে গেজেটিয়ার-এঃঃ অনুমান করা হয়েছে, মেয়েদের মাথায় সিঁথি কাটবার প্রথাটিতে ক্ষেতের ফাল অনুকরণ করবার আয়োজন—অন্তত সিঁথির সিঁছর যে ফলপ্রসূ হবার কামনাতেই ব্যবহৃত হয় সে-বিষয়ে সন্দেহ নেই।

থার্টনঃঃ বলছেন, দক্ষিণভারতের স্থানবিশেষে বিবাহ-অনুষ্ঠানের আয়োজন হিসেবেই উইচিবির উপর ধান এবং ডালের বীজ ছড়িয়ে দেওয়া হয়—বিবাহ-অনুষ্ঠান শেষ হতে হতে বীজগুলিতে অঙ্কুর উদগম হবে, তখন বরবধু মিলে এই অঙ্কুরিত শস্য কুয়োয় বিসর্জন দিয়ে আসবে।

অগ্রত্ৰঃঃ ব্যবস্থা হলো, নবদম্পতী সরার উপর ন'-রকম বীজ বুনবে। কোথাওঃঃ আবার প্রথা আছে, বরকে ছুরি দিয়ে একটুখানি জমি কোপাতে হবে—তার উপর নববধু বীজ বপন করবে, বীজ বপন করে জলসিঞ্চন করবে।

কোথাওঃঃ বা প্রথা আছে, বিবাহের সময় নববধূর কোলে একটি শিশু-সন্তান বসিয়ে দেওয়া—কিন্তু মানব সন্তানের বদলে গাছের ফলও হতে পারে। উত্তরভারত থেকে শুরু করে দক্ষিণভারত পর্যন্ত বিস্তৃত অঞ্চল জুড়ে নানা জায়গায় এই প্রথাটি দেখা যায়। গাছের ফল এবং মানুষের ফলকে সমজাতীয় মনে করবার স্পষ্ট দৃষ্টান্ত এই প্রথার মধ্যে রয়েছে।

কোনো কোনো ক্ষেত্রে দেখা যায়, বিবাহের প্রাথমিক অনুষ্ঠান হিসেবে বর বা বধু বা উভয়কেই প্রথমে গাছের সঙ্গে মিলিত হতে হচ্ছে। রিজলি-রঃঃ বর্ণনা অনুসারে, বাংলাদেশে বান্দিদের মধ্যে প্রথা হলো, বিয়ের দিন সকাল বেলায় বরের সঙ্গে মহয়াগাছের বিয়ে হবে : যুবকটি মহয়া গাছকে আলিঙ্গন করবে, মহয়াগাছের গায়ে সিঁছর মাখিয়ে দেবে, তার কজিতে স্নতো বেঁধে স্নতোর অপর প্রান্ত গাছের চার পাশে জড়িয়ে দেওয়া হবে এবং শেষ কালে ওই স্নতো দিয়ে বরের কজিতে মহয়া পাতা বেঁধে দেবার পরই সে কনে-বাড়ি গিয়ে বিয়ে করতে পারবে। অগ্রত্ৰঃঃ, বিয়ের আগে বর ও বধু উভয়ের সঙ্গেই আমগাছের বিয়ে হয়, আমগাছের বদলে আমের ডালও হতে পারে। কুর্মীদেরঃঃ মধ্যে প্রথা হলো, বিয়ের আগে বরের সঙ্গে বিয়ে হবে আমগাছের, বধুর সঙ্গে বিয়ে হবে মহয়াগাছের।

ত্রিফন্টঃঃ বলছেন, সারা পৃথিবী জুড়ে দেখতে পাওয়া যায়, বিবাহ-অনুষ্ঠানের একটি অঙ্গ হলো, বর-বধুর মাথায় শস্য স্থাপন করা। আমাদের দেশে ধান-ছাঁচর ব্যবহার অত্যন্ত ব্যাপক ; ত্রিফন্ট-এর রচনা অনুসরণ করলে দেখা যায়, ইয়োরোপের কৃষক মহলেও এই অনুষ্ঠানই হয়তো অরবিস্তর রূপান্তরের আড়ালে আঁজো টিকে রয়েছে।

এই জাতীয় সমস্ত অমুষ্ঠানেরই মূল কথা হলো, প্রাকৃতিক ফলপ্রসূতা এবং মানবীয় ফলপ্রসূতা উভয়ের মধ্যে সাদৃশ্য ও যোগাযোগে বিশ্বাস। কৃষি-আবিষ্কারের প্রাথমিক পর্যায়ে এ-বিশ্বাস অনিবার্যভাবেই বসুমাতার আদিরূপটির জন্ম দিয়েছে। কৃষিকাজ মেয়েদের আবিষ্কার। কৃষিভিত্তিক সমাজ মাতৃ-প্রধান। এই স্তরের মানুষদের ধারণায়, প্রজননের মূল রহস্য নারীপ্রকৃতির মধ্যে—পুরুষ অপ্রধান, বীজ অপ্রধান; নারীই প্রধান, ক্ষেত্রই প্রধান। মানবীয় ফলপ্রসূতা বলতে মূলতই নারীর ফলপ্রসূতা, উৎপাদিকা-শক্তি। এই স্তরের চেতনায়, পৃথিবী ও জননী এক এবং অদ্বিতীয়। পৃথিবীই আদি-জননী, আদি-জননীই পৃথিবী। রবার্ট ব্রিফন্ট^{১১} বলছেন, মানবসংস্কৃতির আদিম পর্যায়ের বসুমাতাগুলিকে এই বিশ্বাসের বিকাশ হিসেবেই চেনবার চেষ্টা করতে হবে :

পশ্চিম এশিয়া ও ইয়োরোপের ধর্মবিশ্বাসে মহামাতৃকাগুলি যে গুরুত্বপূর্ণ স্থান অধিকার করেছে তার মূলে ছিলো কৃষি-অমুষ্ঠানের সঙ্গে তাদের সম্পর্ক—ফসলের মা, বা, সোনালি ফসলের জন্মদায়িনী বসুমাতা হিসেবেই তারা কল্পিত হয়েছিলো।

ব্রিফন্ট^{১১} দেখাচ্ছেন, নারী ও পৃথিবীর মধ্যে অভেদ-কল্পনার দৃষ্টান্ত এতো অজস্র যে, তা নিয়ে পাতার পর পাতা লিখে যাওয়া যায়। রোমান আইনকর্তাদের মতে জননী ও জমি একই ধরনের। খৃস্টানদের ধর্মপুঁথিতে বলা হয়েছে, মাতৃগর্ভ থেকে আমি নগ্নভাবেই ভূমিষ্ঠ হয়েছি, নগ্ন অবস্থাতেই আমি সেখানে ফিরে যাবো। এক্সাইলাস বলছেন, পৃথিবীই সর্বমাতৃকা—কেননা পৃথিবী থেকেই সবকিছুর জন্ম এবং পৃথিবীতেই সবকিছুর লয়। ভার্জিল বলছেন, বন্দে শস্য-মাতৃকা, বন্দে সর্বমানবমাতৃকা। প্রায় একই ভাষায় অসভ্য জার্মানেরা গান গাইতো : বন্দে পৃথিবী, মানবমাতৃকা ; দেবতার আলিঙ্গনে তুমি মানব কল্যাণে অন্নদায়িনী হয়ে ওঠো। প্রাচীন ইরানী ধর্মবিশ্বাস অনুসারে পৃথিবী থেকেই মানুষের উদ্ভব হয়েছিলো। মানবার্থক *Homo* শব্দটি ক্ষেত্রবাচক *Humus* শব্দ থেকে এসেছে। পৃথিবী থেকেই আদি-মানব আদমের উৎপত্তি ; তবুও মানুষ পোকার মতো মাটি থেকে জন্মেছিলো এ-কথা বিশ্বাস করার জন্তে ল্যাক্টোনটিউস ডিমোক্রিটাসকে ভৎসনা করেছেন। জবাবে লুক্রেটিউস বলছেন, জন্তজানোয়ার তো আর আকাশ থেকে পড়তে পারে না, পৃথিবীর বাসিন্দারা লোনা জলের হ্রদ থেকেও জন্মাতে পারে না ; পৃথিবীকে যে মা বলা হয় তা ঠিকই বলা হয়—কেমনা পৃথিবী থেকেই সমস্ত কিছু সৃষ্ট হয়েছে। এই প্রাচীন বিশ্বাসটির আরো অজস্র পরিচয় রবার্ট ব্রিফন্ট-

এর^{১১} রচনায় দেখতে পাওয়া যায়। আমরা এখানে আমাদের দেশের কিছু দৃষ্টান্ত উদ্ধৃত করতে পারি।

মেদিনীকোষ^{১২} অনুসারে, মাতৃ শব্দের অর্থ পৃথিবী। বিশ্বকোষে^{১৩} বলা হয়েছে : ‘আম্ম-মাতা, গুরুপত্নী, ব্রাহ্মণী, রাজপত্নী, গাভী, ধাত্রী এবং পৃথিবী—এই সাতজনকে মাতা কহে’। ঋগ্বেদে^{১৪} আছে, ‘যদুধ্বস্তিষ্ঠা ত্রিণেহ ধতাদ্ যদ্বা ক্ষয়ো মাতুরস্থা উপস্বে’—ব্যাখ্যাকারে^{১৫} বলছেন, এখানে ‘মাতার’ বলতে ‘পৃথিবীর’ বোঝায়—‘মাতৃ: অস্তা: পৃথিব্যা:’।

সন্তানের জন্ম হওয়াকে আমরা বলি ভূমিষ্ঠ হওয়া। কেন বলি? এর পিছনে ওই আদিম বিশ্বাসেরই রেশ খুঁজে পাওয়া যায় : মানবসন্তান পৃথিবীজাত—তাই ভূমিতে স্থিত বা ভূমিতে পতিত ফলের মতোই তাকে দেখবার চেষ্টা। ত্রিফল্ট^{১৬} বলছেন,

জন্মের পরেই শিশুকে মাটিতে গুঁইয়ে দেবার প্রথা ব্যাপকভাবে চোখে পড়ে। শিশুর সঙ্গে পৃথিবীর সম্পর্কমূলক বিশ্বাস এই প্রথার মধ্যে প্রকাশিত।

সিংহলের অসভ্য আদিবাসীরা^{১৭} মনে করে, জন্মের পরই শিশুকে মাটির উপর গুঁইয়ে দেওয়ার প্রথাটি বিশেষ গুরুত্বপূর্ণ। ত্রিফল্ট^{১৮} দেখাচ্ছেন, ব্রিজিল, গোল্ডকোস্ট ও মধ্য-আফ্রিকার অসভ্য মানুষদের মধ্যে ঠিক একই অনুষ্ঠান প্রচলিত আছে। সিসিলিতে এখনো এই বিশ্বাস টিকে আছে : মেয়েরা মনে করে, সন্তান-জন্মের পরই যদি নবজাতককে ভূমিষ্ঠ করা বা মাটিতে শোয়ানো না হয় তাহলে হাসপাতালেই তার মৃত্যু হবে।

অস্ট্রেলিয়া^{১৯} এবং উত্তর-আমেরিকায়^{২০} আদিবাসী মেয়েদের বিশ্বাস, পৃথিবীরই কোনো কোনো গুহা থেকে তারা পেটের ছেলে পেটে পায়। ওরা বলে, গুহাগুলোর আশপাশে মাটির উপর কান দিলে অজাত-শিশুদের কণ্ঠস্বর শুনতে পাওয়া যায়।

আফ্রিকার^{২১} এক আদিবাসী-সর্দারকে চেয়ারে বসতে বলা হয়েছিলো। সে বললো, তার চেয়ে মায়ের কোলে বসা ঢের ভালো। এই বলে সে মাটির উপর বসে পড়লো।

সংক্ষেপে : আদিম মানুষদের বিশ্বাস, মানবীয় ফলপ্রসূতা ও প্রাকৃতিক ফলপ্রসূতা উভয়ের মধ্যে সম্পর্ক আছে। কৃষিআবিষ্কারের পর্ধ্যায়ে স্বভাবতই এই বিশ্বাসটির উপরই বিশেষ গুরুত্ব অর্পিত হয়। কৃষিকাজ মেয়েদের

আবিকার। কৃষিকেন্দ্রিক ধ্যানধারণা তাই নারীকেন্দ্রিক—প্রজনন ব্যাপারে পুরুষের ভূমিকা অপ্রধান। মানবীয় উৎপাদন-শক্তি বলতে নারীর ভূমিকাটুকুই প্রধান। অতএব, এই পর্যায়ের ধ্যানধারণা অনুসারে নারীর উৎপাদিকা-শক্তি এবং প্রকৃতির উৎপাদিকা-শক্তি—উভয়ের মধ্যে গভীর ও নিবিড় যোগাযোগ পরিকল্পিত হয়েছে।

অতএব একদিকে দেখা যায়, নারীর উৎপাদিকা-শক্তির উপরই প্রাকৃতিক উর্বরতা নির্ভরশীল : পৃথিবীর আদি-শস্য নারীদেহ-সমুদ্ভূত বলেই কল্পিত, কিংবা প্রজনন-সংক্রান্ত কোনো মেয়েলি ব্যাপারের সাহায্যেই প্রাকৃতিক ফলপ্রসূতা আয়ত্বে আনবার কল্পনা।

অপরদিকে দেখা যায়, প্রাকৃতিক উৎপাদিকা-শক্তির উপরই নারীর উৎপাদিকা-শক্তি নির্ভরশীল : পৃথিবীই আদি-জননী, মানবসন্তান পৃথিবী-সমুদ্ভূত, কিংবা প্রাকৃতিক ফলপ্রসূতা সংক্রান্ত কোনো বিষয়ের সাহায্যেই মানবীর সন্তান-কামনা সফল করবার আয়োজন করা হচ্ছে।

সমাজ-বিকাশের পিছন-দিককার পর্যায়ের মানুষেরা—*confused the process by which human beings reproduce their kinds with the process by which plants discharge the same function, and fancied that by resorting to the former they were simultaneously forwarding the latter*^{১১১}—ছুটি বিষয়ের মধ্যে তফাত করতে শেখেনি : একটি বিষয় হ'লো নিজেদের বংশবৃদ্ধি সংক্রান্ত পদ্ধতি, আর একটি বিষয় হ'লো গাছগাছড়ার বংশবৃদ্ধি সংক্রান্ত পদ্ধতি। অতএব তারা কল্পনা করেছে যে, প্রথমটির সাহায্যেই দ্বিতীয়টিকেও আয়ত্বে আনা সম্ভবপর।

কিন্তু সেই সঙ্গেই মনে রাখা দরকার যে, কৃষিকেন্দ্রিক সমাজে প্রকৃতিকে আয়ত্বে আনবার কল্পনায় এই যে অনুষ্ঠান এরই সঙ্গে নারীপ্রাধাত্তের যোগাযোগও অত্যন্ত স্পষ্ট। তার কারণ, কৃষিকাজ মেয়েদের আবিকার, তাই প্রাকৃতিক পর্যায়ের কৃষিকেন্দ্রিক সমাজ নারীপ্রধান এবং অতএব, কৃষিকেন্দ্রিক এই অনুষ্ঠানটিও নারীপ্রধান। অধ্যাপক জর্জ টমসন^{১১২} যেমন বলছেন :

the ritual for fertilising the soil was modelled on the ritual for reproducing the human species, that is the ritual of childbirth. The social status of the women corresponded to the importance of their part in the economic life. The community was ruled by female chiefs, whose sexual life was treated as a ceremonial cycle of mimetic magic. The queen had to conceive in order that the earth might become fruitful,

জননী ও পৃথিবী এক। আদিম *Earth-goddesses* বা *Earth-mothers* বা বসুমাতাগুলি এই বিশ্বাসেরই বিকাশ।

শ্রীযুক্ত রমাশ্রাদ চন্দ^{১১১} অনুমান করছেন, যে-বিশ্বাসটি থেকে পৃথিবীর অসংখ্য দেশে আদিম বসুমাতা-পরিকল্পনার জন্ম সেই বিশ্বাসটিই আমাদের দেশের শাক্ত মতবাদকে বোঝবার মূলসূত্র। এবং লোকায়তিক ধ্যানধারণার উৎস-সন্ধানে অগ্রসর হয়ে আমরা দেখেছি, লোকায়তিক ধ্যানধারণাকে বোঝবার জন্য শাক্ত মতবাদের আদি-তাৎপর্য বোঝবার প্রয়োজন আছে। অতএব আমাদের পক্ষে ওই আদিম বসুমাতাগুলির কিছুটা পরিচয় পাবার চেষ্টা অপ্রাসঙ্গিক হবে না।

মোহেনদেবতা ও মোহেনজোদারোর বসুমাতা

মনিয়ার উইলিয়মস্^{১১২}, হপ্কিন্স^{১১৩} প্রমুখ ইয়োরোপীয় বিদ্বানেরা প্রমাণ করতে চেয়েছিলেন যে, হিন্দুধর্মে আর্য-পূর্ব, বা তাঁদের পরিভাষায়, আবিড়-দের যদিই বা কোনো অবদান থাকে তাহলে তা নেহাতই নগণ্য এবং হিন্দুধর্মের যেটা হলো সবচেয়ে বীভৎস ও কুৎসিত দিক সেইটুকুই ওই অনার্যদের অবদান। অপরপক্ষে ওপ্লাট^{১১৪} প্রমুখ গবেষকেরা হিন্দুধর্মের ক্ষেত্রে এই অনার্যদের অবদানটাকেই বড়ো করে দেখাবার চেষ্টা করেছেন।

মোহেনজোদারো ও হরপ্পা আবিষ্কার হবার পর, স্তর জন মার্সাল^{১১৫} বললেন, এই পুরোনো মতদ্বৈতের উপর নতুন আলোকপাত হলো; কেননা মোহেনজোদারো ও হরপ্পায় খুঁজে পাওয়া গেলো প্রাক-আর্য যুগের বাস্তব কীর্তি। এই প্রসঙ্গে প্রাক-আর্য যুগের যে বাস্তব কীর্তিগুলিকে স্তর জন মার্সাল সবচেয়ে গুরুত্বপূর্ণ ও মূল্যবান মনে করলেন তা হলো অজস্র পোড়া-মাটির ছোটোছোটো নারীমূর্তি। এই জাতীয় নারীমূর্তি হরপ্পা এবং মোহেনজোদারো উভয় স্থানেই পাওয়া গেলো—শুধু তাই নয়, বেলুচিস্তানের স্থান-বিশেষেও প্রত্নতত্ত্বমূলক খননকাজের ফলে এই জাতীয় বহু মূর্তি আবিষ্কৃত হয়েছে। স্তর জন অনুমান করছেন, এগুলির মধ্যে কয়েকরকম মূর্তিকে হয়তো নিছক খেলার পুতুল মনে করা যেতে পারে; কিন্তু সবগুলিকে পুতুল-মাত্র মনে করবার অবকাশ নেই। এগুলির মধ্যে কয়েক-রকম মূর্তির সঙ্গে ধর্মবিশ্বাসের যোগাযোগ থাকবার সম্ভাবনা খুবই বেশি। দৃষ্টান্ত হিসেবে স্তর জন উল্লেখ করছেন, একরকম নারীমূর্তির কোলে সন্তান, আর একরকম নারীমূর্তির গর্ভে সন্তান। এবং তিনি মন্তব্য করছেন, সন্তান-কামনায় মেয়েরা

হয়তো এই রকম সম্ভাবনাতীর মূর্তি মানত করতো। আরো ভারতবর্ষের পিছিয়ে-পড়া অঞ্চলে, নজির হিসেবে স্তর জন বলছেন, মাতৃশ্বের কামনায় মাতৃমূর্তি মানত করবার প্রথা দেখা যায়। তাই তাঁর মতে এগুলির ব্যাখ্যা হলো : *ex-voto offerings, perhaps with a magical significance, for the purpose of procuring offspring*। এইখানে বলে রাখা যায়, অমূরূপ দৃষ্টান্তের আলোচনা-প্রসঙ্গে অধ্যাপক জর্জ টমসন*** দেখাচ্ছেন, এ-জাতীয় দৃষ্টান্তকে মানত-মূলক মনে করা অসঙ্গত ; কেননা, এর মূলে রয়েছে জাহ্নবিশ্বাস এবং ধ্যানধারণার ক্রমবিকাশের দিক থেকে মানত-মূলক মনোভাবের চেয়ে এই জাহ্নবিশ্বাস অনেক প্রাচীন পর্যায়ের পরিচায়ক। সেদিক থেকে, *ex-voto offerings* এবং *magical significance*—এই দুটি কথা পরস্পর-বিরোধী হতে পারে। তাছাড়া, একটু পরেই স্তর জন নিজেই দেখাচ্ছেন, সম্ভান কামনা ছাড়াও এই মাতৃমূর্তিগুলির সঙ্গে ফসল-কামনা মূলক জাহ্নবিশ্বাসের যোগাযোগ থাকা খুবই সম্ভব।

অবশ্যই, স্তর জন বলছেন, হরম্মা-মোহেনজোদারোতে পাওয়া নারীমূর্তির মধ্যে বেশির ভাগই হলো এক-বাঁচের : প্রায় নগ্ন, দাঁড়ানো ভঙ্গি, পরিপাটি করে চুল বাঁধা, ইত্যাদি। বেলুচিস্তান অঞ্চল থেকে পাওয়া নারীমূর্তিগুলির সঙ্গে এগুলির তফাত আছে। বেলুচিস্তানের মূর্তিগুলি পূর্ণাঙ্গ নারীমূর্তি নয় : মাথা, ধড় এবং তারপর শেষ—মিনোয়ান ও মিসিনিয়ান মাতৃদেবীদের মতো। পরের যুগের বহুমাতার বা *Earth-goddess*-এর সঙ্গে এই মূর্তিগুলির মিল খুব বেশি।

পার্সিয়া থেকে শুরু করে ইজিয়ন পর্যন্ত সুবিশীর্ণ দেশ জুড়ে বহু জায়গাতেই ওই সিদ্ধ-উপত্যকা ও বেলুচিস্তান থেকে পাওয়া মাতৃমূর্তির অমূরূপ মূর্তি পাওয়া গিয়েছে : ইলাম, মেসোপটেমিয়া, ট্রালক্যাস্পিয়া, এসিয়া-মাইনর, সিরিয়া, প্যালেস্টাইন, সাইপ্রাস, ক্রিট, বালকান, ইজিট। স্তর জন বলছেন, এই মূর্তিগুলি সম্বন্ধে সাধারণত বলা হয়, এগুলি হলো মহা-মাতৃমূর্তি (*Great Mothers*) বা প্রকৃতিমাতার মূর্তি (*Nature Goddess*),—আনাতোলিয়ায় এই মাতৃতন্ত্রের উদ্ভব হয়েছিলো এবং তারপর তা পশ্চিম এসিয়ার নানা দিকে ছড়িয়ে পড়েছে : মাইরেস্-এর ধারণায় এই মাতৃতন্ত্র আনাতোলিয়া বা সিরিয়া থেকে মেসোপটেমিয়ার দিকে বিস্তৃত হয়েছিলো, স্ত-মর্গান মনে করেন মেসোপটেমিয়া থেকেই এগুলি পশ্চিম দিকে বিস্তারলাভ করেছিলো। স্তর জন মার্সাল বলছেন, বেলুচিস্তান এবং সিদ্ধ উপত্যকায় এই মাতৃতন্ত্রের পরিচয় পাবার দরুন প্রমাণ হলো যে, এর আগে পর্যন্ত ওই মাতৃতন্ত্রের বিস্তার বতোটুকু মনে হতো, আসলে তার চেয়ে বিস্তারটা অনেক বেশি : পরিবার-বে-সেখই এর জন্মস্থান হোক না কেন, এ-বিষয়ে কোনো

সন্দেহ নেই যে, নব্যপ্রস্তর যুগেই—এমন কি হয়তো প্রত্ন-প্রস্তর-যুগেও প্রাচ্যের বহুদূর পর্যন্ত তার প্রভাব বিস্তৃত হয়েছিলো। ইতিপূর্বে অগ্রজ যে-সব মাতৃমূর্তি পাওয়া গিয়েছে সেগুলির সঙ্গে সিদ্ধসভ্যতার মাতৃমূর্তিগুলির সাদৃশ্য অত্যন্ত গভীর; তাই এ-সিদ্ধান্ত সংবরণ করা কঠিন যে, সিদ্ধসভ্যতার ওই মূর্তিগুলিও বহুমাতার মূর্তিই এবং পশ্চিমাঞ্চলের অমূরূপ মূর্তি যে-উদ্দেশ্য সাধন করেছে এগুলিও নিশ্চয়ই তা সাধন করতো। হরপ্পা-মোহেনজোদারো আবিষ্কৃত হবার পর এই সিদ্ধান্তের গুরুত্ব অত্যন্ত বেড়ে গেলো; কেননা দেখা গেলো নীল-নদ থেকে সিদ্ধু-নদ পর্যন্ত সুবিস্তীর্ণ ভূখণ্ড জুড়ে একটানাভাবে—যে-ভূখণ্ড শুধুমাত্র ভৌগোলিকভাবেই সংযুক্ত নয়, তাত্র-প্রস্তর যুগে যার মধ্যে সংস্কৃতিক যোগাযোগও বর্তমান ছিলো,—এই মাতৃমূর্তিগুলি মাটি চাপা পড়ে রয়েছে। এই জাতীয় মাতৃকা সম্বন্ধে স্তর জন মার্সাল^১ মন্তব্য করলেন :

ওই হলো মাতৃকা বা মহামাতৃকা এবং “প্রকৃতির” নমুনা—যে-প্রকৃতি থেকে ক্রমশ “শক্তি”র উদ্ভব হয়েছিলো। গ্রামদেবতারা তারই প্রতিনিধি। এই গ্রামদেবতাদের নাম বহু প্রকারের এবং স্থানবিশেষে তাদের গুণাগুণের মধ্যেও পার্থক্য আছে, কিন্তু তারা প্রত্যেকে একই শক্তির মূর্তি বিগ্রহ।---এই মাতৃকা জননশক্তির স্রষ্টা। পশ্চিম এশিয়ার মাতৃকাদেবীদের মতোই এগুলিরও উদ্ভব যে মাতৃপ্রধান সমাজে হয়েছিলো সে-কথা খুবই সম্ভবপর মনে হয়। সে-সমাজে চূড়ান্ত সিদ্ধান্ত বাই হোক না কেন, এ-বিষয়ে কোনো প্রশ্নই ওঠে না যে, অনার্য দেশবাসীদের জাতীয় দেবদেবীদের মধ্যে এই মাতৃকারা খুব গুরুত্বপূর্ণ স্থান দখল করেছিলো। তার নানা রকম পরিচয় পাওয়া যায়। আদিম ট্রাইবদের মধ্যে এই মাতৃকাগুলির জনপ্রিয়তা চোখে পড়ে; তাছাড়া, এদের অস্থান-উৎসবাদি ব্যাপারেও ব্রাহ্মণদের বদলে নীচজাতির অল্পতেরা প্রধান অংশ গ্রহণ করে—উক্ত অল্পতেরা পুরোনো ট্রাইবের লোক এবং তারাই জানে কেমন করে মাহুঘের কথা ওই মাতৃকাদের কর্ণগোচর করা যায়। আর্ষপূর্ব ট্রাইবগুলির মধ্যে কোনো কোনোটি কখনোই হিন্দুধর্মের অন্তর্ভুক্ত হয়নি। এই ট্রাইবগুলির মধ্যে মাতৃকা বা বহুমাতার উপাসনা বিশেষ জোরালো হয়ে আছে দেখা যায়। বৈদিক পুরাণ-জগতে দেবীরা অগ্রধান; বৈদিক আর্ষদের বহুমাতা ‘পৃথিবী’ আসলে মহামাতৃকা বা দেবীমাতা থেকে সম্পূর্ণ স্বতন্ত্র।

মোহেনজোদারোর দেবীমূর্তি-প্রসঙ্গে স্তর জন মার্সালের ওই মন্তব্যগুলি আধুনিক ভারততত্ত্ববিদ-দের উপর অত্যন্ত দ্রাব্যসঙ্গতভাবেই গভীর প্রভাব বিস্তার করেছে। কেননা, প্রধানত এই মন্তব্যের নির্দেশ অনুসারে অগ্রসর হয়েই আধুনিক বিদ্বানদের মধ্যে অনেকে বলছেন, শাস্ত্র মতবাদ শুধুই যে আজকের দিনে আমাদের দেশে বেঁচে রয়েছে তাই নয়—এর ইতিহাস অনেক হাজার

বহুরের পুরোনো। দ্বিতীয়ত, এ-মতবাদের বিকাশ অতীতকালে শুধুমাত্র আমাদের দেশের গণ্ডিতুকর মধ্যেই আবদ্ধ ছিলো না, দেশান্তরেও তার বিকাশ ঘটেছিলো। যেমন মহামহোপাধ্যায় গোপীনাথ কবিরাজ^{১১৮} বলছেন :

An enquiry into the ancient cultures would show that the cult of *Sakti* is very old in India as in other parts of the world. And it is quite possible that it existed along with Saiva and Pasupata cults in the days of the pre-historic Indus-Valley civilization.

প্রাচীন সংস্কৃতি সংক্রান্ত অমূল্যসম্পদের ফলে দেখা যায়, শাক্ত পূজা-পদ্ধতি পৃথিবীর অন্যান্য দেশের মতোই ভারতবর্ষের ক্ষেত্রেও অত্যন্ত সুপ্রাচীন। খুব সম্ভব, প্রাগৈতিহাসিক সিন্ধু-সভ্যতাকে শৈব ও পাশুপত পূজাপদ্ধতির পাশাপাশি এই শাক্ত পূজাপদ্ধতিও বর্তমান ছিলো।

তাই বলে এই শাক্ত-পূজাপদ্ধতিকে শুধুমাত্র অতীতের ঘটনা মনে করা চলবে না। মহামহোপাধ্যায় গোপীনাথ কবিরাজ^{১১৯} তাই বলছেন :

The cult of *Sakti* produced a profound influence on general Indian thought. A topographical survey of India would show that the country is scattered over with numerous centers of *Sakti-sadhana*. It was widespread in the past and has continued unbroken till today.

শাক্ত-পূজাপদ্ধতি সামগ্রিকভাবে ভারতীয় চিন্তাধারার উপর অত্যন্ত গভীর প্রভাব বিস্তার করেছে। স্থানবিবরণের দিক থেকে ভারতবর্ষের আলোচনা করলে দেখা যায়, দেশের উপর অসংখ্য শক্তিসাধনার কেন্দ্র ছড়ানো রয়েছে। অতীতে এই শাক্ত-ধর্ম অত্যন্ত প্রবল ছিলো এবং আজকের দিন পর্যন্ত তা অবিচ্ছেদ্যভাবেই চলে আসছে।

আজো ভারতবর্ষের বুকে শক্তি-সাধনার কতো অসংখ্য কেন্দ্র ছড়ানো আছে তার নজির দেখাবার জন্যে মহামহোপাধ্যায় গোপীনাথ কবিরাজ স্তর জন উদ্ধৃকের “শক্তি ও শাক্ত” গ্রন্থের উল্লেখ করেছেন। এ-বিষয়ে সন্দেহ নেই যে, উদ্ধৃক গ্রন্থের গবেষণা অনুসরণ করে শক্তি-সাধনার কেন্দ্রের দিক থেকে ভারতবর্ষের একটি মানচিত্র আঁকলে তা অত্যন্ত চিত্তাকর্ষক হবে। এবং স্তর জন মার্সালের মন্তব্যকে আমরা যদি গুরুত্ব দিতে প্রস্তুত থাকি তাহলে মানতে হবে শাক্ত ধ্যানধারণার সঙ্গে সম্ভবত মাতৃপ্রধান সমাজ-ব্যবস্থার যোগাযোগ ছিলো। উদ্ধৃক এরেক্কেলস্ মাতৃপ্রধান^{১২০} সমাজ-ব্যবস্থা ও তার স্মারকগুলির

দিক থেকে ভারতবর্ষের বাস্তবিকই একটি মানচিত্র প্রস্তুত করেছেন। এই মানচিত্রের সঙ্গে শক্তি-সাধনার কেন্দ্রের দিক থেকে আঁকা আমাদের প্রস্তাবিত মানচিত্রটির তুলনা করলে শাক্ত ধ্যানধারণার উৎস সংক্রান্ত সমস্তার উপর নিশ্চয়ই আলোকপাত হতে পারে। চুঃখের বিষয়, মহামহোপাধ্যায় গোপীনাথ কবিরাজ মহাশয়ের চেতনায় এই তুলনামূলক পদ্ধতির কথা,— এবং এর উপর নির্ভর করে বৈজ্ঞানিক জ্ঞানলাভের সম্ভাবনার কথা,—একবারও উদ্ভিত হয়নি। তার বদলে তিনি শাক্ত ধ্যানধারণার আলোচনা প্রসঙ্গে শুধুমাত্র নিগূঢ় অধ্যাত্তত্বের অন্বেষণেই আত্মনিয়োগ করেছেন। এবং ঠিক এই কারণেই তাঁর অমন প্রগাঢ় পাণ্ডিত্য সত্ত্বেও শক্তি ও শাক্ত সম্প্রদায় সংক্রান্ত তাঁর আলোচনা বৈজ্ঞানিকভাবে ব্যর্থ হয়েছে। শাক্ত ধ্যানধারণার উপর বৈজ্ঞানিক আলোকপাত করবার বদলে তিনি শুধুই অধিবিদ্যামূলক কূট বিচারের অবতারণা করেছেন। অথচ, তাঁর রচনা থেকে যে-ছুটি কথা উপরে উদ্ধৃত করেছি সেই ছুটির প্রতিই তিনি যদি উপযুক্ত গুরুত্ব দিতে সম্মত হতেন তাহলে তাঁকে স্বীকার করতে হতো যে, শাক্ত ধ্যানধারণার আদি ও অকৃত্রিম রূপটির মধ্যে অধিবিদ্যামূলক ওই জাতীয় কূট তত্ত্বের অন্বেষণ করাই অপ্রাসঙ্গিক ও বিজ্ঞান-বিরুদ্ধ প্রচেষ্টা হতে বাধ্য। কেন,—সে কথা স্পষ্টভাবে দেখা দরকার। স্তর জন মার্সালের মন্তব্য অনুসারে শাক্ত মতবাদের আদি-অকৃত্রিম রূপটিকে খুঁজে পাবার প্রধানত দু'রকম উপায় আছে। এক : হরপ্পা-মোহেনজোদারো এবং সে-আমলের সিঙ্কু-নদ থেকে নীল-নদ পর্যন্ত সুবিস্তৃত ভূখণ্ড জুড়ে মাটি-খুঁড়ে-পাওয়া মাতৃমূর্তিগুলির তাৎপর্য নির্ণয় করে। দুই : আধুনিক ভারতবর্ষের ট্রাইব্যাল ও আধা-ট্রাইব্যাল অঞ্চলের গ্রামদেবতা-গুলির তাৎপর্য নির্ণয় করে। অবশ্যই, এ-বিষয়ে কোনো সন্দেহ নেই যে, মধ্যযুগে রচিত তান্ত্রিক ও শৈবাদি পুঁথিপত্রের মধ্যে অধিবিদ্যামূলক তত্ত্বের পরিচয় পাওয়া যায়। কিন্তু এগুলি স্পষ্টই অধ্যারোপের ফল—প্রাগৈতিহাসিক ধ্যানধারণার উপর বা, যা একই কথা, সমাজ-বিকাশের অত্যন্ত প্রাচীন পর্যায়ের ধ্যানধারণার উপর মধ্যযুগীয় ও অপেক্ষাকৃত আধুনিক ধ্যান-ধারণার অধ্যারোপ। তান্ত্রিকাদি রচনায় এই জাতীয় অধিবিদ্যামূলক ধ্যানধারণা যে অধ্যারোপেরই পরিণাম তার একটি স্পষ্ট প্রমাণ হলো। এই অধিবিদ্যামূলক ধ্যানধারণাগুলির মধ্যে অসংলগ্নতা ও পরস্পর-বিরোধিতা : বিভিন্ন বৌদ্ধ-সম্প্রদায়ের তত্ত্ব, বৈদান্তিক তত্ত্ব প্রভৃতি নানা প্রকার তত্ত্বের পরিচয় পাওয়া যায় তান্ত্রিক পুঁথিপত্রগুলির মধ্যে। তাই স্পষ্টই বোঝা যায়, উত্তরযুগে এই জাতীয় তত্ত্ব কৃত্রিমভাবে শাক্ত ধ্যানধারণার উপর আরোপিত হয়েছে বা এই জাতীয় তত্ত্বের কাঠামোর মধ্যে কৃত্রিমভাবে শাক্ত ধ্যান-ধারণাগুলিকে পুরে দেবার চেষ্টা করা হয়েছে। কলে, শাক্ত মতবাদের

আলোচনায় গবেষক যদি এই অধিবিভাগমূলক কূট তত্ত্বের উপরই দৃষ্টি আবদ্ধ রাখেন,—তৎক্ষণে বিষয়, মহামহোপাধ্যায় গোপীনাথ কবিরাজ তাই আবদ্ধ রেখেছেন,—তাহলে শাক্ত মতবাদকে উপলব্ধি করে হলেও তাঁর আলোচনা প্রকৃতপক্ষে মধ্যযুগীয় কূট অধিবিভাগ আলোচনাই হয়ে দাঁড়াবে,—মহামহোপাধ্যায় গোপীনাথ কবিরাজের আলোচনা যে-রকমটা হয়ে দাঁড়িয়েছে।

মোহেনজোদারো-প্রসঙ্গে স্তর জন মার্সালের মন্তব্যই আধুনিক বিদ্বানদের এ-বিষয়ে সচেতন করেছে যে, একদিকে মোহেনজোদারোর ওই নারীমূর্ত্তিগুলি থেকে এবং অপরদিকে আধুনিক ভারতবর্ষের গ্রামদেবতাগুলির স্বরূপ-উপলব্ধির দিক থেকে—শাক্ত মতবাদের আদি-অকৃত্রিম রূপটিকে চেনবার চেষ্টা করা যায়। তাই আমাদের পক্ষে এখানে সুস্পষ্টভাবে দেখা দরকার এ-বিষয়ে স্তর জন মার্সাল ঠিক কী বলছেন^{১০১} :

মোহেনজোদারো বা হরপ্পায় শক্তিবাদ সংক্রান্ত কোনো অপরোক্ষ প্রমাণ পাওয়া যায়নি। এই কথাটি আমি খুব স্পষ্টভাবে বলে রাখতে চাই। যেটুকু প্রমাণ আছে তা প্রধানতই ইংগিতমূলক। ভারতবর্ষে শক্তি উপাসনা অত্যন্ত সুপ্রাচীন। বহুমাতার পূজাপদ্ধতি থেকেই এর জন্ম এবং শিবপূজাপদ্ধতির সঙ্গে এর ঘনিষ্ঠ সম্পর্ক। তাছাড়া, পশ্চিম-এসিয়ার রকমারি পূজাপদ্ধতির সঙ্গে এই শাক্ত উপাসনার কয়েকটি অঙ্গের সাদৃশ্য এত গভীর যে, আমরা তার কথা এড়িয়ে যেতে পারি না, বা, সিদ্ধ উপত্যকার মানুষদের মধ্যে এর অস্তিত্বের সম্ভাবনাকে উড়িয়ে দিতে পারি না। শক্তিবাদের মূল কথা হলো, যৌন বৈতত্যাবা...আদিম মাতৃকাউপাসনার এই বিকাশটির মধ্যে, দেবী পরিণত হয়েছেন নারী-শক্তির ব্যক্তিসম্পন্ন রূপে (শক্তি) বা এক অনাদি সত্যে (প্রকৃতি); এবং চিরন্তন পুরুষ-তত্ত্বের (পুরুষ) সঙ্গে মিলিত হয়ে তিনি বিশ্বের এমনকি দেবতাদেরও স্রষ্টা ও মাতা হয়েছেন (জগন্মাতা বা জগদম্বা)। সর্বোচ্চ রূপের দিক থেকে তিনি হলেন মহাদেবী, শিবের সঙ্গিনী, ধার (শিবের) পূজার সঙ্গে, আমরা আগেই বলেছি, শক্তিবাদ অবিচ্ছেদ্য সম্বন্ধে আবদ্ধ হয়েছিলো। তবুও তিনি শিবের স্রষ্টা ও শিবের চেয়েও বড়ো বলে কল্পিত হয়েছেন।...শক্তিবাদের অনেক তত্ত্ব ও আচার অল্পাধীন উত্তর যুগের হিন্দুধর্মের অবদান এবং তা প্রধানতই আর্ধ-প্রভাবের কল। কিন্তু তার মৌলিক অঙ্গগুলি স্বনির্কিতভাবেই অনাধা এবং এগুলি যৌন বৈতত্যের ধারণা থেকে উদ্ভূত—যে-যৌন-বৈতত্যের ধারণা, বার্ষ্য বলছেন, ভারতবর্ষের মতোই পুরোনো।

মেডিটারেনিয়ানের কিনারায়, এসিয়া মাইনর-এ, মাতৃকা-তত্ত্বের যে-বিকাশ দেখা যায় তার সঙ্গে শক্তিবাদের তুলনা করে স্তর জন মার্সাল^{১০২} বলছেন :

মৌলিক ধ্যানধারণার দিক থেকে এই (এসিয়ামাইনরের) পূজাপদ্ধতি-ভিত্তিক লব্ধ ভারতীয় শক্তিবাদের সাদৃশ্য থেকে স্পষ্ট। এই পূজাপদ্ধতিগুলির

কেবল আছেন মাতা বা প্রকৃতি দেবী, যিনি আত্মদেহ থেকে নিজের সঙ্গী দেবতাটির সৃষ্টি করেছেন—ঠিক যেমন ভারতবর্ষের দেবীমাতা শিবকে সৃষ্টি করলেন আর তারপর এই দেবতাটির সঙ্গে মিলিত হয়েই সৃষ্টিক্রম জন্ম দিলেন.... ওই দেবীমাতার পূজাপদ্ধতির অঙ্গ হলো নির্বিচার যৌনমিলন ও রক্তবহুল বলিদান। এই পূজাপদ্ধতির সঙ্গে ভারতবর্ষীয় শক্তিপূজার আশ্চর্য সাদৃশ্যের কথা বহুদিন থেকেই স্বীকৃত হয়েছে; এবং একথাও স্বীকৃত হয়েছে যে, একজাতীয় সমাজ-ব্যবস্থা থেকেই (অর্থাৎ মাতৃপ্রধান সমাজ-ব্যবস্থা থেকেই) উদ্ভব হয়েছে (অর্থাৎ ভারতবর্ষে এবং ভারতবর্ষের বাইরে) এই পূজাপদ্ধতির উদ্ভব হয়েছিলো : প্রাক-আর্য যুগে ভারতবর্ষ ও নিকট-প্রাচ্য উভয় দেশেই মাতৃপ্রধান সমাজ ছিলো বলে অনুমান করা হয়। যে-কথাটি স্বীকার করা হয়নি—এবং হরপ্পা-মোহেনজোদারো আবিষ্কৃত হবার শুধুমাত্র পরই যা দেখতে পাওয়া সম্ভবপর হলো,—তা এই যে, তাম্রপ্রস্তর যুগেও ভারতবর্ষ ও পশ্চিম-এসিয়া একই সংস্কৃতির বন্ধনে আবদ্ধ ছিলো !

সুদূর প্রাগৈতিহাসিক যুগে ভারতবর্ষের সঙ্গে পশ্চিম এসিয়ার সাংস্কৃতিক যোগাযোগ ছিলো কি না এবং যদিই বা ছিলো তাহলে তা ঠিক কোন ধরনের যোগাযোগ,—এ-বিষয়ে প্রত্নতত্ত্বমূলক গবেষণার মূল্যকে ছোটো করবার প্রশ্ন নিশ্চয়ই ওঠে না। কিন্তু গবেষকের দৃষ্টি যদি শুধুমাত্র এই প্রশ্নটির উপর আবদ্ধ থাকে যে, ‘এ-দেশ থেকে শক্তিবাদ ওদেশে রপ্তানি হয়েছিলো, না, ওদেশ থেকে তা এদেশে আমদানি হয়েছিলো?’—তাহলে তা আমাদের বর্তমান সমস্যা-প্রসঙ্গে অনেকাংশেই অবাস্তব হতে বাধ্য। কেননা, এই আমদানি-রপ্তানি সংক্রান্ত প্রকল্পগুলির পরিণতি শেষ পর্যন্ত যাই হোক না কেন, বর্তমানে আমাদের কাছে সবচেয়ে প্রাসঙ্গিক প্রশ্ন হলো, সেই সুদূর অতীতে এই জাতীয় ধ্যানধারণা ও বিশ্বাস-অনুষ্ঠান ঠিক কোন ধরনের পার্থিব প্রয়োজন মেটাবার চেষ্টা করেছে? এই শক্তিবাদের বাস্তব কারণ ঠিক কী? কোন্ উদ্দেশ্য চরিতার্থ করবার চেষ্টায় মানবচেতনায় এই শক্তিবাদের আবির্ভাব হয়েছিলো? কোনো-না-কোনো বাস্তব কারণ নিশ্চয়ই ছিলো, নিশ্চয়ই ছিলো কোনো-না-কোনো পার্থিব প্রয়োজন মেটাবার তাগিদ। কেননা শক্তিবাদ—তথা, যে-কোনো রকম ধ্যানধারণাই হোক না কেন,—নিশ্চয়ই অকারণও হতে পারে না, স্বয়ম্ভূও হতে পারে না। মানুষের পক্ষে পারিপার্শ্বিক পৃথিবীটাকে আয়ত্বে আনবার চেষ্টার পরিণাম হিসেবেই ধ্যানধারণার পক্ষে মানুষের চেতনায় আবির্ভূত হওয়া সম্ভবপর।

প্রত্নতাত্ত্বিকেরা বলছেন, সিঙ্কুসভ্যতার ওই বস্তুমাতাগুলির সঙ্গে প্রাচীন পৃথিবীর অন্যান্য স্থানের বস্তুমাতাগুলির আশ্চর্য সাদৃশ্য আছে। যদি তাই থাকে তাহলে অনুমান করতে হবে, যে-উদ্দেশ্য সাধন করবার জন্য,

যে-পার্শ্বিক পরিবেশে, প্রাচীনকালের অশ্রাশ্র দেশের মানুষেরা এই বসুমাতা মূর্তিগুলি গড়েছিলো, সেই উদ্দেশ্যেই প্রাচীনকালের সিদ্ধউপত্যকার মানুষেরাও গড়েছিলো তাদের বসুমাতা-মূর্তি। প্রত্নতত্ত্ববিদেরা যদি মূর্ত তথ্যের নির্ভরে সত্যিই প্রমাণ করেন যে, অশ্রাশ্র দেশের শক্তিবাদ সিদ্ধসভ্যতার শক্তিবাদকে প্রভাবিত করেছিলো, কিংবা, সিদ্ধসভ্যতার শক্তিবাদ প্রভাবিত করেছিলো অশ্রাশ্র দেশের শক্তিবাদকে,—তাহলেও, এই পার্শ্বিক প্রয়োজন মেটানোর তাগিদটির কথা সত্যিই ছোটো হয় না। কেননা, ওই পার্শ্বিক প্রয়োজনের দাবি মেটাবার তাগিদ ছাড়া কোনো মানবদলের মনেই এই শক্তিবাদের ঠাই হওয়া সম্ভব নয়^{১০০}। ঘুরিয়ে বললে বলা যায়, দেশোদ্ধৃতই হোক আর বিদেশাগতই হোক, শক্তিবাদের বিকাশের জন্য উপযুক্ত ক্ষেত্রের প্রয়োজন। এই ক্ষেত্রটির অভাবেই পশুপালনজীবী বৈদিক মানুষদের জীবনে শক্তিবাদের বিকাশ সম্ভবপর হয়নি। কিংবা, প্রত্নতত্ত্বেরই নজির রয়েছে যে, একই দেশে এবং একই জাতির জীবনে মৌলিক পরিবর্তন দেখা দেবার ফলে ওই বাস্তব-প্রয়োজনের তাগিদে রূপান্তর ঘটেছে—তাই শক্তিবাদের প্রভাবও বিলুপ্ত হয়েছে : এই জাতীয় নজির থেকে অনুমান করা যায়, শক্তিবাদের সম্যক-উপলব্ধি ব্যাপারে ওই পার্শ্বিক প্রয়োজনের প্রসঙ্গটিই সবচেয়ে মৌলিক। অধ্যাপক জর্জ টমসনের^{১০১} রচনা অনুসরণ করে এখানে কয়েকটি প্রত্নতত্ত্বমূলক দৃষ্টান্ত উল্লেখ করা যায়।

ডানিউব-সংস্কৃতির প্রথম পর্যায়ে (Phase I) সামান্য কিছু কিছু ছোটো জমীমূর্তি পাওয়া গিয়েছে। দ্বিতীয় পর্যায়ে এ-জাতীয় মূর্তি পাওয়া গিয়েছে অল্পস্র। তৃতীয় পর্যায়ে এ-জাতীয় মূর্তি অনুপস্থিত। তার মানে, ওই প্রাচীন সংস্কৃতির মানুষেরা যে-পার্শ্বিক প্রয়োজনের দরুন এ-রকম মূর্তি গড়েছে, তৃতীয় পর্যায়ে পৌছবার পর সে-প্রয়োজনের তাগিদ নিশ্চয়ই কমে গিয়েছিলো। তাহলে প্রশ্ন ওঠে, এই তৃতীয় পর্যায়ের জীবন-যাপন পদ্ধতির বৈশিষ্ট্য কী? অধ্যাপক গার্ডন চাইল্ড দেখান্ছেন, তৃতীয় পর্যায়ের বৈশিষ্ট্য হলো, পশুপালন ও যুদ্ধবিগ্রহ। যদি তাই হয় তাহলে সে-পর্যায়ে শুধুই যে মেয়েদের মহিমা ক্লর হবার কথা তাই নয়, পৃথিবীতে উর্বরা-শক্তি সঞ্চার করবার তাগিদও শিথিল হওয়া সম্ভবপর।

রুম্যানিয়ার গুমেলনিটা-সংস্কৃতির প্রথম পর্যায়ে দেখা যায় ছোটো ছোটো অল্পস্র মূর্তিকা-মূর্তি—সমস্তই নারীমূর্তি। দ্বিতীয় পর্যায়ে নারীমূর্তির অভাব নেই কিন্তু তারই সঙ্গে পুরুষ-মূর্তির আবির্ভাবও চোখে পড়ে। গুমেলনিটা-সংস্কৃতির ধ্বংসস্থলের উপর আর একটি পরবর্তী সংস্কৃতির স্বাক্ষর পাওয়া যায়। তার বৈশিষ্ট্য হলো, পাথরের তৈরি তীরের ফলক আর যুদ্ধের কুড়ুল। এই সংস্কৃতির স্বাক্ষরগুলির মধ্যে নারীমূর্তি চোখে পড়ে না।

অধ্যাপক জর্জ টমসন এ-জাতীয় প্রত্নতত্ত্বমূলক আরো প্রমাণের উল্লেখ করছেন। সেগুলি পরীক্ষা করলে দেখা যায়, একই স্থানে এবং একই জাতির মানুষদের বেলায় জীবনধারণ পদ্ধতিতে মৌলিক পরিবর্তন দেখা দেবার ফলে এ-জাতীয় নারীমূর্তি রচনার প্রেরণাও ফুরিয়ে গিয়েছে। তার থেকেই অনুমান করা যায় যে, মাতৃমূর্তি-রচনার এই প্রেরণাটি মানবমনের কোনো শাশ্বত বা সনাতন বৃত্তির বিকাশ নয়; তার বদলে এর মূলে রয়েছে জীবনধারণ সংক্রান্ত পার্থিব প্রয়োজন। সেই একই প্রয়োজনের তাগিদে স্বতন্ত্র দেশের মানবদল পরস্পর নিরপেক্ষভাবেই মাতৃমূর্তি রচনায় মন দিতে পারে। কিংবা প্রত্নতত্ত্বের নজির থেকে যদি এ-কথা প্রমাণিত হয় যে, ওই সুদূর প্রাগৈতিহাসিক যুগে এ-দেশের মাতৃকাতন্ত্র ওদেশের মাতৃকাতন্ত্রকে প্রভাবিত করেছে তাহলেও, ‘এই প্রভাব কী করে সম্ভবপর হলো?’ সে-প্রশ্নের উত্তরে মানতেই হবে, জীবন-সংগ্রামের চাহিদার দরুন ওদেশের মানুষও নিশ্চয়ই একই পার্থিব প্রয়োজন বোধ করেছিলো—তা না হলে, এই মাতৃকাতন্ত্রের বিকাশের জগু তাদের মনে উপযুক্ত জমিই তৈরি হবার কথা নয়।

শুর জন মার্সালের বৃত্তি অনুসরণ করে আমরা যদি এই মাতৃমূর্তি-গুলিকে শক্তিবাদের বাস্তব প্রতীক বলে গ্রহণ করতে রাজি হই তাহলে আমাদের পক্ষে স্বীকার করা প্রয়োজন, শাক্ত-মতবাদের প্রকৃত তাৎপর্য হৃদয়ঙ্গম করবার কাজে সবচেয়ে গুরুতর প্রশ্ন হবে, এ-মতবাদ মানবউন্নতির কোন ধরনের পর্যায়ে ঠিক কোন ধরনের উদ্দেশ্য চরিতার্থ করতে চেয়েছিলো?

প্রত্নতত্ত্বলব্ধ ওই মাতৃমূর্তিগুলি যে উর্বরা-শক্তির কামনাতেই রচিত হয়েছিলো—এ-বিষয়ে আধুনিক বিদ্বানদের মধ্যে অনেকেই সম্পূর্ণ নিঃসন্দেহ। কিন্তু ওই প্রাচীন মানুষদের কাছে উর্বরা-শক্তির কামনা বলতে ঠিক কী বুঝিয়েছে এবং এই মাতৃমূর্তিগুলির সাহায্যে তারা কী ভাবে সে-কামনা সফল করবার চেষ্টা করেছে—এ-বিষয়ে স্পষ্টতর ধারণা পাবার প্রয়োজন আছে।

আমরা ইতিপূর্বে দেখেছি, এ-বিষয়ে একটা মত হলো, মূর্তিগুলি মানতমূলক। মাতৃত্বের কামনায় মেয়েরা তখনকার কালে এ-জাতীয় মাতৃমূর্তি মানত করতো। শুধুই যে মোহেনজোদারোর মাতৃমূর্তিগুলি প্রসঙ্গে এই জাতীয় মানত-মূলক মনোভাব অনুমান করা হয়েছে তাই নয়, প্রাগৈতিহাসিক গ্রীসের এ-জাতীয় মূর্তিকেও অনেকে মানত-মূলক মনে করেছেন। কিন্তু অধ্যাপক জর্জ টমসন^{১০০} দেখাচ্ছেন, এই মানত-মূলক উপচার (votive offerings) বলে শব্দকে পরিহার করাই বাঞ্ছনীয়। কেননা, তার দরুন, বিষয়টি সহজে আমাদের একটা সংস্কারগত ধারণা হতে পারে। এ-কথায় কোনো সন্দেহ নেই যে, ওই মূর্তিগুলির মধ্যে বিশেষ করে পরের যুগের মূর্তিগুলি মানতমূলক বলেই মনে হয়; কিন্তু এগুলির সবই মানত-মূলক নয়। এবং,

...their neolithic antecedents must have belonged to pre-deistic cults in which the very idea of an offering was unknown^{১০১}.

এগুলির অগ্রবর্তী নব্যপ্রস্তরযুগের মূর্তিগুলি নিশ্চয়ই প্রাক-ঈশ্বর পর্যায়ের অলুষ্ঠানাদির অন্তর্গত, যে-পর্যায়ে পুজোপচারের ধারণাটিই অজ্ঞাত ছিলো।

মানত করে এবং মনোবাঞ্ছা পূরণ হলে পর যে-পুজোপচার দেওয়া হয় তাকেই মানত-মূলক উপচার বলে : আপনি বিপদে পড়েছেন, আপনি তখন ঈশ্বরের কাছে প্রতিজ্ঞা করলেন যে, এই বিপদ থেকে উদ্ধার পেলে আপনি তাঁকে অমুক বা তমুক জিনিস দেবেন। প্রায়ই দেখা যায়, মনোবাঞ্ছা পূরণ হবার আগেই প্রতিশ্রুত দ্রব্য ঈশ্বরকে দেওয়া হচ্ছে। আজকের দিনে যারা মানসিক করছেন তাঁরা হয়তো এই বলে সাশ্রনা পেতে পারেন যে, তাঁদের পক্ষে সবটাই ঈশ্বরভক্তির পরিচয়। আসলে কিন্তু তা নয়। এর মূলে রয়েছে অত্যন্ত আদিম পর্যায়ের এক জাতীয় বিশ্বাস ও অলুষ্ঠান। গ্রীসে গরু ভেড়ার রোগ হলে চাষিরা মাটির ঝাঁড় গড়ে মন্দিরে দিয়ে আসতো, দেবী ডিমিটার বাতে মাটির ঝাঁড় পেয়ে আসল ঝাঁড়কে বাঁচিয়ে দেন। ঘটনাটিকে মানত হিসেবে দেখতে গেলে, দেবীকে খুশি করবার বদলে বয় বোকা বানাবার চেষ্টাই চোখে পড়ে : নকল ঝাঁড়ের বদলে তাঁর কাছ থেকে আসল ঝাঁড় আদায় করে নেবার চেষ্টা। দেবীই বা কেমন বুদ্ধিমতী যে ওই রকম একটা বাজে জিনিস পেয়ে খুশি হয়ে তার বদলে অমন ভালো জিনিস দিয়ে বসবেন ? আসল কথা হলো, এই পুরো ঘটনাটির পিছনে অত্যন্ত প্রাকৃত পর্যায়ের একরকম বিশ্বাস টিকে রয়েছে—তারই নাম জাহ্নবিশ্বাস। মনে রাখা দরকার, এই জাহ্নবিশ্বাসের সঙ্গে দেবদেবীকে তুষ্ট করবার বা খুশি করবার, করুণা চাওয়ার বা আলীর্বাদ চাওয়ার মৌলিক পার্থক্য রয়েছে। কেননা, জাহ্নবিশ্বাস হলো প্রাক-অধ্যাত্মবাদী পর্যায়ের চেতনা। জাহ্নবিশ্বাসের মূল কথা, প্রার্থনা-উপাসনা নয়—তার বদলে প্রকৃতিকে বশ করবার চেষ্টাই। তার মধ্যে প্রায় সবটাই অবশ্র মনগড়া, কল্পনা। কিন্তু তবুও প্রার্থনা-উপাসনা নয়। বৃষ্টির একটা নকল তুলে আকাশে আসল বৃষ্টি ডেকে আনবার আয়োজন করা, বা শত্রুর একটা মোমের মূর্তি পুড়িয়ে শত্রুকে বিনাশ করবার চেষ্টা করা—এগুলি আর বাই হোক ঈশ্বরের কাছে আলীর্বাদ ভিক্ষা করা নয়। তেমনি, মাটি দিয়ে সূঁছ ঝাঁড়ের নকল করে আসল ঝাঁড়কেও সূঁছ-সবল করে তোলবার আয়োজন ; তার মধ্যে বাস্তব প্রাকৃতিক জ্ঞানের অভাব বড়োই বিকট হোক না কেন, কৃপাভিক্ষার মনোভাব নেই,—যদিও অবশ্রই উত্তরযুগে, আধুনিক আধ্যাত্মিক অর্থে দেবদেবীদের জন্য হবার পর, ওই

আদিম জাতি-বিশ্বাসটির উপর উত্তরযুগের প্রার্থনা-উপাসনার মনোভাব এসে জমেছে : দেবী ডিমিটার যেন নকল যাঁড় পাওয়ার খুশিতেই আসল ও নুসু যাঁড় ফিরিয়ে দেবেন^{০০}।

প্রাগৈতিহাসিক সংস্কৃতির স্মৃতিচিহ্ন ওই মাতৃমূর্তিগুলিকেও তাই মানত-মূলক মনে না করে জাহ্নবিশ্বাস-মূলক মনে করাই সঙ্গত ও স্বাভাবিক। এবং সে জাহ্নবিশ্বাসের মূল কথা শুধুমাত্র মানবীর পক্ষে সন্তান-কামনাই নয়—প্রকৃতির ফলপ্রসূতার কামনাও।

শুর জন মার্সাল যে-মূর্তিগুলিকে বিশেষ-করে মানত-মূলক উপচার বলে সম্বোধন করছেন সেগুলির মধ্যে প্রধানতই হলো, অন্তঃসত্ত্বা নারীর মূর্তি। মোহেনজোদারোর আমলে এই অন্তঃসত্ত্বা মাতৃমূর্তিগুলির তাৎপর্য মানত-মূলক হয়ে দাঁড়িয়েছিলো কিনা, সে-আলোচনা স্বতন্ত্র। তাত্ত্বিকাদি ধ্যানধারণার আদি-তাৎপর্য অনুসন্ধানে আমাদের কাছে যে-বিষয়টি আপাতত সবচেয়ে প্রাসঙ্গিক তা হলো, এ-জাতীয় মূর্তিরচনার পিছনে আদিমতম মানববিশ্বাসের রূপটা কী রকম? কিংবা, কোন বিশ্বাস থেকে এই জাতীয় মূর্তি রচনার প্রেরণা জন্মেছে? আমাদের পদ্ধতি অনুসারে, সে-বিশ্বাসের সন্ধান পাওয়া যেতে পারে আজকের পৃথিবীতেও যে-সব মানবদল পিছিয়ে-পড়া দশায় আটকে রয়েছে, তাদের ধ্যানধারণা পরীক্ষা করলে। বস্তুত, শুর জন মার্সালের নিজের মন্তব্য বিশ্লেষণ করলেও এ-জাতীয় একটা যুক্তির উপরই নির্ভর করার পরিচয় পাওয়া যায়। সিদ্ধান্তভ্যতার মাতৃমূর্তি প্রসঙ্গেই তিনি^{০০} বলছেন, এ-দেশের কোনো-কোনো আর্থ-পূর্ব ট্রাইব কখনোই হিন্দুধর্মের আওতায় এসে পড়েনি। কিন্তু এই অসভ্য মানুষগুলির মধ্যেই যে সভ্য মানুষদের ভুলে-যাওয়া অতীতকে দেখতে পাওয়া যেতে পারে, শুর জন মার্সাল সে-সম্ভাবনার উপর সচেতনভাবে জোর দেননি।

অন্তঃসত্ত্বা মানবী সংক্রান্ত একটি আদিম বিশ্বাস হলো, তার স্পর্শে প্রকৃতি ফলপ্রসূ হয়ে ওঠে।

জুলুদের^{০০} মধ্যে দেখা যায়, শস্ত-বৃদ্ধির কামনায় অন্তঃসত্ত্বা মেয়েরা শস্ত পেশাই করে ক্ষেতের উপর ছড়িয়ে দিচ্ছে। সুমাত্রার মিনাংদের^{০০} মধ্যে প্রথা হলো, ধানের-গোলা তৈরি করবার সময় কোনো অন্তঃসত্ত্বা মেয়েকে কিছুটা চাল খেতে হবে, কেননা তাদের বিশ্বাস এইভাবেই ধানে-ধানে গোলা ভরে যাবে। নিকোবার দ্বীপের^{০০} আদিবাসীদের বিশ্বাস, অন্তঃসত্ত্বা নারীর উপস্থিতির কলে, বা বাগানে যদি অন্তঃসত্ত্বা নারী বৃক্ষরোপণ



মোহেনজোদারোর
মাতৃ-মূর্তি

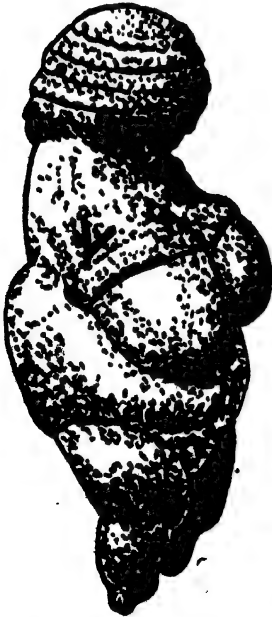
করে তাহলে, বাগান ফুল হবে। আদিম ও অসভ্য মানুষদের মধ্যে এ-জাতীয় ধারণা অত্যন্ত ব্যাপক এবং এমনকি ইয়োরোপের চাষীদের লোককথায়^{১১০} আজো এ-জাতীয় বিশ্বাসের রেশ খুঁজে পাওয়া যায়।

The condition of the pregnant woman is often thought to have magical power, especially for fruitfulness.....Probably for similar reasons pregnant cows were sacrificed at the Roman *Fordicidia* to the earth 'pregnant with the seed', the unborn calves burned, and their ashes used at the *Parilia*^{১১১}.

বিশেষ করে প্রকৃতিকে ফুল করা করার ব্যাপারে প্রায়ই মনে করা হয়েছে যে, মানবীর অন্তঃসত্ত্বা অবস্থার জাদুশক্তি আছে।...খুব সম্ভব এই কারণেই রোমান ফর্ডিসিডিয়ায় বীজগর্ভ পৃথিবীর কাছে অন্তঃসত্ত্বা গাভী বলি দেওয়া হতো, পেরিলিয়ায় বাচ্চুদের জুগ পুড়িয়ে তার ছাই ব্যবহার করা হতো।

প্রজনন ও জননাজ : লভাসাধনা ও তান্ত্রিক যন্ত্র

ওই আদিম মাতৃপ্রধান বা শক্তিপ্রধান সংস্কৃতির সমস্ত দিক নিয়ে আলোচনার অবকাশ স্বভাবতই এখানে পাওয়া যাবে না। তার বদলে আমরা আদি-



ভিলেনভের্কের ভেনাস

মাতৃকা সংক্রান্ত বিশ্বাসের বিশেষ করে সেই দিকগুলিরই আলোচনা তুলবো, যেগুলি আমাদের তান্ত্রিকাদি ধ্যানধারণার উপর আলোকপাত করতে পারে।

তন্ত্র-সাধনায় এক রকম চিত্রের ব্যবহার আছে। সেগুলিকে যন্ত্র বলে। যন্ত্রগুলি স্ত্রী-জননাজের প্রতীক। আমরা দেখাবার চেষ্টা করবো, কৃষিকেন্দ্রিক জাদু-বিশ্বাস থেকেই এই যন্ত্রগুলির উদ্ভব হয়েছে : ক্রমোন্নতির কোনো এক পর্যায়ে মানুষ এই নারী-জননাজকেই প্রজননের মূল কারণ বলে কল্পনা করেছে আর তাই তারই সাহায্যে প্রকৃতির উর্বরা-শক্তির বৃদ্ধি ও বিকাশকে আয়ত্তে আনতে চেয়েছে। কিন্তু মানুষের পক্ষে প্রজনন-রহস্ত উদ্ঘাটন-প্রচেষ্টারও একটা ইতিহাস আছে : নারী-জননাজকেই প্রজননের প্রধানতম কারণ বলে কল্পনা করার

আগে মানুষ অত্যাধিক প্রজনন-রহস্য বোঝবার চেষ্টা করেছে এবং সেই বোধের উপর নির্ভর করেই সে-পর্যায়ের মানুষ প্রাকৃতিক ফলশ্রুতাকে আয়ত্তে আনবার চেষ্টা করেছে।

তাত্ত্বিক যন্ত্রগুলি নিয়ে আলোচনা তোলবার আগে ওই প্রাকৃত বিশ্বাসটির ক্রমবিকাশ সংক্রান্ত সামান্য আলোচনার অবতারণা করবো।

আমাদের আলোচনা এখানে কিছুটা বিক্ষিপ্ত হতে পারে। তাই আমাদের মূল প্রতিপাত্ত বিষয়টির সংক্ষিপ্ত বর্ণনা থেকে শুরু করাই বাঞ্ছনীয় হবে।

প্রথমত, আমরা দেখবার চেষ্টা করবো যে আদিম মানুষ ক্রমশই নারী জননাক্রমেই প্রজনন-শক্তির আধার বলে চেনবার চেষ্টা করেছে।

দ্বিতীয়ত, প্রকৃতির ফলশ্রুতাকে আয়ত্তে আনবার আশায় আদিম মানুষ স্বভাবতই ওই জননাক্রমেই অসামান্য গুরুত্ব দিয়েছে।

তৃতীয়ত, এই পর্যায়ের আদিম বিশ্বাসটির দিক থেকেই তত্ত্বের লতা-সাঁধনা, ভগবাগ ও যন্ত্রগুলিকে বোঝবার সুযোগ আছে।

অতএব, পৃথিবীর নানান জায়গায় আজো যে-সব মানবদল পিছিয়ে-পড়া অবস্থায় আটকে রয়েছে তাদের বিশ্বাস ও অনুষ্ঠানকে বিশ্লেষণ করলে তত্ত্বের এই আপাতঃ-হুবোধ্য দিকগুলির উপর আলোকপাত হতে পারে।

প্রত্নতাত্ত্বিকেরা যে-আদিমতম মাতৃমূর্তিটি আবিষ্কার করতে পেরেছেন তার নাম দেওয়া হয় ‘ভিলেন্ডর্কের ভেনাস’ বা *Venus of Willendorf*। এই মূর্তিটি প্রত্ন-প্রস্তর যুগে রচিত হয়েছিলো। আবিষ্কৃত হবার সময় দেখা যায়, মূর্তিটির গায়ে লাল গিরিমাটি মাখানো। অতএব, অনুমিত হয়, মূর্তিটি আধুনিক অর্থে শিল্প-নিদর্শন হতে পারে না। এর সঙ্গে জাহ্নবিশ্বাসগত অনুষ্ঠানাদির সম্পর্ক নিশ্চয়ই ছিলো।

মূর্তিটি গড়বার সময় শিল্পির চেষ্টা ছিলো, নারীদেহের অত্যাশ্রয় অবয়বের অনুপাতে স্তনদ্বয়কেই প্রধানতম করে দেখানো : এর চোখমুখ প্রভৃতি স্পষ্টভাবে গড়বার কোনো উৎসাহই চোখে পড়ে না।

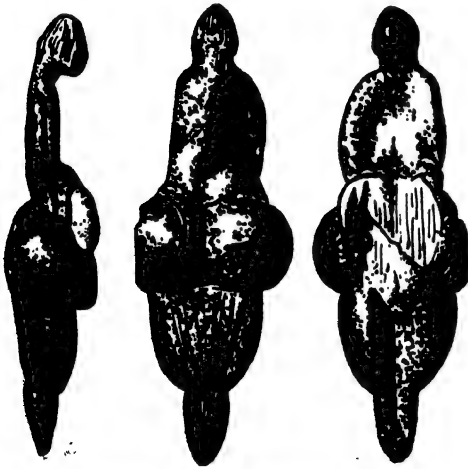
আদিম শিল্পীর এ-রকম প্রচেষ্টা কেন? উত্তরে প্রজনন-সংক্রান্ত আদিম ধারণার ক্রমবিকাশের আলোচনা তোলা দরকার।

আদিম মানুষের পক্ষে প্রজননের প্রকৃত রহস্য অনুমান করা সম্ভব নয়। তারা মৈথুনের সঙ্গে প্রজননের সম্পর্ক দেখতে শেখেনি। আধুনিক পণ্ডিতেরা আদিম মানুষের এই অজ্ঞতার নানা রকম স্বাভাবিক কারণ অনুমান করে থাকেন। মৈথুনের অনুপাতে গর্ভসংস্কারের দৃষ্টান্ত অবশ্যই

দুর্লভ; তাই প্রাচীন মানুষদের পক্ষে মৈথুনকেই গর্ভসঞ্চারের কারণ মনে করা স্বাভাবিক নয়। কলে, গর্ভসঞ্চার সংক্রান্ত নানারকম অবাস্তব ধারণা প্রচলিত পাওয়াই স্বাভাবিক। বস্তুত, পৃথিবীর পিছিয়ে-পড়া মানুষদের মধ্যে এ-জাতীয় নানা ধারণা দেখতে পাওয়া যায় এবং রূপকথা ও লোককথায় তার আরক খুঁজে পাওয়া কঠিন নয়।

এ-জাতীয় ধারণার মধ্যে অত্যন্ত প্রাকৃত পর্যায়ের একটি ধারণা^{১১} হলো, সন্তানের প্রথম আবির্ভাব হয় নারীর বক্ষদেশে; তারপর বক্ষস্থল থেকে সন্তান পেটের দিকে নেমে আসে। পেটের মধ্যে জরায়ু প্রভৃতি অঙ্গের কথা এই পর্যায়ের চিন্তাধারায় উদ্ভূত হয়নি। এই পর্যায়ের ধারণায় তাই স্তনদ্বয়ই প্রধানতম জননাজ। আধুনিক বিজ্ঞানেরা এ-জাতীয় ধারণার ব্যাখ্যা হিসেবে অনুমান করছেন, অন্তঃসত্ত্বা অবস্থার প্রথম লক্ষণ স্তনদ্বয়েই দেখা যায়।

ব্রিটিশ নিউগিনির সিনাউগোলোদের^{১২} মধ্যে আজো এই আদিম ধারণাটি টিকে থাকতে দেখা যায়। এবং এই ধারণাটির দিক থেকে শুধুই যে ওই ভিলেনডর্ফের ভেনাস-মূর্তিটির ব্যাখ্যা পাওয়া যায় তাই নয়;



প্রাকপ্রস্তর-যুগের আর একটি নারী-মূর্তি

এ্যাস্টেক্সরা^{১৩} বসুমাতার মূর্তি কল্পনা করে বহু স্তন-বতী নারী হিসেবেই। গ্রীক দেবলোকের আর্টেমিসও আদিতে বসুমাতা-মাত্রই ছিলেন এবং এফিসস্-এ^{১৪} তাঁকেও বহু স্তনবতী বলেই কল্পনা করা হতো। প্রাচীন-চেতনার কলা-কৌশল হিসেবে কোনো একটি অঙ্গকে বিশেষ গুরুত্ব দিতে হলে হয় অঙ্গটিকে অস্বাভাবিকভাবে বড়ো করে চিত্রা করা হবে আর না হয় তো তার সংখ্যাবৃদ্ধি

করা হবে। এখানে প্রাক-প্রস্তর যুগের আর একটি মাতৃমূর্তির^{১৫} ছবি উদ্ধৃত করা হলো; এই মূর্তিটির স্তনদ্বয়কেও অস্বাভাবিকভাবে বড়ো করে রচনা করা হয়েছে। কিন্তু সেইসঙ্গেই শিরী ঘেন নারী-জননাজ সহজে—অন্তত গর্ভ সহজে—সচেতন হচ্ছেন।

প্রাক্তর-যুগের আর একটি নারী-মূর্তি, জননাজ হিসেবেই

মানুষ ক্রমশ নারীর যোনিকে চেনবার চেষ্টা করেছে। এখানে প্রত্ন-প্রস্তর যুগেরই আর একটি মাতৃমূর্তির ছবি উদ্ধৃত করা গেলো। এই মূর্তিটিতে অবশ্যই স্তনদ্বয়কে বাড়িয়ে বড়ো করে রচনা করবার চেষ্টা চোখে পড়ে ; কিন্তু তাছাড়াও— বিশেষত মূর্তিটির বাঁ হাতের নির্দেশ অনুসরণ করলে স্পষ্টই দেখা যায়,— শিল্পী যোনিকেও গুরুত্ব দেবার চেষ্টা করেছেন।

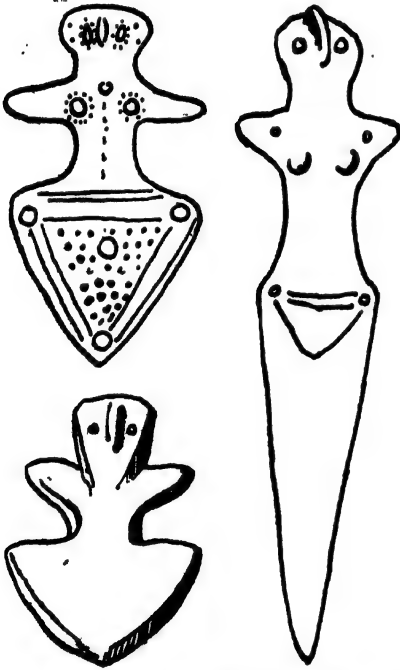
এর পর আমরা আরো তিনটি আদিম মাতৃকামূর্তির প্রতি মনোযোগ দেবার চেষ্টা করবো। তিনটিই অত্যন্ত প্রাচীন যুগের মূর্তি এবং শাক্ত মতবাদ যে প্রাচীন পৃথিবীর কতোখানি



প্রত্ন-প্রস্তর যুগেরই আর এক মাতৃ-মূর্তি^{২১}

বিস্তৃত অঞ্চল জুড়ে ছিলো তার নিদর্শন হিসেবেও এই তিনটি মূর্তির সাক্ষ্য মূল্যবান। অবশ্যই ওই সাদৃশ্য থেকে কেউ যদি সিদ্ধান্ত করতে চান যে প্রাগৈতিহাসিক পৃথিবীতে ওই সুবিস্তীর্ণ এলাকা-জুড়ে সাংস্কৃতিক আদান-প্রদান প্রচলিত ছিলো, তাহলে আমাদের যুক্তির দিক থেকে সে-সিদ্ধান্ত খুব বেশি মূল্যবান হবে না। কেননা, আমরা দেখবার চেষ্টা করছি, এ-জাতীয় মূর্তি-রচনার পিছনে প্রকৃত গুরুত্বপূর্ণ বিষয় হলো বাস্তব প্রয়োজন বোধ। সেই প্রয়োজন বোধের সাদৃশ্যের দরুনই মূর্তিগুলির মধ্যেও অমন নিকট সাদৃশ্য। বস্তুত, ভারতবর্ষের মাটি খুঁড়ে পাওয়া আদিম মাতৃমূর্তির সঙ্গে অন্যান্য দেশের মাতৃমূর্তির কতোখানি মিল আছে তাই দেখাবার জন্তেই জনৈক আধুনিক গবেষক^{২২} এই তিনটি আদিম মাতৃমূর্তিকে পরস্পরের সঙ্গে

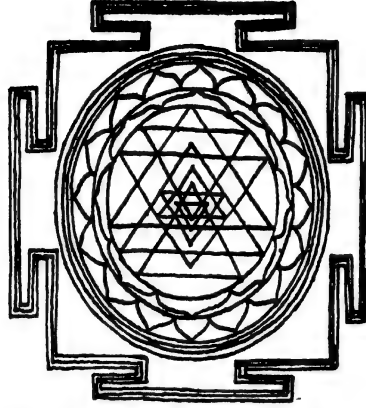
তুলনা করতে বলেছেন। প্রত্নতত্ত্বমূলক খননের কালে ভারতবর্ষের সীমান্ত থেকে চিত্রে-প্রদর্শিত সব-উপরের বাদিকের মূর্তিটি খুঁজে পাওয়া যাবার পর মেজর গর্ডন দাবি করেন পৃথিবীর অন্যান্য কোথাওই ঠিক এ-রকম মূর্তির পরিচয় পাওয়া যায় নি। অর্থাৎ কিনা, ও-জাতীয় মূর্তি অল্পপম। তারই উত্তরে সিমোন কর্ভিয়ান দেখাতে চেয়েছিলেন, অল্পপম তো দূরের কথা, মেসোপটেমিয়ায় খুঁজে-পাওয়া, ৩০০০ খৃষ্ট পূর্বাব্দের মূর্তির সঙ্গে এর সাদৃশ্য অত্যন্ত বিস্ময়কর। চিত্রে মেসোপটেমিয়ার মূর্তিটিকে ভারতবর্ষে পাওয়া মূর্তিটির ঠিক নিচে আঁকা হয়েছে। শুধু তাই নয়, প্রাগৈতিহাসিক ইউক্রেনের মূর্তিটির সঙ্গেও এ-গুলির নিকট সাদৃশ্য রয়েছে। প্রথম মূর্তিটিকে ভারতবর্ষের উত্তর পশ্চিম সীমান্তে (Sari Dhari—North West Frontier Province of India) প্রত্নতত্ত্ব-



তিনটি আদিম মাতৃমূর্তি : উপরের বা-দিকেরটি ভারতবর্ষের উত্তর-পশ্চিম সীমান্তে পাওয়া

মূলক খননের কালে উদ্ধার করা হয়েছে, দ্বিতীয়টি প্রাচীন মেসো-পটেমিয়ার (Tell Ahmar) এবং তৃতীয়টি প্রাচীন ইউক্রেন-এর (Tripolje)। এই মাতৃমূর্তি-গুলির রচনায় যোনি বা নারী-জননাস্থের উপরই সবচেয়ে বেশি গুরুত্ব আরোপণ করবার চেষ্টাটা খুবই স্পষ্ট। এই যোনি ক্রমশই জ্যামিতিক ত্রিকোণের আকার ধারণ করেছে। এখানে বিশেষ করে উত্তর-পশ্চিম সীমান্তের মাতৃমূর্তিটির দিকে নজর রাখা প্রয়োজন। কেননা, তন্মধ্যে যন্ত্র হিসেবে প্রচলিত চিত্রগুলির সঙ্গে এই মূর্তির নিম্ন-ভাগের সাদৃশ্যর আভাস পাওয়া যায়। তন্মধ্যে যেগুলিকে যন্ত্র বলা হয় সেগুলি আর কিছুই নয়, ওই নারী-জননাস্থের প্রতীক-

চিত্রমাত্র। তাত্ত্বিক যন্ত্রের আলোচনায় আমরা একটু পুরেই প্রত্যাবর্তন করবো। তার আগে দেখা দরকার, আদিম মাতৃপ্রধান বা শক্তি-প্রধান চিন্তাধারা ক্রমশই কী ভাবে নারী-জননাস্থ-কেন্দ্রিক হয়ে দাঁড়িয়েছে।



তাত্ত্বিক যন্ত্রের কেন্দ্রে ত্রিকোণের সাহায্যে নারী-জননাজ্ঞ বোঝবার দৃষ্টান্ত। ত্রিকোণের চিত্র ছাড়াও অষ্টদল-পদ্ম রয়েছে। তার তাৎপর্যও একই।

প্রাচীন মাতৃমূর্তির পরিকল্পনায় যদি জননাজ্ঞকেই ক্রমশ নারীদেহের প্রধানতম অবয়ব বলে গ্রহণ করবার চেষ্টা দেখা যায় তাহলে স্বভাবতই কৃষিভিত্তিক প্রাচীন সভ্যতার ধ্বংসস্তূপের মধ্যে নারী-দেহের অস্ত্রাণ্ড অবয়ব বাদ দিয়ে শুধুমাত্র যোনি বা নারী-জননাজ্ঞের মূর্তি খুঁজে পাওয়া বিশ্বয়ের ব্যাপার হবেনা। হরপ্পা-মোহেনজোদারোর^{১৩} ধ্বংসস্তূপ থেকে খুঁজে পাওয়া এই জাতীয় একটি মৃন্ময় মূর্তির ছবি এখানে উদ্ধৃত করা গেলো।



মোহেনজোদারোর
যোনি মূর্তি

মোহেনজোদারোর মানুষেরা এ-জাতীয় যোনি-মূর্তি রচনা করেছিলো কেন? এর পিছনে নিশ্চয়ই প্রজননের কামনা ছিলো। কিন্তু শুধুমাত্র প্রজননের কামনাই নয়। তার সঙ্গে জড়িত ছিলো ধনোৎপাদনের কামনাও—কৃষিকাজের সাক্ষ্য-কামনাও। কেননা এই যোনি-মূর্তি মানব-বিশ্বাসের এমন এক স্তরের সাক্ষ্য বহন করছে, যেখানে শুধুমাত্র সন্তান-উৎপাদনই নয়—প্রাকৃতিক উৎপাদনও—নারী-জননাজ্ঞের উপর নির্ভরশীল।

এই বিশ্বাসের এক অভ্যাস্চর্য মূর্ত প্রমাণ হরপ্পার ধ্বংসস্তূপের মধ্যেই খুঁজে পাওয়া গিয়েছে। আমরা ইতিপূর্বে ৩৫৭ পৃষ্ঠায় হরপ্পার সেই সিলটির ছবি উদ্ধৃত করেছি।

কিন্তু ভারতীয় সংস্কৃতির ক্ষেত্রে এই বিশ্বাসটির স্মারক সিদ্ধসভ্যতার মধ্যেই পরিসমাপ্ত নয়।

স্তর জন মার্শাল^{১১} বলছেন :

Although unique, so far as I am aware, in India, this striking representation of the Earth Goddess with a plant growing from her womb is not unnatural, and is closely paralleled by a terra cotta relief of the early Gupta age, from Bhita in the United Provinces, on which the Goddess is shown with her legs in much the same posture, but with a lotus issuing from her neck instead of from her womb.

আমি যতোদূর জানি, গর্ভসম্ভাব লতাগুচ্ছসহ এ-জাতীয় বহুমাতা-মূর্তি যদিও ভারতবর্ষের ক্ষেত্রে অল্পপম, তবুও একে অস্বাভাবিক মনে করবার কোনো কারণ নেই। যুক্তপ্রদেশের ভিটা থেকে পাওয়া গুপ্তযুগের স্তরর দিকের একটি পোড়ামাটির ভাস্কর্য-নিদর্শনের সঙ্গে এর নিকট সাদৃশ্য রয়েছে : সেই নিদর্শনে দেখা যায় দেবীর পায়ের ভক্তি হরপ্পার ওই সিলটির বহুমাতা-মূর্তির মতোই, কেবল তার গর্ভ থেকে লতা বের না হয়ে ঘাড় থেকে পদ্মফুল বের হয়েছে।



বহুমাতা ? স্তর জন মার্শাল তৎকালিণ থেকে এই নিদর্শন উদ্ধার করেছেন এবং তাঁর মতে এই নিদর্শনটির পিছনেও উর্বরা-শক্তির কামনা খুঁজে পাওয়া যায়^{১২}।

দেবীর নাম ভগবতী। এই নামকরণ থেকেই অনুমান করা যায়, দেবীর

সমস্ত অঙ্গের মধ্যে জননাজটিকেই প্রধানতম বলে বিবেচনা করা হয়েছে। কেন করা হয়েছে? তার কারণ, এর মূলেও প্রাচীন বিশ্বাসের সেই পর্দায়টিরই স্বাক্ষর খুঁজে পাওয়া যায় : নারী-জননাজ শুধুমাত্র সন্তান-এর উৎস নয়, পার্থিব ঐশ্ব্যের উৎসও :

অগ্নিমানি অষ্টবিধ ঐশ্ব্য, সমগ্র বীর্ষ, সমগ্র যশ, সমগ্র শ্রী, সমগ্র জ্ঞান এবং সমগ্র বৈরাগ্য—এই ষড়ৈশ্ব্যের নাম ভগ।

ঐশ্ব্যাত্ম সমগ্রস্ত বীর্ষাত্ম যশসঃ শ্রিয়ঃ।

জ্ঞানবৈরাগ্যয়োশ্চৈব যশ্চাং ভগ ইতীরিতঃ ॥১২॥

কোন আদিম বিশ্বাসের প্রভাবে নারী-জননাজবাচক শব্দটিই ষড়ৈশ্ব্যবাচক শব্দে পরিণত হয়েছে,—সে-বিষয়ে নিশ্চয়ই ভেবে দেখবার প্রয়োজন আছে।

আপত্তি উঠতে পারে, ভগ বলতে আদিতে জনৈক বৈদিক দেবতাকেই^{১২} বোঝাতো। ঐশ্ব্য বিতরণই ছিলো সে-দেবতার বৈশিষ্ট্য। তাই, এ-শব্দের ষড়ৈশ্ব্য-বাচকত্বের উৎপত্তি সেই দেবতার নাম থেকে হওয়াও অসম্ভব নয়।

উত্তরে বলা যায়, এ-কথা সত্যি হলেও এই প্রশ্নেই ওই আদিম বিশ্বাসটির কথা অগ্রধান হবে না। কেবল, সমস্তাটাকে একটুখানি অজ্ঞাদিক থেকে ভেবে দেখতে হবে : আদিতে যে-নাম ছিলো ঐশ্ব্যবাচক বা ঐশ্ব্য-বিতরণ-মূলক, সেই নামই নারী-জননাজবাচক হয়ে দাঁড়ালো কী করে? এ-প্রশ্নের একটিমাত্র উত্তরই পাওয়া সম্ভবপর : নারী-জননাজকেই পার্থিব ঐশ্ব্যের উৎস বলে বিশ্বাস করা হয়েছিলো, তাই।

এই আদিম বিশ্বাসটির দিক থেকে তাত্ত্বিক ধ্যানধারণাগুলিকে কতোখানি বুঝতে পারা সম্ভব তাই দেখা যাক।

প্রথমত, তত্ত্বমতে নারী-জননাজের গুরুত্ব অত্যন্ত বেশি। ‘দ্বীভগং পূজনাধারঃ’^{১৩} বা এইজাতীয় কথা তত্ত্বে বহুবার পাওয়া যায়। বস্তুত, তত্ত্বের একটি প্রসিদ্ধ সাধনার নামই হলো ভগযাগ :

ভগাপি প্রত্যয়ো নো চেৎ ভগযাগমধাচরৎ।

কামিনীং যুবতীং যশ্চাং পুশ্পিতাঞ্চ বিশেষতঃ।

তামানীয় প্রযত্নেন স্বকং কুৰ্যমাচরৎ।

তামুযত্নেৎ স্বয়ং গন্ধৈর্ভূষণৈর্কসনৈস্তথা।

মিষ্টান্নৈর্ভোজয়িত্বা চ ভক্ত্যা পরময়া শিবে।

তাং বিব্রজাং বিধায়ৈব স্বাগ্নয়েত্বৈবভরণে।

ততঃ পূজাং বিধায়ৈব নানাসম্ভারসংযুতৈঃ।

তত্রৈব রময়েৎ যজ্ঞং রক্তচন্দনযাবকৈঃ ॥
 ভগনাৰাং ভগপ্রাণাং ভগদেহাং ভগন্তনীং ।
 পূজয়েদষ্টপজ্জেষু মধ্যে দেবীং প্রপূজয়েৎ ॥
 রক্তগন্ধৈঃ রক্তমাল্যৈঃ রক্তবস্ত্রৈর্যনোরমৈঃ ।
 পূজয়েদ্ভক্তিতো মদ্রী দেবীদর্শনকাম্যয়া ॥
 এতস্মিন সময়ে দেবী রতিমিচ্ছতি সা যদা ।
 লতাস্ত্ব রময়েদেবী যাবদ্ধোমং করোতি ন ॥
 পুষ্পিনী মকরন্দেন ততো হোমং সমাচরেৎ ।
 ঔ নমন্তে ভগমাল্যৈঃ ভগরূপধরে শুভে ॥
 ভগরূপে মহাভাগে ভোগমোক্ষকদায়িনী ।
 ভগবত্যাঃ প্রসাদেন মম সিদ্ধির্ভবিষ্যতি ॥
 ইত্যাদি, ইত্যাদি ।
 (তর্জয়া : বিশ্বকোষ, ৭ম খণ্ড, ৫২৭ পৃষ্ঠা দ্রষ্টব্য) ।

বলাই বাহুল্য, ওই আদিম বিশ্বাসটির উপরে এখানে পূজা, মোক্ষ ইত্যাদি নানাবিধ আধুনিক শব্দের পলি পড়েছে। তবু, তাকে অমূল্যমান করবার জগ্রে অসম্ভব একটি সূত্র উপরের উদ্ধৃতির মধ্যেই খুঁজে পাওয়া অসম্ভব নয়। সূত্রটি হলো, ‘লতা’ শব্দের ব্যবহার। কেননা, তন্ত্র-সাহিত্যে ‘লতা’ শব্দের একটি পারিভাষিক অর্থ আছে। সে-অর্থ হলো, নারী-জননাজ। এখানে কয়েকটি নমুনা উদ্ধৃত করা যায় :

কিংবা, ততঃ পরলতাংক্তঃ পুনঃকার্য্যং তথৈব চ ॥১১০
 কিংবা, নদ্যাং পরলতাং পশ্তুন্ অপেং যজ্ঞমনন্ত্রধীঃ ॥১১১
 কিংবা, মহাপূজাং প্রকূর্কীত লতামণ্ডলমধ্যাগঃ ॥১১২
 কিংবা, লতাভিকর্ষেষ্টিতো ভূম্বা অপেরয়জ্ঞমনন্ত্রধীঃ ॥১১৩
 কিংবা, রাজৌ তাষ লগুরাত্তো লতামণ্ডলমধ্যাগঃ ॥১১৪
 ইত্যাদি, ইত্যাদি ।

তন্ত্র-বিষয়ে ধারা অভিজ্ঞ তাঁরা এই ‘লতা’ শব্দের তাৎপৰ্য নিয়ে সন্দেহ প্রকাশ করবেন না। কিন্তু কোন্ বিশ্বাসের প্রভাবে দুষ্টিদ-বোধক এই শব্দটিই নারী-জননাজ-বোধক শব্দে পরিণত হয়েছে তার আলোচনা সাধারণত ভোলা হয় না। অথচ, সে-আলোচনা বাদ দিয়ে তন্ত্রের আদি-তাৎপৰ্য কী করে নির্ণয় করা সম্ভব ?

এই প্রসঙ্গেই তত্ত্বের একটি চিত্তাকর্ষক বৈশিষ্ট্যের উল্লেখ করা যায়। তত্ত্বকাররা প্রশ্ন তুলেছেন, কী কী লক্ষণ থাকলে তত্ত্ব বলা হবে? এবং উত্তরে বলছেন, সেই লক্ষণগুলির মধ্যে একটি হলো তত্ত্ব-উৎপত্তি বিষয়ের বর্ণনা : “উৎপত্তিবিবুধানাঞ্চ তত্ত্বাণাং কল্পসংজ্ঞিতম্”...।

তত্ত্ব শুধুই যে ওই পারিভাষিক অর্থে লতা শব্দ ব্যবহৃত হয়েছে তাই নয়। লতা-সাধনা বলে একটি গুরুত্বপূর্ণ সাধনারও নির্দেশ রয়েছে। এ-সাধনাও অতি গোপন,—উপরোক্ত সাধনার মতোই গুহ্যং গুহ্যতরং। এবং অতি কঠিন এই সাধনা :

বরং ফণী ধরিয়া বিষভক্ষণ করা সহজ, বরং সিংহশাবুর সহিত যুদ্ধ করা সহজ, কিন্তু লতা-সাধনা অতি কঠিন, অতি কঠোর।...।

এ-হেন গুহ্য ও কঠিন লতা-সাধনার মূল কথাটা কী? ছবছ উপরোক্ত ভগবাগের মতোই :

এই সাধনার প্রধান অধিকরণ স্ত্রী, এইজন্য ইহাকে লতা-সাধনা কহে। এই সাধনার বিষয় তত্ত্ব বর্ণিত হইয়াছে...

লতায়ঃ সাধনং বক্ষ্যে শৃণুয হরবল্লভে।

শতং কেশে শতং ভালে শতং সিন্দূরমণ্ডলে।

স্তনদ্বয়ে শতদ্বন্দ্বং শতং নার্ভো মহেশ্বরী।

শতং যোনৌ মহেশানি উখায় চ শতজয়ম্।

এবং দশশতং জপ্ত্বা সৰ্বসিদ্ধিশয়ো ভবেৎ।

অধাঃ সৎপ্রবক্ষ্যামি সাধনং ভুবি দুর্লভম্।

রজোহিবহাঃ সমানীয় তদ্ যোনৌ ষেষ্টমেবতাম্।

পূজয়িত্বা মহারাজৌ ত্রিদিনং পূজয়েন্নয়ম্।

ইত্যাদি, ইত্যাদি।

। ভাবার্থ : বিষকোষ, ১৭ খণ্ড, ১৮৫ পৃষ্ঠা দ্রষ্টব্য।

বলাই বাহুল্য, আমাদের আধুনিক রুচি ও নীতিবোধের কাছে এই জাতীয় চিন্তাধারা বীভৎস কামবিকারের পরিচায়কমাত্র এবং আমাদের আধুনিক জ্ঞানের দিক থেকে এই জাতীয় ব্যবস্থাকে কোনো প্রকার সাধনপদ্ধতি মনে করবার মতো উৎকট ও অসম্ভব ব্যাপার আর কিছুই হতে পারে না। এবং এ-বিষয়েও কোনো সন্দেহ নেই যে, আমাদের আধুনিক রুচিবোধ, নীতিবোধ এবং ধ্যানধারণাগুলি অমূলক নয়। তাই বীভৎস কামবিকার বা উৎকট ও অসম্ভব ধারণার তাগিদ ছাড়া আজকের দিনে তত্ত্বসাধন-পদ্ধতিতে প্রেরণা

পাবার কথা অচিন্ত্যনীয়। একথা ভুলে গিয়ে আজকের দিনে যদি কোনো দেশবাসী জনৈক বিদেশী বিচারকের তত্ত্ববিচারে মুগ্ধ হয়ে এই লতাসাধনাদির মধ্যেই অতীব উচ্চাঙ্গের আধ্যাত্মিক ধারণা আবিষ্কার করেন তাহলে তাঁর উদ্ভাবনশক্তি দেখে স্তম্ভিত হলেও আমরা মানিতে বাধ্য হবো যে, দেশের মানুষকে তিনি এক অন্ধ বিকৃতির মধ্যেই আবদ্ধ রাখতে চাইছেন। কিন্তু শুধু এইটুকু বললেই তাত্ত্বিক সাধনাদি সম্বন্ধে সব কথা বলা হয় না। কেননা, এ-বিষয়েও কোনো সন্দেহ নেই যে, ভারতীয় সংস্কৃতির, বিশেষ করে বাংলা দেশের সংস্কৃতির চোদ আনার উপরই হলো তাত্ত্বিক।

বাস্তবিক এখন ভারতের সর্বত্রই, বিশেষত এই বাংলাদেশে যে-সকল ক্রিয়াকাণ্ড ও পূজাপদ্ধতি প্রচলিত, তাহা সমস্তই তাত্ত্বিক।”

এ-কথাকে অতিশয়োক্তি বলে উড়িয়ে দেওয়া যায় না। তাই প্রশ্ন ওঠে : নিছক কামবিকার, বা অস্তুসারশূন্য আঙ্গুবি ধারণামাত্র, একটি জাতির সাংস্কৃতিক জীবনকে কী করে এমন গভীরভাবে প্রভাবান্বিত করতে পারলো ? এ-প্রশ্নের মাত্র দুটি উত্তর সম্ভবপর। এক, পুরো জাতটাই হলো কামবিকারগ্রস্ত। দুই, আধুনিক যুগের পটভূমিতে এই সব তাত্ত্বিক ধ্যানধারণা বা সাধন-পদ্ধতির পরিণাম যাই হোক না কেন, এগুলির আদি-তাৎপর্য নিশ্চয়ই অশু রকম ছিলো। অর্থাৎ, সমাজ-বিকাশের কোনো এক পর্যায়ে এই জাতীয় ধ্যান-ধারণা এবং সাধন-পদ্ধতিই বাস্তব অর্থে উদ্দেশ্যমূলক ছিলো, জীবনের কোনো এক বাস্তব তাগিদ মেটাতে চেয়েছিলো। আমরা এই দুটি সম্ভাবনার মধ্যে প্রথমটিকে অমূলক বলে প্রত্যাহার করতে চাই : পুরো জাতটাকে কামবিকারগ্রস্ত বলে কল্পনা করবার কোনো কারণ নেই। অর্থাৎ আমরা দেখতে চাই, আধুনিক যুগের পটভূমিতে ওই তাত্ত্বিক সাধনাদি যতো বীভৎস বিকৃতি বলে প্রতীয়মান হোক না কেন, সমাজবিকাশের যে-পর্যায়ে এগুলির উদ্ভব হয়েছিলো একমাত্র তারই পটভূমিতে এগুলির আদি-তাৎপর্য অমূল্যমান করা যাবে। এবং আমাদের দেশের উৎপাদন-কৌশলের উন্নতি ব্যাঘাতগ্রস্ত ও বাধাপ্রাপ্ত হয়ে থেকছে বলেই সমাজবিকাশের সে-পর্যায়ের ধ্যানধারণা এবং আচার-অনুষ্ঠানের স্মারক এমন জোরালোভাবে আমাদের সংস্কৃতিকে আধুনিক কাল পর্যন্ত আচ্ছন্ন করে রেখেছে। ত্রীযুক্ত পাঁচকড়ি বন্দ্যোপাধ্যায় বলছেন :

সে-সব খাটি বাংলার জিনিস যদি খুঁজিয়া বাহির করিতে চাও, তবে বাঙালীর বৈষ্ণব ধর্ম, সহজিয়া ধর্ম এবং বাংলার তত্ত্ব এবং তাত্ত্বিক ধর্ম বুঝিবার এবং

জানিবার চেষ্টা কর।...বাঙালার বাঙালীকে ঠিকমতো বুঝিতে হইলে, এই দেশের বৈষ্ণব ধর্ম এবং তন্ত্রের ধর্ম বুঝিতে হইবে।

কিংবাঃঃ,

এই সকল তন্ত্র-পুস্তকের মধ্যে বাঙালার দুই হাজার বছরের ইতিহাস লুকানো আছে, যুগে যুগে জাতির পদ্ধতি, রীতি নীতির কথা প্রচ্ছন্ন রহিয়াছে। এই তন্ত্র-সাগর মনন করিতে পারিলে বাঙালার বহু লুপ্ত রত্নের উদ্ধার হইতে পারে, বাঙালা ইতিহাসে বহু তমসাবৃত কোটরে আলোকমালা ফুটিয়া উঠিতে পারে।

কিংবাঃঃ,

ব্রাহ্মণ্য-প্রতিষ্ঠার চেষ্টায় বাঙালায় বহু জালজুয়াচুরি চলিয়াছিল, ঘটক ঠাকুরেরা অনেক সত্যের গোপন করিয়াছেন, স্মার্ত নাটোর ও নদীয়ার ব্রাহ্মণ রাজাদের প্রভাবে ও চেষ্টায় আরো অনেক গোলমাল গোলযোগ স্বভিশাস্ত্রের রূপার তবকে ঢাকা পড়িয়াছে। এই সকল আবরণ খুলিয়া সত্যের অহসন্ধান করিতে হইলে তন্ত্রের আলোচনা করিতে হইবে। বাংলার গত দুই হাজার বৎসরের প্রকৃত ইতিহাস প্রচার প্রয়োজন, তীব্রবুদ্ধি ঐতিহাসিকগণের সাহায্যে উহাদের আলোচনার প্রয়োজন এবং নির্ভয়ে সত্য কথা বলিবার বৃকের পাটারও প্রয়োজন; এই তিন প্রয়োজন সিদ্ধি না হইলে বাঙালী জাতির অতীত ইতিহাস ঠিকমতো প্রকাশিত হইবে না, বাঙালার পুরাতন গৌরবের মহিমা আমরা বুঝিয়া উঠিতে পারিব না।

আমাদের যুক্তিও নিশ্চয়ই তাই। কিন্তু সেই সঙ্গেই আমরা এ-কথাও বলতে চাই যে, ওই প্রাচীন ধ্যানধারণাগুলির উপর আধুনিক যুগের ধ্যানধারণা আরোপ করে এগুলির মহত্ব বাড়াবার চেষ্টা করলেও আমরা খাঁটি বাংলার জিনিসকে খুঁজে পাবো না, তার বদলে বরং আত্মপ্রবঞ্চনাই করবো। এই জাতীয় আত্মপ্রবঞ্চনার নমুনা শ্রীযুক্ত পাঁচকড়ি বন্দ্যোপাধ্যায়ের রচনাতেও বিরল নয়। যেমন, তিনিঃঃঃ বলছেন, “আবার তন্ত্রকে জাগাইয়া তুলিতে না পারিলে জাতি হিসাবে আমরা উন্নত হইতে পারিব না। ইহাই আমার বিশ্বাস”। আমাদের বক্তব্য ঠিক এর উল্টো। তন্ত্রকে জাগিয়ে তোলাবার চেষ্টার বদলে আমাদের পক্ষে এইটুকু স্পষ্টভাবে বোঝা দরকার যে, আমাদের দেশের ওই তন্ত্রসাধনায় স্বী-জননাজ প্রভৃতির উপর যে-গুরুত্ব আরোপ করা হয়েছিলো তার মূলে ছিলো অত্যন্ত আদিম পর্যায়ের এক বিশ্বাস: স্বী-জননাজ শুধুই সম্ভানদায়িনী নয়, শস্তাদি ঐশ্বর্যদায়িনীও। অতএব, এই বিশ্বাসটির স্বরূপ

উপলব্ধি করবার জন্য পিছু হটে পৃথিবীর প্রাচীন সংস্কৃতি এবং আধুনিক যুগেও যে-সব মানবদল পিছিয়ে-পড়া পর্যায়ে আটকে থেকেছে তাদের আচার-অমুঠান, সম্যকভাবে বিচার করা দরকার। সে-বিচারের সাহায্যে আমরা আমাদের সংস্কৃতির এই অঙ্গটিকে চিনতে পারবো এবং চিনতে পারবো বলেই তা থেকে মুক্ত হবার চেষ্টা করতে পারবো।”

আমরা একটু পরেই পৃথিবীর প্রাচীন সংস্কৃতির নানা দৃষ্টান্ত এবং পিছিয়ে-পড়া মানুষদের নানান আচার-অমুঠান নিয়ে আলোচনা তুলবো। তার আগে দেখা যাক, তান্ত্রিকেরা নারী-জননাজের উপর যে এতখানি গুরুত্ব আরোপ করছেন তার মূলে এই বিশ্বাসটিই বর্তমান আছে যে, নারী-জননাজের স্পর্শেই প্রাকৃতিক ঐশ্বর্য বর্ধিত হবে।

তন্ত্রে একজাতীয় চিত্রের ব্যবহার আছে। সেগুলিকে যন্ত্র বলে।

যন্ত্র সাধারণত দুই প্রকার—পূজাযন্ত্র ও ধারণ-যন্ত্র। পূজাযন্ত্রে যে দেবতার পূজা করিতে হইবে, সেই দেবতার যন্ত্র অঙ্কিত করিয়া তাহাতে পূজা করিতে হয়। ঐরূপ যন্ত্রকে পূজাযন্ত্র বলা হয়।

যে যন্ত্র অঙ্কিত করিয়া ধারণ করা হয় তাহার নাম ধারণ-যন্ত্র। এই ধারণ-যন্ত্র ভূর্জপত্রের অঙ্কিত করিয়া ধারণ করিতে হয়।...১১২

যন্ত্র নামের এই চিত্রগুলির তাৎপর্য কী ?

তন্ত্রে লিখিত আছে,—যন্ত্রে দেবতার অধিষ্ঠান হইয়া থাকে, এইজন্য যন্ত্র অঙ্কিত করিয়া দেবতার পূজা করিতে হয়।...১১৩

আমরা সাধারণত এই জাতীয় একটা ব্যাখ্যাই সহজে গ্রহণ করে থাকি। কিন্তু প্রকৃতপক্ষে যন্ত্রগুলি যে পূজা, দেবতা ইত্যাদি আধ্যাত্মিক বিষয়ের চেয়ে প্রাচীনতর,—অর্থাৎ, পূজা ও দেবতাদির বিষয় পরে কৃত্রিমভাবে যন্ত্রগুলির সঙ্গে সংযুক্ত হয়েছে,—যন্ত্রগুলিকে ভালো করে পরীক্ষা করলেই তার প্রমাণ পাওয়া যায়। প্রথমত, মোটের উপর একই চিত্রের সত্ত্বে বিভিন্ন দেবদেবীর সম্পর্ক বা ঐক্য পরিকল্পিত হয়েছে। তার থেকেই বোঝা যায়, উক্ত সম্পর্কাদির চেয়েও যন্ত্রগুলি প্রাচীনতর। দ্বিতীয়ত, বহু যন্ত্রের সঙ্গেই যন্ত্রসংযুক্ত দেবতাদের স্পষ্ট বিরোধ দেখা যায়। আধুনিক তান্ত্রিক গ্রন্থাদিতে কয়েকটি

প্রসিদ্ধ যন্ত্রের নাম হলো, গণেশযন্ত্র, শ্রীরামযন্ত্র, নৃসিংহযন্ত্র, গোপালযন্ত্র, কৃষ্ণযন্ত্র, শিবযন্ত্র, মৃত্যুঞ্জয়যন্ত্র ইত্যাদি...। উল্লেখিত দেবতাগুলি সকলেই পুরুষ। অথচ, যন্ত্রগুলি অবধারিতভাবেই নারী-জননাজের প্রতীকচিত্র।

তাত্ত্বিক যন্ত্রগুলি যে নারী-জননাজের প্রতীকমাত্র, এ-বিষয়ে ইতিপূর্বেই দক্ষ বিদ্বানেরা আমাদের দৃষ্টি আকর্ষণ করেছেন। শ্রীচক্রপূজা প্রসঙ্গে স্ত্রীর ভাণ্ডারকর... বলছেন :

It consists in the worship of picture of the female organ drawn in the centre of another consisting of a representation of nine such organs, the whole of which forms the *Sricakra*....The pictures are drawn on a *bhurja* leaf or a piece of silken cloth or a gold leaf. ইত্যাদি।

আমরা বলতে চাইছি, এইভাবে নারী-জননাজের চিত্র অঙ্কন করবার পিছনে এক আদিম বিশ্বাসের পরিচয় পাওয়া যায়; সেই বিশ্বাস হলো নারী-জননাজের উপরই প্রাকৃতিক ফলপ্রসূতাও নির্ভরশীল।

প্রথমে দেখা যাক, এ-বিষয়ে তন্ত্রের আভ্যন্তরীণ তথ্য কী রকম।

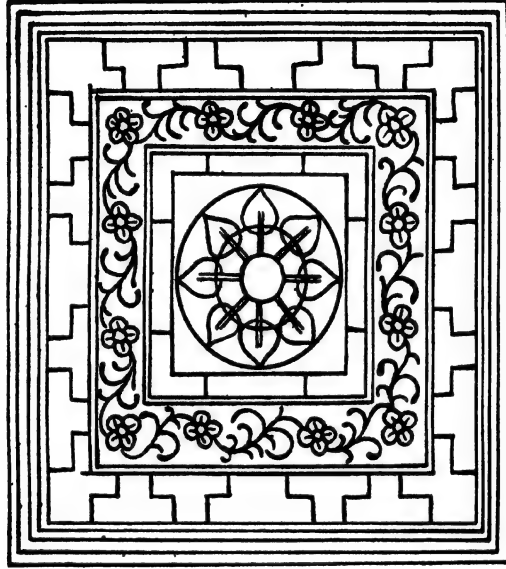
ইতিপূর্বে পৃ: (৩৫৬-৩৫৮) দুর্গাপূজা-প্রসঙ্গে আমরা শ্রীযুক্ত রমাপ্রসাদ চন্দ্রের মতবাদ উদ্ধৃত করেছি। আদিতে দুর্গা যে শস্ত্র-জননী ছিলেন এবং দুর্গোৎসব যে শস্ত্র-উৎসবই ছিলো—সে-বিষয়ে শ্রীযুক্ত চন্দ্র আমাদের দৃষ্টি আকর্ষণ করেছেন। প্রমাণ হিসেবে তিনি কয়েকটি তথ্যের উল্লেখ করছেন। প্রথমত, দুর্গোৎসব হলো শারদোৎসব—কসল পাকবার ঋতু তখন। দ্বিতীয়ত, শাকম্ভরী, অন্নপূর্ণা প্রভৃতি দুর্গার নাম। তৃতীয়ত, দুর্গাপূজায় নবপত্রিকার গুরুত্ব। এ-বিষয়ে কোনো সন্দেহ নেই যে, শ্রীযুক্ত চন্দ্রের উল্লিখিত এই প্রমাণগুলি অসামান্য মূল্যবান। আমরা এখানে আরো কিছু প্রাসঙ্গিক তথ্যের অবতারণা করবো।

প্রথমত শ্রীযুক্ত পাঁচকড়ি বন্দ্যোপাধ্যায়... আমাদের মনে করিয়ে দিচ্ছেন,

এখন যে সিংহবাহিনী দশভুজা দুর্গার প্রতিমা গড়িয়া আমরা পূজা করিয়া থাকি, শত বর্ষ পূর্বে ঠিক এমনভাবেই প্রতিমা বাংলার কারিকর গড়িত না। গোড়ায় যখন সিংহবাহিনীর যুদ্ধাঙ্গী মূর্তির পূজা এ দেশে প্রচলিত হয়, তখন কার্তিক গণেশ লক্ষ্মী সরস্বতী, কেহই ছিলেন না।...আসল কথা এই যে, দুর্গোৎসবের সময়ে যে প্রতিমা গড়াইয়া, চণ্ডীমণ্ডপ জোড়া করিয়া আমরা যে উৎসব করিয়া থাকি, সে উৎসবে ঠিক সেই প্রতিমার পূজা হয় না; পূজা হয় ভক্তকালীর, পূজা হয় পূর্ণ ঘটের, দেবীকে আত্মান করিতে হয় যন্ত্রে ও ঘটে।

তাহলে দুর্গাপূজার আদি-অকৃত্রিম রূপটিকে চিনতে হলে পুত্রকন্যাপরিবৃত্তা ওই দশভুজাকে বাদ দিয়ে যন্ত্র ও ঘটের উপরই দৃষ্টি আবদ্ধ রাখা প্রয়োজন।

দুর্গাপূজার প্রধানতম অঙ্গ ওই যন্ত্র ও ঘটের দিকে দৃষ্টি আবদ্ধ রাখা যাক। যন্ত্রটির নাম সর্বতোভদ্রমণ্ডল। এটি তন্ত্রের একটি বিখ্যাত যন্ত্র :



সর্বতোভদ্রমণ্ডল

এই চিত্রটি আঁকবার নির্দেশ দিয়ে বলা হচ্ছে^{১৮} :

ষট্‌ক্রিংশতা পদৈর্মধ্যে লিখেৎ পদ্মং স্থলকণম্ ।
 বহিঃপঙক্ত্যা ভবেৎ পীঠং পংক্তিযুগ্মেন বীথিকা ॥
 দ্বারশোভোপশোভাস্বাং শিষ্টাভ্যাং পরিকল্পয়েৎ ।
 শাস্ত্রোক্তবিধিনা মন্ত্রী ততঃ পদ্মং সমালিখেৎ ॥
 পদ্মক্ষেত্রস্ত্রয়স্যাজ্য দ্বাদশাংশং বহিঃ স্থধীঃ ।
 তদ্ব্যধাং বিভজেদ্বদ্বৈত্বিভিঃ সমবিভাগতঃ ॥
 আভ্যং ত্রাৎ কর্ণিকাস্থানং কেশরাণাং ত্রিভীষকম্ ।
 তৃতীয়ং তত্র পত্রাণাং মুক্তাংশেন দ্ব্যগ্রকম্ ।
 বাহুবৃত্তান্তরালস্ত্রয়ানেন বিধিনা স্থধীঃ ।
 নিধায় কেশরাণ্যেযু পরিতোহধনিশাকরান্ ॥
 লিখিত্বা সার্বভৌমস্থানি তত্র সূত্রাণি পাতিয়েৎ ।
 দ্ব্যগ্রাণ্যাকং স্বরানং তদ্ব্যনানং বৃত্তমালিখেৎ ॥

তদন্তরালং তন্নধ্যস্থস্তোভয়তঃ স্তম্ভাঃ ।
 আলিখেদ্বাঙ্কহস্তেন দলাগ্রাণি সমন্ততঃ ॥
 দলমূলেষু যুগলঃ কেশরাণি প্রকটয়েৎ ।
 এতৎ সাধারণং প্রোক্তং পঙ্কজং তদ্ববেদিত্তিঃ ॥

.....

অল্পলোৎসেধবিত্তারাঃ সীমারেখাঃ সিতাঃ শুভাঃ ।
 কর্ণিকাং পীতবর্ণেন কেশরাণ্যরুণেন চ ॥
 শুক্ল-বর্ণানি পত্রাণি তৎসঙ্কীর্ণাণি শ্রামলেন চ ।
 রক্তসা রক্তয়েন্নজী যদ্বা পীঠৈব কর্ণিকা ॥
 কেশরাঃ পীতরক্তাঃ স্যারুণানি দলানি চ ।
 সঙ্কয়ঃ কৃষ্ণবর্ণাঃ স্যাঃ সিতেনাপ্যসিতেন বা ॥
 রক্তয়েৎ পীঠগর্ভানি পাদাঃ স্যারুণপ্রভাঃ ।
 গাত্রাণি তন্ত শুক্লানি বীথিষু চ চতস্থ ॥
 আলিখেৎ কল্পলতিকাং দল-পুষ্প-সমম্বিতাম্ ।
 বর্ণৈর্নানাবিধৈশ্চিহ্নৈঃ সর্বদৃষ্টমনোহরাম্ ॥
 দ্বারানি শ্বেতবর্ণানি শোভা রক্তাঃ সমীরিতাঃ ।
 উপশোভাঃ পীতবর্ণাঃ কোণান্যসিতভানি চ ॥
 তিস্রো রেখা বহিঃ কার্ধ্যাঃ সিতরক্তাসিতাঃ ক্রমাৎ ।
 মণ্ডলং সর্বতোভদ্রমেতৎ সাধারণং মতম্ ॥

অর্থাৎ

তন্নধ্যে ৩৬টি ঘর লইয়া স্তূলক্ষণ পদ্ম অঙ্কিত করিবে। ৩৬টি ঘরের বাহিরের এক পংক্তিতে পীঠ, তাহার পরের দুই পংক্তিতে বীথিকা হইবে। পরে অবশিষ্ট দুই পংক্তি দ্বারা মধ্যস্থলে দ্বার, উভয় পার্শ্বে দুইটি করিয়া শোভা এবং শোভাঘরের পার্শ্বে দুইটি করিয়া উপশোভা এবং পরে কোণ প্রস্তুত করিতে হইবে। যে ৩৬টি ঘর লইয়া পদ্ম অঙ্কিত, তাহার দ্বাদশটি ঘর বাহিরে পৃথক রাখিয়া তন্নধ্যস্থ ২৪টি ঘরকে ৩টি বৃত্ত দ্বারা সমভাগে বিভক্ত করিবে। উহার প্রথম বৃত্ত কর্ণিকা, দ্বিতীয় বৃত্ত কেশর ও তৃতীয়টি পদ্মপত্র। যে দ্বাদশাংশ বাহিরে রাখা হইয়াছে, উহা পত্রের অগ্র। তৃতীয় বৃত্তের মধ্যস্থ স্থানের পরিমাণে পদ্মপত্র রচনা করিবে। কেশর সমূহের অগ্রভাগে অর্ধচন্দ্র অঙ্কিত করিবে। অর্ধচন্দ্রাকৃতি রেখা-সমূহের মধ্যভাগে সূত্রপাত করত পদ্মপত্রের অগ্রগুলির সমান মাণে বৃত্তরেখা আঁকিবে।

মধ্যস্থ সূত্রপাতের দুই পার্শ্বে স্থির হস্তে দলাগ্র আঁকিবে। দলমূলে দুই দুইটি করিয়া কেশর করিতে হয়। ইহাকেই তদ্ববেত্তারা সাধারণ পদ্ম কহেন।...

এক অঙ্কুলি উৎসেধ অর্থাৎ বেধ পরিমাণে শুভ্রবর্ণদ্বারা সীমারেখা সকল চিহ্নিত করিয়া পীতবর্ণদ্বারা কর্ণিকা, রক্তবর্ণ শুভিকাদ্বারা কেশর ও শুক্লবর্ণদ্বারা পদ্মসকল

রঞ্জিত করিয়া শ্রামবর্ণে সমস্ত সন্ধিস্থান চিত্রিত করিবে। প্রকারান্তরে যথা—
কর্ণিকা পীতবর্ণ, কেশরসকল পীত রক্তবর্ণ, পত্রসকল রক্তবর্ণ, সন্ধি কৃষ্ণবর্ণ,
পীঠগর্ভ শুক্লবর্ণ কিংবা কৃষ্ণবর্ণ, পীঠপাদ রক্তবর্ণ ও পীঠগাত্র শুক্লবর্ণ করিয়া
বীথিচতুষ্টয়ে পত্র ও পুষ্প সহিত কল্ললভা সর্ববর্ণদ্বারা বিচিত্রিত করিবে। এই
কল্ললভিকা দর্শনমনোহর করিবে। দ্বারসকল শুক্লবর্ণ, শোভা রক্তবর্ণ, উপশোভা
পীতবর্ণ ও কোণ চতুষ্টয় কৃষ্ণবর্ণ করিবে। মণ্ডলের বহির্দেশে শ্বেত রক্ত ও
কৃষ্ণবর্ণ তিনটি রেখা চিত্রিত করিবে। এই প্রকারে সাধারণ সর্বতোভদ্রমণ্ডল
নির্মাণ করিতে হইবে।

এতোখানি জ্যামিতিক নিষ্ঠা নিয়ে, শোভা এবং উপশোভায় বিভূষিত করে,
এই যে সর্বতোভদ্রমণ্ডলটি আঁকবার নির্দেশ পাওয়া গেলো, এর মূল কথা
কী? তত্ত্ববেত্তারা জানেন, এর মূল কথা হলো অষ্টদলপদ্ম ও বীথিকা :

ষট্টিংশতা পদৈশ্মধ্যে লিখেৎ পদ্মং মূলকর্ণম্।

বহিঃ পঙক্ত্যা ভবেৎ পীঠং পংক্তিযুগ্মেন বীথিকা ॥

মূলকর্ণ পদ্ম এবং বীথিকা ; ওই বীথিকার নাম কল্ললভিকা :

আলিখেৎ কল্ললভিকাম্ দলপুষ্পসমম্বিতাম্।

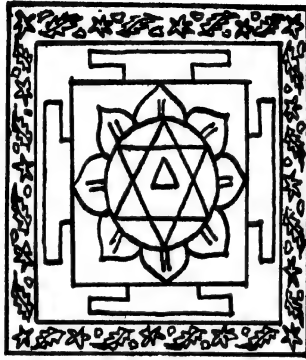
প্রথমে মনে রাখা দরকার, তত্ত্বে এই পদ্ম এবং বীথিকার গুরুত্ব
কতোখানি। কেননা, শুধুমাত্র সর্বতোভদ্রমণ্ডল নয়, প্রায় সমস্ত তান্ত্রিক যন্ত্রেরই
মূল বিষয়বস্তু বলতে এই পদ্ম এবং বীথিকাই। এখানে কয়েকটি তান্ত্রিক
যন্ত্রের ছবি দেওয়া গেলো (পৃঃ ৪০৭—৮) ; ছবিগুলিকে পরীক্ষা করলে দেখা
যাবে, বিভিন্ন যন্ত্রের মধ্যে খুঁটিনাটির তারতম্য থাকলেও অষ্টদলপদ্ম এবং
বীথিকাই সমস্ত চিত্রের মূল বিষয়বস্তু।

অতএব, যন্ত্র-প্রসঙ্গে প্রধানতম প্রশ্ন ওঠে, ওই পদ্ম বা অষ্টদলপদ্মের
প্রকৃত তাৎপৰ্য্য কী?

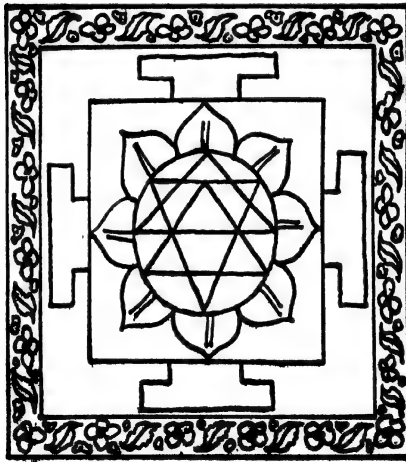
বাংলার পূজাপদ্ধতি এবং তন্ত্রের যন্ত্র-সংকেতের সঙ্গে সামান্যমাত্র
পরিচয় ধীরে আসছে তিনিই জানেন, তত্ত্বে পদ্ম বা অষ্টদলপদ্ম নারী-জননাজের
প্রতীক মাত্র। অনেক সময় তান্ত্রিক রচনায় পদ্ম শব্দটিকে একেবারে
সোজানুজি সেই অর্থেই গ্রহণ করা হয়। যথা““ :

পদ্মমধ্যে গতে শুক্রে সন্ততিস্তেন জায়তে ॥

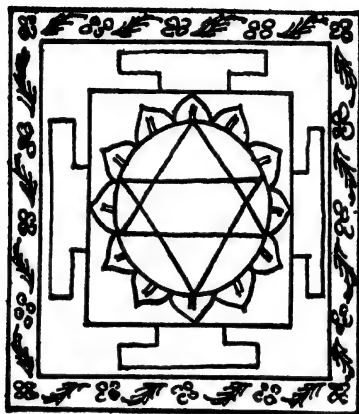
তত্ত্বে ‘পদ্ম’-শব্দের এই জাতীয় ব্যবহার একটুও দূর্লভ নয়। বৌদ্ধতন্ত্র প্রসঙ্গে
আধুনিক বিশেষজ্ঞ““ বলছেন :



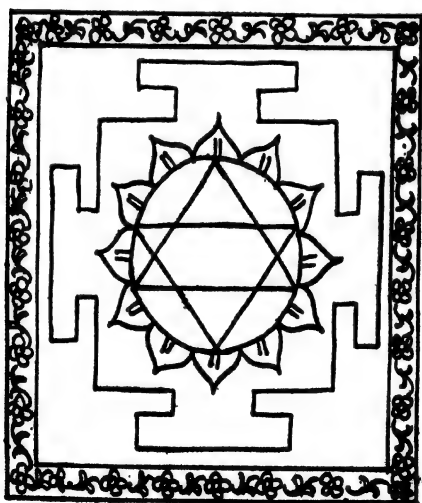
চৈতন্যভৈরবী যন্ত্রম্



জিগ্মসভৈরবী যন্ত্রম্



ନିତା ସଂସ୍ଥା



ସଂସ୍ଥାତ୍ରିନୀ ସଂସ୍ଥା

Vajra (with the variant *mani*) is a decent or mystic phrase for *linga*, the male organ, just as *padma*, lotus, is the literary rendering of *bhaga* or *yoni*.

অর্থাৎ, বজ্র (বা মণি) শব্দ পুরুষ-অঙ্গবাচক, যেমন পদ্ম শব্দ হলো নারী-জননাস্থানের সাহিত্যিক প্রতিশব্দ।

এই প্রসঙ্গেই মনে রাখা দরকার, পদ্মের এই প্রতীকী অর্থ শুধুমাত্র প্রাচীন ভারতীয় সংস্কৃতির ক্ষেত্রেই নয় :

In Egypt and amongst the Saivites in India, the lotus is a symbol of the reproductive act (Creuzer, *Symbolik und Mythologie*, Leipzig, 1836-43, 1, i, 412). The Buddhists of north countries still repeat, without suspecting the origin of the phrase, 'Om. The jewel in the lotus. Amen' (Brinton, *The Religious Sentiment*, 214). In the West, too, these symbols persist, even when, as also among the Buddhists, they contradict the central doctrine of the religion in which they appear^{১১}.

অর্থাৎ ভারতবর্ষের শৈবদের মধ্যে যে-রকম মিশরেও সেইরকম পদ্ম হলো যৌন-মিলনের (অঙ্কুর ?) প্রতীক। উত্তরাঞ্চলের বৌদ্ধরা এখনো কথাগুলির মানে না জেনেই আবৃত্তি করে : 'ওম্! মণি পদ্মে হং'! পাকাত্যেও এই প্রতীকগুলি টিকে থেকেছে, এমন কি—বৌদ্ধধর্মের মতোই—ধর্ম-বিশ্বাসটির সঙ্গে এর বিরোধ সত্ত্বেও।

তাহলে পদ্মের অর্থ নারীজননাস্থানই। এই পদ্মই হলো সর্বতোভজ্ঞমণ্ডলের—তথা সমস্ত তাত্ত্বিক যন্ত্রের—মূল বিষয়বস্তু। কিন্তু সেই সঙ্গেই লক্ষ্য করা দরকার, তাত্ত্বিক যন্ত্রগুলিতে শুধুমাত্র পদ্মের চিত্র নয়; পদ্মকে ঘিরে রয়েছে বীথিকা। নারী-জননাস্থানের সঙ্গে বীথিকার সম্পর্ক কী? তাত্ত্বিক যন্ত্র প্রসঙ্গে এই প্রশ্নটি স্বভাবতই সবচেয়ে মৌলিক। আমাদের যুক্তি অনুসারে, এর মূলে আছে এক আদিম বিশ্বাস : যে-বিশ্বাস থেকে দেবীর নাম হয়েছিলো শাকম্বরী, কিংবা, যে-বিশ্বাসের মূর্ত পরিচয় হরপ্পার ওই অত্যাশ্চর্য সিলটিতে টিকে আছে। এবং, এইভাবে প্রাকৃতিক উর্বরতার সঙ্গে মানবীর উর্বরতার সংযোগ কল্পনা করা হয়েছে বলেই তন্ত্রে নারী-জননাস্থানকে উদ্ভিদ-বাচক নাম (লতা) দেওয়া সম্ভব হয়েছিলো।

দুর্গাপূজার আলোচনায় কেঁরা বাক। দুর্গাপূজার প্রধানতম অঙ্গ হলো যন্ত্র ও ঘট : সর্বতোভজ্ঞমণ্ডলের উপর ঘট প্রতিষ্ঠা করা হবে।



অনন্তর সর্বতোভদ্রমণ্ডলোপরি ঘট স্থাপন করিবে। যথা,—শুদ্ধ যুক্তিকায় পঞ্চশস্ত্র নিক্ষেপ করিবে, তত্‌পরি ধৌত স্থলক্ষণ ঘট, তাহাতে দধ্যাক্ত (দধি মাখানো আতপ চাউল) দিয়া শুদ্ধ জলপূর্ণ করিয়া স্থাপন করিবে। তাহার কণ্ঠে আচারং লাল সুতা ও আলতা দেওয়া হয়। মধ্যে পঞ্চপল্লব (আম্র, অশ্বথ, বট, পাহুড়, ধন্তীয়ডুঘুর শাখা), অলভে কেবল আত্মপল্লব দিবে। তদভাবে দুইটি পানও দিবার ব্যবস্থা আছে। এক সরা চাউলে একটি হরিতকী কিংবা সুপারী দিয়া তত্‌পরি স্থাপন করিবে। তত্‌পরি একটি নির্দোষ সর্পির্ঘ ফল (নারিকেল অথবা কমলা) দিবে; ঐ ফলকে সিন্দূর রঞ্জিত করিবে। ঘটে একটি সিন্দূর পুষ্পলিকা আঁকিবে, পুষ্পমালা দিয়া শোভিত করিবে....০০২

সর্বতোভদ্রমণ্ডলের অর্থ হলো নারী-জননাজ্ঞঃ সর্বতোভদ্রমণ্ডলের উপর ঘট, ঘটের গায়ে সিন্দূরপুষ্পলিকা—মানবীয় প্রজন্মের প্রায় একটি পূর্ণাজ্ঞ নকল তোলবার আয়োজন। এইভাবে মানবীয় প্রজন্মের নকল তুলে কোন্ কামনা সকল করবার কল্পনা করা হচ্ছে তার আভাস আমরা আগেই পেয়েছি : নারী-জননাজ্ঞের তান্ত্রিক নাম লতা, তান্ত্রিক যন্ত্রে অষ্টদলপদ্মকে ঘিরে রয়েছে বীথিকা। অর্থাৎ, নারী অঙ্গের জননশক্তির স্পর্শে প্রকৃৃতিকে ফলপ্রসূ করবার কল্পনা। ঘট-স্থাপনার মধ্যে সেই চেষ্টাকেই আরো একটু এগিয়ে নিয়ে যাবার আয়োজন করা হলো। শুদ্ধ যুক্তিকায় পঞ্চশস্ত্র নিক্ষেপ করে ফল ফলানোর মহড়া শুরু হলো। আর তারপর ঘটের উপরস্থ পল্লবকে স্পর্শ করে কামনা জানানো হবে :

ওঁ, অয়বুর্জাবতো বৃক্ষ উজ্জীব কলিনী ভব। পর্ণং বনস্পতেহুর্বা হুবা চ
নৃয়তাং রয়িঃ ।০০৩

অর্থাৎ, হে শক্তিমতী বৃক্ষ, (তুমি) বাচিয়া ওঠো ও ফলবতী হও। বনস্পতির
পাতাকে সেবা করিয়া ধন প্রসব করো।

অনেক সময় ঘটের উপরের ডাবটির গায়েই সিন্দূরপুতলি এঁকে দিয়ে মানবীয় ফলপ্রসূতার সঙ্গে প্রাকৃতিক ফলপ্রসূতার সাদৃশ্যে বিশ্বাসকে আরো স্পষ্ট ও অভ্যস্ত করবার আয়োজন দেখা যায়।

ওই যজ্ঞ আর ঘটই হলো দুর্গাপূজার প্রধানতম অঙ্গ। তার মানে, কৃষি-আবিষ্কার পর্যায়ের এক আদিম বিশ্বাসই এ-পূজার প্রাণবস্তু। সে-দিকে দৃষ্টি আকর্ষণ করে ঋক্বেয় রমাশ্রসাদ চন্দ্র নিশ্চয়ই আমাদের কৃতজ্ঞতা-ভাজন হয়েছেন। কিন্তু সেই শ্রসঙ্গেই মনে করা দরকার, এই বিষয়টিকে আরো খুঁটিয়ে পরীক্ষা করলে তিনি নিশ্চয়ই দেখতে পেতেন, আদিপর্বে দুর্গাপূজা আসলে পূজাই ছিলো না। পূজার বদলে ছিলো জাহ্নঅমুষ্ঠান। জাহ্নবিশ্বাসের মূল কথাও একটা কামনা সফল করবার চেষ্টাই। কিন্তু তা প্রার্থনা-উপাসনার সাহায্যে ঈশ্বরের করুণা উদ্ভেক করে নয়। তার বদলে, কামনা সফল হওয়ার একটা নকল তুলে ওই নকলের সাহায্যেই বাস্তবভাবে কামনাটিকে সফল করবার কল্পনা। অষ্টদলপদ্মের ছবি এঁকে সিন্দূরপুতলীর ছবি এঁকে, মানবীয় ফলপ্রসূতার নকল তোলা হলো আর কল্পনা করা হলো প্রাকৃতিক ফলপ্রসূতার কামনাও এইভাবেই সফল হবে।

বলাই বাহুল্য, আমাদের আধুনিক চেতনার দিক থেকে এ বিশ্বাস একেবারে অর্থহীন। নারী-জননাত্মের সঙ্গে প্রাকৃতিক ফলপ্রসূতার সম্পর্ক কোথায়? কিন্তু আধুনিক চেতনার মাপকাঠিতে তত্ত্বকে বোঝা যাবে না। তার বদলে, আমাদের পদ্ধতি অনুসারে, এই তাত্ত্বিক বিশ্বাসটিকে ঠিকভাবে বুঝতে হলে পৃথিবীর পিছিয়ে-পড়া মানুষদের আচার-অমুষ্ঠানকে—বা পিছিয়ে-পড়া পর্যায়ের আচার-অমুষ্ঠানের স্মারকগুলিকে—বিচার করতে হবে।

অধ্যাপক জর্জ টমসন-এর*** একটি উদ্ধৃতি থেকে শুরু করা যাক :

In North America, when the corn is attacked by grubs, menstruating women go out at night and walk naked through the fields. Similar customs still survive among the European peasantry. Pliny recommended as an antidote to noxious insects that menstruating women should walk through the fields with bare feet, loose hair, and skirts drawn up to the hips. Demokritos, according to Columella, held the same

opinion : the women, he said, should run round the crop three times with bare feet and flowing hair. *The idea was evidently to diffuse the fertile energy with which the female body was believed at such times to be charged. Elsewhere the energy is regarded as inherent in their sex.* Among the Zulus, for example, the girls who perambulate must be naked but need not be actually menstruating at the time. This is the origin of the well-known women's rite of exposing the genitalia by drawing up the skirts—a rite which in Greece was especially associated with Demeter ; and the custom common to many Greek cults of female votaries walking in procession without shoes, headbands or girdles belongs to the same circle of ideas.

অর্থ্যাৎ (সংক্ষেপে), উক্তর আমেরিকায় ফসলে পোকা ধরলে ঋতুমতী মেয়েরা রাতে নগ্ন হয়ে ক্ষেতের উপর হাঁটে। ইয়োরোপের চাষীদের মধ্যে এ-প্রথা আজো টিকে আছে। খারাপ পোকার প্রতিবেধ হিসেবে দ্বিনি ব্যবস্থা দিয়েছেন, ঋতুমতী মেয়েরা খালিপায়ে এলোচুলে কোমরের ওপর পর্যন্ত কাপড় তুলে ক্ষেতের উপর হাঁটবে। কলিউমেঞ্জার মতে ডিমোক্রাইটসেরও সেই বিধান : তিনি বলেছেন, মেয়েরা খালিপায়ে আর এলোচুলে তিনবার দৌড়ে ক্ষেত প্রদক্ষিণ করবে। ধারণাটা স্পষ্টই এই যে, এ-অবস্থায় নারীদের যে-উর্বরশক্তির আবির্ভাব হয় তাই এ-ভাবে ক্ষেতের মধ্যে সঞ্চারিত করা হবে। অগ্নজ দেখা যায়, ওই শক্তিকে নারীদের সহজাত শক্তি হিসেবেই মনে করা হচ্ছে। জল্লদের মধ্যে প্রথা হলো, ক্ষেতে ঘোরবার সময় মেয়েরা নগ্ন হবে, কিন্তু তখন ঋতুমতী যে হতেই হবে তা নয়। মেয়েদের জননাস্ত্র প্রদর্শন-মূলক অস্থ-ষ্ঠানাদিরও একই উৎস—এই অস্থষ্ঠান গ্রীসে বিশেষ করে ডিমিটর-দেবীর সঙ্গে সংযুক্ত। নানান গ্রীক পূজাপদ্ধতিতে ব্যবস্থা দেখা যায়, পূজারিণীরা খালিপায়ে আর এলোচুলে সার বেঁধে হাঁটবে—ওই পূজাপদ্ধতিগুলিও একই জাতীয় ধারণা থেকে এসেছে।

নারী জননাস্ত্রকেই মানুষ এককালে উৎপাদন-শক্তির আধার মনে করেছে আর তাই প্রাকৃতিক উৎপাদনে সংকট দেখা গেলে মেয়েরা নগ্নতার সাহায্যে সে-সংকট দূর করতে চেয়েছে। এখানে শ্রীযুক্ত শরৎচন্দ্র রায়ের ‘‘ রচনা থেকে কিছু দৃষ্টান্ত উদ্ধৃত করা যায় :

during the famine which took place in the district of Gorakhpur..., parties of women, at night time, stripped themselves naked, went out of their houses, and taking the ploughs with them dragged the same across the field...

The performance of a similar nudity-spell on the occasion of a longstanding draught has been recorded from Chunar in the district of Mirzapur. There...three women from a cultivator's family stripped themselves stark naked, all male-folk having been excluded from that place from beforehand. Then two of these nude women were yoked like oxen to a plough; while the third held the handle of the plough with her hands. Thereafter they began to imitate the action of ploughing

...whenever a draught occurs in Northern Bengal, the women-folk of Rajbansis or Kochs,...strip themselves stark naked and in that state of nudity, dance before the image of their Rain-god, *Hutum Deva*...

সংক্ষেপে, গোরক্ষপুর, চুনার এবং উত্তর বাংলার নানান দৃষ্টান্তে দেখা যাচ্ছে, অনাবৃষ্টির সংকটকে অতিক্রম করবার কামনায় মেয়েরা নগ্নতার সাহায্য নিচ্ছে।

আমরা আগেই দেখেছি, বৃষ্টির সাহায্যে পিছিয়ে-পড়া মানুষেরা বক্ষ্যাহ-নিরসনের বা মানবীর প্রজননের কামনা সফল করতে চাইছে। উক্ত দৃষ্টান্তগুলির মধ্যে সে-বিশ্বাসেরই বিপরীত বিকাশ : মানবীর জননাজের সাহায্যে ওরা বৃষ্টিকে,—প্রকৃতির ফলপ্রসূতাকে,—আয়ত্তে আনবার চেষ্টা করছে। এই বিশ্বাসেরই আর একটি দৃষ্টান্ত হিসেবে উল্লেখ করা যায়, আমাদের দেশে কোনো কোনো অঞ্চলে লোকের ধারণা যে অতি-বৃষ্টির আসল কারণ হলো অতি বেশি সংখ্যায় নরনারীর মিলন^{১০০}। এ-জাতীয় বিশ্বাসাদির মধ্যে খুঁটিনাটির তারতম্য নিশ্চয়ই রয়েছে; কিন্তু সমস্তগুলিই এক মূল ধারণাচক্রের অন্তর্গত। সে-ধারণা অনুসারে, মানবীর প্রজনন ও প্রাকৃতির উৎপাদন—উভয়ই পরস্পরের প্রভাব-নির্ভর। হুঃখের বিষয় আধুনিক বিদ্বানেরা সবসময় ওই আদিম ধারণাটি সম্বন্ধে সম্যকভাবে সচেতন থাকেন না। দৃষ্টান্ত হিসেবে বলা যায়, খ্রীষ্ট শরৎচন্দ্র রায় এবং তাঁর আগে ডক্টর উইলিয়াম ক্রুক, উল্লিখিত নগ্নতানুষ্ঠানের তাৎপর্য নিয়ে প্রশ্ন তুলেছিলেন। ডক্টর ক্রুক-এর^{১০১} মতে, বৃষ্টিদেবতার প্রাণে করুণা সঞ্চারের আশায় মেয়েরা অমন দীনহীন নগ্ন ভঙ্গি গ্রহণ করে। খ্রীষ্ট শরৎচন্দ্র রায়^{১০২} কল্পনা করেছেন, নগ্নতার সাহায্যে মেয়েরা অনাবৃষ্টির দেবতাকে ভয় দেখাবার চেষ্টা করছে। বলাই বাহুল্য, উভয় ব্যাখ্যাই কৃত্রিম। দেবতার প্রাণে করুণা সঞ্চারের কৌশল হিসেবে আমাদের দেশের মেয়েরা বিবজ্রা হতে নিশ্চয়ই অভ্যস্ত নয়। মেয়েদের নগ্ন হতে দেখে দেবতারা—তা সে

গোরক্ষপুরের অনাবৃষ্টির দেবতাই হোক আর উত্তর বাংলার বৃষ্টির দেবতাই হোক—কেন ভয় পাবে তাও বুঝতে পারা সম্ভব নয়। তাছাড়া, নগ্নতামূলক এ-জাতীয় আচরণ আমাদের দেশের পিছিয়ে-পড়া অঞ্চলে শুধুমাত্র বৃষ্টির কামনাতেই নয় এবং শুধুমাত্র আমাদের দেশেও নয়। এখানে দুটি উদ্ধৃতির সাহায্য নেওয়া যাক।

ডক্টর উইলিয়াম ক্রুক*** লিখছেন :

Among the Ramoshis of the Dakkhin, the bridegroom is stripped naked before the anointing ceremony commences and the same custom prevails very generally in Upper India, ...Barren women worship a naked female figure at Bijapur. At Dayamava's festival in the Karnatak, women walk naked to the temple where they make their vows; and the Mang, who carries the scraps of holy meat which he scatters in the fields to promote fertility, is also naked. (f. n. In the *Katha-Sarit-Sagara*, I, 154, the queen Kavalayavali worships the god stark naked).

রবার্ট ব্রিকেন্ট*** লিখছেন :

Among the Hidatsas, the women, at the corn festival, carried at the end of sticks samples of all vegetables which they cultivated...They proceeded with them to the lodge. Here they stripped naked, and the elder men sprinkled both the fruits and the women with consecrated water. The men, in this instance, performed the fertilising function, but the festival was, we are told, 'initiated by the women'.

এ-জাতীয় আরো অনেক দৃষ্টান্ত নিশ্চয়ই উদ্ধৃত করা যায়। এবং এ-জাতীয় দৃষ্টান্তকে নিশ্চয়ই আধুনিক নীতিবোধ বা ধর্মবোধের দিক থেকে ব্যাখ্যা করা যায় না। তার সহজ কারণ হলো, এ-রকম আচার-অনুষ্ঠান আধুনিক জীবনের অঙ্গ নয়। তার বদলে, প্রাচীন মানুষদের সম্বন্ধে সাধারণভাবে জানতে-পারা তথ্যের দিক থেকে এগুলিকে বোঝবার চেষ্টা করলে আমরা দেখতে পাই, এক আদিম জাহ্নবিশ্বাস থেকেই এ-জাতীয় আচার-অনুষ্ঠানের জন্ম। সেই জাহ্নবিশ্বাস অনুসারে মানবীর জননশক্তি—এবং অতএব ওই জননশক্তির কেন্দ্র মানবীর জননাঙ্গও,—প্রকৃতিতে জননশক্তি

সকার করবে। আমাদের যুক্তি অনুসারে, এই আদিম জাহ্নবিশ্বাসটির দিক থেকেই ভগবাগ, লভাসাধনা, তাত্ত্বিক যন্ত্র ইত্যাদির উপর আলোকপাত হওয়া সম্ভবপর।

ওই আদিম জাহ্নবিশ্বাস যে বস্তুনিষ্ঠ নয়, সে-বিষয়ে সুদীর্ঘ আলোচনার প্রয়োজন নিশ্চয়ই নেই : প্রকৃতিকে চেনবার প্রচেষ্টায় মানুষের দারিদ্র্য প্রকৃতিকে আয়ত্তে আনবার অক্ষমতারই অমুরূপ হতে বাধ্য। তার বদলে, এখানে যে-বিষয়ে সচেতন হবার প্রয়োজন আছে তা হলো, আধুনিক বিদ্বানেরা আধুনিক ধ্যানধারণার সাহায্যে এই আদিম বিশ্বাসের যে-ব্যাখ্যা খুঁজেছেন তাও বস্তুনিষ্ঠার দিক থেকে সমান অর্থহীন : আদিম মানুষদের পক্ষে মানবীর জননাঙ্গের সাহায্যে প্রকৃতির জননশক্তি আয়ত্তে আনবার প্রচেষ্টাটা যেমনই কাল্পনিক, তেমনিই কাল্পনিক হলো আধুনিক বিদ্বানদের পক্ষে ওই প্রচেষ্টাকে দেবতার প্রাণে করুণা জাগানো বা দেবতাকে ভয় দেখানোর আয়োজন বলে ব্যাখ্যা করা।

তাত্ত্বিক ধ্যানধারণার অন্ত্যস্ত কয়েকটি দিক : খপুস্প ও পঞ্চমকার

আমাদের যুক্তি অনুসারে, আদিম পর্যায়ের কৃষিকেন্দ্রিক অমুষ্ঠানকে বিশ্লেষণ করেই তাত্ত্বিকাদি ধ্যানধারণার আদিতাৎপর্য অমুমান করা সম্ভব হতে পারে। আমাদের এই যুক্তিটির পক্ষে এখানে আরো কিছু কিছু নজির দেখাবার চেষ্টা করা যাক।

আদিম পর্যায়ের কৃষিকেন্দ্রিক অমুষ্ঠানে ঋতুরঞ্জের জাহ্নবিশ্বাসগত তাৎপর্য প্রসঙ্গে আমরা ইতিপূর্বে অধ্যাপক জর্জ টমসনের মন্তব্য সুদীর্ঘভাবে উদ্ধৃত করেছি (পৃ: ৩৩৬—৩৯)। অর্ধ-অসহায় অবস্থার ওই মানুষেরা প্রজনন-রহস্যকে যেটুকু বুঝতে পেরেছিলো সেই বোধ অনুসারে মানবীর ঋতুরঞ্জই এর মূল উপকরণ। এবং এই পর্যায়ের মানুষ জাহ্নবিশ্বাসের দিক থেকে যেহেতু মানবীর কলপ্রসূতার অনুকরণের সাহায্যে বা সংস্পর্শের সাহায্যে, প্রকৃতির কল-প্রসূতাকেও আয়ত্তে আনবার কল্পনা করেছে সেইহেতু তাদের ধারণায় ঋতুরঞ্জ—বা সিন্দুর প্রভৃতি ঋতুরঞ্জের নকলগুলির,—গুরুত্ব অত্যন্ত অসামান্য।

তাত্ত্বিকাদি ধ্যানধারণার মধ্যে যদি ওই প্রাকৃত পর্যায়ের কৃষিকেন্দ্রিক অমুষ্ঠানের স্বাক্ষর টিকে থাকে তাহলে তাত্ত্বিক সাধনাতেও ঋতুরঞ্জের গুরুত্ব থাকাই স্বাভাবিক। এবং তা আছেও। তন্ত্র অনুসারে ঋতুরঞ্জের গুরুত্ব যে কতখানি তা নিম্নোক্ত উদ্ধৃতি থেকেই অমুমান করা যাবে :

ক্রমসংকেত ধপুশ, স্বয়ম্ভুকুম্ভ, কুণ্ডলোস্তব, গোলোস্তব, বজ্রপুশ, উল্লাস, প্রৌঢ়, ইত্যাদি—তন্মধ্যে এই সকল তাত্ত্বিক শব্দের অর্থ নির্ণীত হইয়াছে। আবার অনেক সাংকেতিক শব্দের অর্থ অভিধিক্ত গুরুর নিকট ভিন্ন আর কোনো প্রকারে জানা যায় না।

স্বয়ম্ভুকুম্ভ—প্রথম ঋতুমতীর রজঃ। যথা—

হরসম্পর্কহীনান্নাঃ লভায়াঃ কামমন্দিরে ।

জাতং কুম্ভমমাদৌ যন্নহাদেবো নিবেদয়েৎ ॥

স্বয়ম্ভুকুম্ভং দেবি রক্তচন্দনসংজ্ঞিতম্ ।

তথা ত্রিশূলপুশঞ্চ বজ্রপুশং বরাননে ॥

অমুকুলং লোহিতাক্ষচন্দনং হরবল্লভং ।

(মুণ্ডমালাতন্ত্র ২ প)

হর, অর্থাৎ পুরুষের সংশ্রব ব্যতিরেকে লভা অর্থাৎ স্ত্রীলোকের ঘোনি হইতে যে কুম্ভম অর্থাৎ রজঃ হয়, তাহাকেই স্বয়ম্ভুকুম্ভ বা রক্তচন্দন বলা যায়। ইহার অভাবে ত্রিশূলপুশ ও বজ্রপুশ (চণ্ডালীর রজঃ) মহাদেবীকে নিবেদন করিবে। ইহার অমুকুল শিবপ্রিয় লোহিতাক্ষ চন্দন।

কুণ্ডলোস্তব—অথবা সখা স্ত্রীলোকের রজঃ। যথা—

জীবভর্তৃকনারীণাং পঙ্কমঞ্চৈব কারয়েৎ ।

তস্তা ভগন্ত যদ্ব্যং তৎকুণ্ডলোস্তবমুচ্যতে ॥

(সময়াচারতন্ত্র ২য় প)

গোলোস্তব, অর্থাৎ বিধবা স্ত্রীলোকের রজঃ। যথা—

মৃতভর্তৃকনারীণাং পঙ্কমঞ্চৈব কারয়েৎ ।

তস্তা ভগন্ত যদ্ব্যং তৎগোলোস্তবমুচ্যতে ॥

ইত্যাদি। ইত্যাদি।

তাত্ত্বিক ধ্যানধারণা অনুসারে মানবীয় ফলপ্রসূতার সঙ্গে প্রাকৃতিক ফলপ্রসূতার সম্পর্কটি ওই তাত্ত্বিক পরিভাষা থেকেও অনুমান করা যেতে পারে। তাত্ত্বিক পরিভাষায়, নারী জননাজের নাম লভা : নারী জননাজ থেকেই সন্তানের আবির্ভাব হয়, প্রকৃতিতেও লভায় ফল ফলে। কিন্তু সন্তানজন্মের আগে ঋতুরজঃ, ফলের আগে ফুল। তন্মধ্যে তাই ঋতুরজঃকে কুম্ভম, পুশ ইত্যাদি পরিভাষা দিয়ে বোঝাবার চেষ্টা করা হয়েছে।

বলাই বাহুল্য, কুম্ভম বা পুশের মতো কাব্যিক নাম সঙ্গেও তন্ত্রের ওই কথাবার্তাগুলি আমাদের আধুনিক রুচিকে অত্যন্ত কঠোরভাবে পীড়িত করে। তার কারণ কি সত্যি এই যে, আমরা আজকের দিনে ঋতুরজের বৈজ্ঞানিক তাৎপর্যকে নৈর্ব্যক্তিকভাবে চিনতে শিখেছি এবং অতএব তন্ত্রের ওই কল্পনা আমাদের কাছে কুসংস্কার মাত্র ? এ-বিষয়ে নিশ্চয়ই কোনো সন্দেহ

ধাকতে পারে না যে, আমাদের আধুনিক জ্ঞানের কাছে তত্ত্বের ওই কল্পনা অন্ধ কুসংস্কারের আবর্জনা পরিণত হয়েছে। কিন্তু আজকের দিনে খপ্পাদি প্রসঙ্গে আমাদের রুচি যে এইভাবে পীড়িত হয় তার প্রকৃত কারণ আমাদের বৈজ্ঞানিক জ্ঞান ও নৈব্যক্তিক দৃষ্টিভঙ্গি নয়—তার বদলে আমাদের মনের একটি নতুন কুসংস্কার। আমরা লালিত হয়েছি পুরুষ-প্রধান সমাজে, আমাদের রুচি ও সংস্কারের উপর তাই পুরুষ-প্রধান সমাজের অনিবার্য স্বাক্ষর। ফলে, আমাদের পক্ষে ঋতুরজকে নৈব্যক্তিকভাবে মানব-দেহজাত অগ্রাঙ্ক রক্তের সমতুল্য বলে গ্রহণ করতে পারা সম্ভব নয়। মাতৃ-প্রধান সমাজে এই রক্তের প্রতি যে-কুসংস্কার ছিলো পিতৃপ্রধান সমাজে তারই বিপরীত কুসংস্কার আমাদের মনকে আচ্ছন্ন করতে চায় : মাতৃপ্রধান পরিবেশে মাতৃত্বের মূল উপাদান হিসেবে মাতৃ যাকে পবিত্রতম মনে করেছে পিতৃপ্রধান পরিবেশে তাই এক রকম ঘৃণিত, অপবিত্র ও অশুচি-সূচক বস্তু। এও নিশ্চয়ই বস্তুনিষ্ঠ ও নৈব্যক্তিক চিন্তার পরিচয় নয়, এক রকমের কুসংস্কারই। তবে, তাত্ত্বিক কুসংস্কারের ঠিক উল্টো।

এখানে ভারতীয় ইতিহাসের বৈশিষ্ট্যের কথা মনে রাখা দরকার। প্রথমত, অসমান উন্নতির ফলে আমাদের দেশের স্থান-বিশেষে সমাজ-বিকাশের ওই পিছিয়ে-পড়া পর্যায়ে এখনো বিলুপ্ত হয়নি। দৃষ্টান্ত হিসেবে আসাম অঞ্চলের (বিশেষত খাসি আর গারোদের) কথা উল্লেখ করা যায় ; সে-অঞ্চলে মেয়েরা নাকি জাহ্নু জানে, পুরুষদের ভেড়া করে রাখে। আবার সে-অঞ্চলেরই প্রধান তীর্থ কামরূপ-কামাখ্যা হলো যোনিপীঠ। অনুব্রাতীর দিন দেবী রজঃস্বলা হন—ওই দিনটিই এ-অঞ্চলের সবচেয়ে বড়ো উৎসব। শুধু তাই নয়। এই স্তরের মানবচেতনায় জাহ্নুবিশ্বাসের দাবি অনুসারে মানবীর (এবং অতএব দেবীর) দেহভাণ্ডের উপমা দিয়েই ব্রহ্মাণ্ডকে বোঝবার চেষ্টা ; তাই কল্পনা করা হয় এই দিনটিতে পৃথিবীও রজঃস্বলা হন : সামনে ফসলের সময় এসেছে, ফসলের জন্ম দিতে হলে মানবীর অনুকরণে পৃথিবীকেও রজঃস্বলা হতে হবে।

দ্বিতীয়ত, আমাদের দেশের অর্থনৈতিক বিকাশ বাধাপ্রাপ্ত ও ধ্বংস হয়ে থাকবার দরুন এই অর্থনৈতিক বিকাশের উপর প্রতিষ্ঠিত সাংস্কৃতিক খিলানটির গায়েও দীর্ঘস্থায়ী কারুকার্যের মতো ওই পিছিয়ে-পড়া পর্যায়ের চিন্তা-চেতনার বহু স্মারক অত্যন্ত প্রকটভাবে টিকে থেকেছে। অবশ্যই, এইভাবে টিকে থাকতে গিয়ে সেগুলির একজাতীয় রূপান্তর ঘটতে বাধ্য : এককালে যে-চেতনা ছিলো জীবন-সংগ্রামের উপায়, সে-চেতনা জীবন-সংগ্রামের বাস্তব পটভূমি থেকে উৎপাতিত হয়ে জীবন-সংগ্রামের পরিপন্থী হয়ে দাঁড়িয়েছে, অর্থহীন ও বীভৎস ধর্মমোহের রূপ গ্রহণ করেছে। ধর্মমোহের প্রকৃতিই ওই

রকম ; তার মধ্যে অতীতকে খুঁজে পাওয়া যায়, কিন্তু আদি ও অকৃত্রিম তাৎপর্য-পূর্ণ অতীত হিসেবে নয়, বিপরীতে পর্যবসিত অতীত হিসেবে। অতীতের যে-জাহ্ন-অমুষ্ঠান ছিলো জীবন-সংগ্রামের উপায়, ধর্মমোহ হিসেবে তাই হয়ে দাঁড়ায় জীবন-সংগ্রামের অন্তরায়। কাল্পনিক হলেও আদিম জাহ্নবিশ্বাসের উপর প্রতিষ্ঠিত মানুষের ধ্যানধারণাগুলি কীভাবে তাকে জীবন-সংগ্রামের ব্যাপারে মানসিক উদ্দীপনা যুগিয়েছে তার আলোচনা আমরা ইতিপূর্বে করেছি ; ধর্মমোহের অঙ্গ হিসেবে আজকের দিনে এই আদিম বিশ্বাসের স্মারকই কী রকম অর্থহীন বীভৎসতায় পরিণত হয়েছে তার কিছু নমুনা দেখা যাক।

ত্রিবাঙ্কুরের মন্দিরে একটি প্রধান অমুষ্ঠানের নাম ত্রিগুণারত্ন^{১১১}। স্থানীয় বিশ্বাস অনুসারে দেবী বছরে আট-দশবার রজঃখলা হন, সেই উপলক্ষ্যেই উক্ত অমুষ্ঠান। দেবীর অঙ্গবস্ত্র তখন নাকি রক্তের দাগে লাল হয়ে যায়, এই বস্ত্রের একটু টুকরো পাবার জন্তে জনসাধারণের মধ্যে কাড়াকাড়ি পড়ে যায়। অমুষ্ঠান^{১১২} দেবী পার্বতীর অমুরূপ অবস্থা কল্পনা করে একই রকমের বিশ্বাস ও অমুষ্ঠান দেখতে পাওয়া যায়। এই বিশ্বাসই আধুনিক সমাজে কতো চূড়ান্ত কামবিকারে পরিণত হতে পারে তার একটি নমুনা হলো বাংলাদেশের গৌরীগরগ : “...এই অমুষ্ঠানের রক্তে নিষিক্ত শ্রাকড়া ‘সিদ্ধবস্ত্র’ রূপে সমাজে চলে—রোগ-বিনাশ, শত্রু-নিপাত, মামলা-জয়, পরীক্ষা-পাস ইত্যাদি ব্যাপারে বিশেষ ফলপ্রসূ বিশ্বাসে অনেকে তা সংগ্রহ করে রাখেন, মাছলীতে ধারণও করেন। কিন্তু জিনিসটা কী তা হয়তো অনেকেই জানেন না।”^{১১৩}

তন্ত্রের পঞ্চমকার সম্বন্ধে একই কথা। কুলার্ণব-তন্ত্র^{১১৪} বলছে :

মন্তঃ মাংসঞ্চ মন্ত্রঞ্চ মুত্রামৈথুনমেবচ ।

মকারপঞ্চকং দেবি দেবতাধীতিকারকম্ ॥

—মন্ত, মাংস, মন্ত্র, মুত্রা ও মৈথুন—এই পাঁচটি বস্তুর নামের আদিত্তে ‘ম’ অক্ষরটি থাকার ইহাদের সংক্ষিপ্ত নাম মকার ।...

মকারপঞ্চকং দেবি দেবানামপি দুর্লভম্ ।

মন্তৈর্মাসৈস্তথা মন্তৈর্মুত্রাভিধৈথুনৈরপি ।

ত্রীভিঃ সাক্ষং মহাসাদুর্ভর্যেণ জগদ্রথিকা ।

অম্বাচা চ মহানিদ্মা প্লয়তে খণ্ডিতৈঃ স্তবৈঃ ॥

পঞ্চমকার তন্ত্রের প্রাণস্বরূপ। পঞ্চমকার ব্যতীত তান্ত্রিকের কোনো কার্যেই

অধিকার নাই। পঞ্চমকার দেবতাদিগেরও চূর্ণভ; মন্ড, মাংস, মন্ত্ৰ, মূর্তা ও মৈথুন এই পঞ্চমকার দ্বারা জগদধিকাকে পূজা করিতে হয়।

কিংবা^{১১৩},

পঞ্চমেন বিনা দেবি চণ্ডিমন্ত্র কথং জপেৎ।

—পঞ্চমকার ব্যতীত চণ্ডিমন্ত্র কেমন করিয়া জপ হইতে পারে ?

ইত্যাদি। ইত্যাদি। বস্তুত এ-সব কথা এমন কিছু নতুন কথা নয়। বাংলাদেশের সংস্কৃতির সঙ্গে যারই পরিচয় আছে তিনি জানেন যে, পঞ্চমকার ছাড়া তন্ত্র সাধনা হয় না। এবং আজকের দিনে আমাদের উন্নততর ও মার্জিত রুচির কাছে এই পঞ্চমকার যে কী উৎকট বীভৎসতার রূপ গ্রহণ করেছে তাও আধুনিক বিদ্বানদের অনেকের রচনাতেই স্বীকৃত হয়েছে। তাঁদের মধ্যে কেউ কেউ অবশ্য আধ্যাত্মিক ব্যাখ্যা উদ্ভাবন করে পঞ্চমকারের বীভৎসতাকে ঢাকবার চেষ্টা করেছেন, কিন্তু ব্যাখ্যাগুলি যে নেহাতই কৃত্রিম তার একটা প্রমাণ হলো এ-জাতীয় ব্যাখ্যায় সাধারণত চূড়ান্ত মন্তব্য হিসেবে বলা হয়, পঞ্চমকারের তাৎপর্য অতি গূঢ়, সাধারণের পক্ষে তা বোঝা সম্ভব নয়। অর্থাৎ কিনা, ওই আধ্যাত্মিক ব্যাখ্যা আধুনিক বিদ্বানদের কাছে তাত্ত্বিক ধ্যানধারণার নগ্নতা-নিবারণের উপায়মাত্র :

যাঁহারা শাস্ত্রের মৰ্মার্থ বুঝিতে পারেন না, তাঁহারা ই পঞ্চমকারের নামে নানা দোষারোপ করেন। ...গুরুপদেশ ব্যতীত এই সকল বিষয়ে কোনো আলোচনা চলিতে পারে না। অসি ধারার উপর দিয়া চলা, বাঘের সহিত গলাগলি করা এবং বিষধর সাপ লইয়া খেলা করা অপেক্ষাও কুলসাধন কঠিন ব্যাপার। কৌল সাধকগণ এই আচারকেও বেদবাহু বলিয়া স্বীকার করেন না। একমাত্র জিতেন্দ্রিয় পুরুষই এই সকল আচারে অধিকারী। অসংযত ব্যক্তির পক্ষে পঞ্চতন্ত্রের সাধনা বিশেষ দুঃখের এবং পতনের কারণ হইয়া থাকে।^{১১৪}

ইত্যাদি। ইত্যাদি। আমাদের মন্তব্য হলো, এইভাবে আধুনিক রুচি ও আধুনিক নীতিবোধ দিয়ে পঞ্চমকারের নগ্নতা-নিবারণ করার বা পঞ্চমকারকে সমর্থন করার চেষ্টাটা সম্পূর্ণ নিরর্থক। কেননা, আমাদের আধুনিক জীবনের পটভূমিতে এই পঞ্চমকার নিশ্চয়ই অর্ধহীন বীভৎসতা-মাত্র। কিন্তু সেই সঙ্গেই আমাদের বৃত্তি হলো, এই বীভৎসতাই পঞ্চমকারের আদি-তাৎপর্য হতে পারে না। কেননা তাহলে, পঞ্চমকার-প্রাণ এই তাত্ত্বিক সাধনা এতো বড়ো একটা দেশকে এতো শতাব্দী ধরে এমন গভীরভাবে প্রভাবিত করতে পারতো না।

তাহলে সমস্যা ওঠে : সেই আদি-তাৎপর্যের অনুসন্ধান কেমন করে সম্ভবপর হবে ? আমাদের পদ্ধতি অনুসারে, তার জন্তে পৃথিবীর আনাচে-কানাচে আজো যে-সব মানবদল পিছিয়ে-পড়া দশায় আটকে রয়েছে তাদের বিশ্বাস আর অনুষ্ঠানকে বিশ্লেষণ করা প্রয়োজন।

পঞ্চমকারের মধ্যে আমরা বিশেষ করে মত্ত ও মৈথুন—এই দুটির আলোচনা তুলবো। কেননা, এই দুটি নিয়েই সন্দেহ জাগে সবচেয়ে বেশি। আধুনিক বিদ্বান^{১১} যেমন বলছেন :

বৈধ মাংস, মাছ এবং মূত্রা সঞ্চকে কোনো কথা উঠে না, কিন্তু মত্ত ও মৈথুন এই দুটিই সাধনার অকল্পে কীভাবে গৃহীত হইতে পারে—এই সন্দেহ জাগে।

অথচ তত্ত্ব^{১২} বলেছে, মত্তপান বিনা সাধনা সম্ভব নয় :

বিনা মত্তং মহেশানি ন সিদ্ধি কদাচন।

তস্মাদাদৌ প্রযত্নেন পীত্বা তাং পায়য়েধুধুঃ ॥

কিন্তু ইহাতে মত্ত বিনা কখনই সিদ্ধি হইতে পারে না। সেই জন্ত পূর্বে ষড়্-পূর্বক স্বয়ং মত্তপান করিয়া এবং তাহাকে পান করাইয়া জপ করিবে।

প্রশ্ন হলো, মানব-উন্নতির কোন স্তরের চেতনা আজো আমাদের দেশে এইভাবে গুরুত্বপূর্ণ উপাসনা হিসেবে টিকে রয়েছে ?

পৃথিবীর পিছিয়ে-পড়া মানুষদের মধ্যে মত্তপানের দৃষ্টান্ত যথেষ্টই দেখতে পাওয়া যায়। এই মত্তপান যে আধুনিক অর্থে এবং আধুনিক উদ্দেশ্যে মত্তপান নয় তার প্রমাণ হলো, প্রাচীন সমাজে মত্তপানের অনুষ্ঠান-গত গুরুত্ব রয়েছে। আমরা এখানে বিশেষ করে দুটি অনুষ্ঠানের উল্লেখ করবো। কেননা এই দুটি অনুষ্ঠান থেকেই প্রাচীন মানুষদের মত্ত সংক্রান্ত ধ্যানধারণার তাৎপর্য অনুমান করবার সুযোগ হতে পারে।

একটি অনুষ্ঠান মৃত্যুকে উত্তীর্ণ হবার কামনায়। আর একটি অনুষ্ঠান নবজাতককে লাভ করবার কামনায়। তাই এই দুটি অনুষ্ঠানকে পরীক্ষা করলে অনুমান করা যেতে পারে যে, আদিম মানুষের চেতনায় মত্ত ও রক্তের মতোই জীবন ও জন্মের একটি মূল উপাদান বা অন্তত প্রধান সহায়ক। তাই নবজন্মের কামনা—তা সে মানবীয়ই হোক আর প্রাকৃতিকই হোক—যেহেতু তাত্ত্বিক সাধনার আদি তাৎপর্য, সেইহেতু মত্তপান বিনা তাত্ত্বিক সাধনাকে প্রাচীনেরা অসম্ভব মনে করেছিলেন।

প্রথমত, প্রাচীন সমাজের এই ছ'রকম অনুষ্ঠানকে পরীক্ষা করা যাক। মৃত্যুকে অভিক্রম করবার কামনায় মত্তের ব্যবহার আধুনিক গবেষকদের কাছে অপরিচিত নয় :

The Irish wake is a familiar example of the practice of drinking to celebrate death. In West Africa the Tshi people drink heavily during the fast which follows a death, and the mourners are generally intoxicated. The same is the case among the Yorubas. But it is chiefly after the funeral that drinking is the rule of the feast.

At funerals among the Woolwa Indians there is much drinking of *mishla*. A long line of cotton is stretched, like a telegraph wire, from the house of the dead, where the drinking takes place, to the burial ground where the body has been deposited. 'I have seen the white thread following the course of the river for many miles, crossing and recrossing the stream several times'. As soon as a Bangala man dies, the family gets in a large supply of sugar-cane wine. Dancing and drinking are carried on for three or four days and nights, or until the wine is finished. The Guiana Indians drink and dance at the funeral feast.

Among the Tshinyai of the Zambesi the native beer, *pombe*, plays a considerable part in post-funeral rites. For the ceremony of *Bona*, a large quantity is prepared. Holes are bored above the grave and *pombe* is poured in. In one hole, in front of the house where the grave is, the mourners wash their hands with *pombe*. As the procession retires, a widow of the deceased (she is called *musimo*, the spirit) her head covered with calico, constantly calls out for *pombe*, which she drinks beneath the covering. At the house of the head widow, a large hole is dug and well-cemented. This is filled with *pombe*, and every one lies down and drinks it without help of spoon or vessel. A feast follows consisting of *pombe* and meat^{***}.

মৃত্যু-উৎসবে মৃত্যুপান-ব্যবহারের একটি সুপ্রচলিত দৃষ্টান্ত হলো আইরিশদের শব-সংস্কার। দক্ষিণ আফ্রিকায় টুশিরা কাকুর মৃত্যু ঘটলে পর উপবাস দেয়, সেই উপবাসের সময় তারা অত্যন্ত বেশি মৃত্যুপান করে, শোকার্তরা সাধারণত মাতাল হয়ে যায়। ইন্দোনেশিয়ার মধ্যেও একই ব্যাপার চোখে পড়ে। কিন্তু সাধারণত নিয়ম হলো, অন্ত্যেষ্টিক্রিয়ার পর জ্ঞাতিভোজনের সময় মৃত্যুপান করা হবে।

উলগ্নাদের মধ্যে দেখা যায়, অন্ত্যেষ্টিক্রিয়ার সময় প্রচুর মৃত্যুপান করবার প্রথা আছে। সেই মৃত্যুর নাম মিশলা। মৃতের বাড়িতে মৃত্যুপান করা হয়, সেখান থেকে

কবরখানা পৰ্বত টেলিগ্রাফের তারের মতো হুতো টাঙিয়ে দেওয়া হয়। 'মাইলের পর মাইল ধরে নদীর কিনারা দিয়ে এবং নদীকে বারবার ভিড়িয়ে এই হুতো খাটানো হতে আমি দেখেছি'। বগলদের মধ্যে কেউ মারা গেলে তার পরিবারের লোকেরা সঙ্গে সঙ্গে বিস্তর পরিমাণ আখের মদ সংগ্রহ করে; তারপর তিনচার দিন ধরে, কিংবা যতোক্ষণ না মদটা শেষ হচ্ছে, সারা রাত তাদের নাচ এবং মত্তপান চলে। অস্ত্রোষ্ট্রিক্রিয়ার নিয়ন্ত্রণে গিআনারা মত্তপান করে এবং নাচে।

আমেলির তিসিরাইদের পচাই মদের নাম পম্বি; অস্ত্রোষ্ট্রিক্রিয়ার পরের অহুঠানে এই মদের ব্যবহার বিশেষ উল্লেখযোগ্য। 'বোনা' অহুঠানের জন্তে বিস্তর মদ তৈরি করা হয় এবং কবরের গর্ত খুঁড়ে পম্বি ঢালা হয়। বাড়ির সামনে কবরখানার উপরের একটি ওইরকম গর্তের গায়ে শোকতপ্তরা পম্বি দিয়ে হাত ধোয়। মিছিলটির কিরতি পথে মৃতের এক বিধবা পত্নীকে সাদা কাপড়ের ঘোমটা দিয়ে ঢেকে দেওয়া হয়; ঘোমটার মধ্যে থেকে সে একটানা পম্বি চাইতে থাকে এবং প্রভূত পরিমাণে তা পান করে। প্রধান বিধবার বাড়িতে একটা বড় গর্ত করা হয় এবং সেটা ভালো করে লেপন করে তার মধ্যে পম্বি ঢেলে ভরতি করা হয়। সকলে শুয়ে পড়ে সেই গর্তের ভিতর থেকে চামচ বা মগের সাহায্য ছাড়াই পম্বি পান করতে থাকে। তারপর মাংস ও পম্বির ডোজ হয়।

আমাদের দেশে তথাকথিত নিচুঞ্জেরী মাছুষদের মধ্যেও এই জাতীয় প্রথা চর্চা নয়। যেমন, মেথর ধোপা প্রভৃতির মধ্যে দেখা যায়, আত্মীয়-বিরোগ ঘটলে তারা তাড়ি বা ওই জাতীয় কোনো মদ প্রচুর পরিমাণে পান করে থাকে। সমাজের সদর মহলের মাছুষ নয় বলেই এদের আচার-অহুঠানের মধ্যে সমাজ-বিকাশের পিছনকার পর্যায়ে অনেক কিছুই আজো অমনভাবে টিকে রয়েছে, তাই সেগুলিকে বিশ্লেষণ করলে পর আমাদের পূর্বপুরুষদের নানারকম হুঁর্বোধ্য বিশ্বাসের উপর আলোকপাত হতে পারে। ধোপা মেথরদের অহুঠান বিশ্লেষণ করে বৈদিক দেবতাদের বিশ্বাসকে বোঝাবার চেষ্টা অনেকের আত্মমর্ষাদায় আটকাবে। কিন্তু সমাজ-বিকাশের যে পর্যায়ে ধ্যানধারণা মেথর প্রভৃতিদের মধ্যে আজো এইভাবে টিকে রয়েছে বৈদিক মাহুষেরাও এককালে সেই পর্যায়ে জীবন যাপন করেছিলেন; তাই বৈদিক সাহিত্যে সেই পর্যায়ে বিশ্বাস খুঁজে পাওয়া অসম্ভব হবে কেন?

ঋগ্বেদে দেবতার গাইছেন :

অপান সোমম্ অমৃত্য অমৃতম্

—আমরা সোম পান করে অমৃতত্ব লাভ করেছি।

বৈদিক ঋষিদের কাছে মত্ত বলতে ওই সোমই। তাঁদের বিশ্বাস

অল্পসারে এই মত্তের সাহায্যেই মৃত্যুকে উত্তীর্ণ হয়ে অমৃতত্ব লাভ করা যায়।

প্রাচীন পর্যায়ে আটকে-থাকা মানুষদের মধ্যেও তাই। তাই, মৃত্যুর অব্যবহিত পরে মত্তের ব্যবহার, কবরের গায়ে গর্ত খুঁড়ে মত্তের উপর মত্ত ঢালবার আয়োজন, মত্তপানরত আত্মীয়দের সঙ্গে মৃত্যু বঁধে কবরখানাকে সংযুক্ত করবার ব্যবস্থা—ইত্যাদি, ইত্যাদি। আজো আমাদের দেশে সাবেকি পদ্ধতিতে প্রস্তুত মদের নাম দেওয়া হয় মৃতসঞ্জীবনী।

প্রাচীন মানুষদের কল্পনায় মত্ত যদি মৃত্যুকে উত্তীর্ণ হবার,—মৃত্যুর স্পর্শ কাটিয়ে জীবনকে ফিরে পাবার,—এক রকম উপকরণ হয়, তাহলে বুঝতে হবে প্রাচীন মানুষদের কাছে মত্তের তাৎপর্যটা অস্ত্র রকমের ছিলো : মত্তের বাস্তব গুণাগুণ বোঝবার মতো জ্ঞানের সজ্জিত তাদের ছিলো না, থাকবার কথা নয়। মত্তপানের দৈহিক কলাকল সংক্রান্ত তাদের যেটুকু অভিজ্ঞতা সেটুকু হলো, সাময়িকভাবে উৎসাহ-উদ্দীপনা এমন কি শক্তি-সামর্থ্যের বৃদ্ধি—অনেক সময় যেন মানুষটার প্রকৃতি বদলে গিয়ে নতুন মানুষে পরিণত হচ্ছে!

অতএব এই মত্ত নবজীবনের আধার, তরল জীবন—রক্তের মতো।

আর জীবন বলেই মত্তের সাহায্যে মৃত্যুর স্পর্শকে উত্তীর্ণ হবার অতো রকম আয়োজন।

যদি তাই হয়, তাহলে মত্তের ব্যবহার শুধুমাত্র মৃত্যু প্রসঙ্গেই হবার কথা নয়। জাহ্ন-বিশ্বাস অল্পসারে প্রাচীন মানুষের পক্ষে নবজাতককে পাবার—সন্তান-উৎপাদনের—সহায়ক হিসেবেও মত্তের সংস্পর্শ মূল্যবান হবার কথা।

সাঁওতালদের সৃষ্টি-উপাখ্যানে^{১১} এই বিশ্বাসেরই ইংগিত পাওয়া যায়।

আদি-নর এবং আদি-নারী গড়বার পর মরণ-বৃক্ষ দেখলো তাদের মধ্যে সন্তান-উৎপাদনের কোনো তাগিদ নেই। অতএব মরণ-বৃক্ষ তাদের মদ তৈরি করতে শেখালো—এই মদ পান করবার পরই তাদের মধ্যে প্রজননের উৎসাহ প্রথম দেখা দিলো, তারই ফলে সম্ভব হলো মনুষ্যজাতির আবির্ভাব।

প্রাচীন পর্যায়ে আটকে-থাকা মানুষদের মধ্যে দেখা যায়, যৌন-মিলন-মূলক উৎসবের প্রধানতম অঙ্গ হলো মত্তপান। আমরা আগেই দেখেছি, এবং পঞ্চমকারের মৈথুন-প্রসঙ্গে সে-কথার পুনরুল্লেখ করবো যে, এ-উৎসবের যৌন-মিলনকে আধুনিক সমাজের গণিকালয়ের আলোয় চিনতে গেলে খুবই ভুল হবে। কেননা সে-উৎসবের পিছনে মূল কথাটা হলো প্রকৃতিকে কলপ্রসূ করবার কামনা। তেমনি, ওই উৎসবের মত্ত-ব্যবহারকেও আধুনিক সমাজের স্ত্রীজ্ঞানার আলোয় চিনতে গেলে ভুল করা হবে; কেননা, তার পিছনে মূল কথা হলো, ওই তরল প্রাণশক্তি ব্যবহারের সাহায্যেই প্রকৃতিতে নবজন্মের আয়োজন করা।

নবজন্মের কামনায় এই তরল জীবনীশক্তির ব্যবহার আজো মানব-সমাজে কীভাবে টিকে রয়েছে তার কিছু কিছু নমুনা পাওয়া যায় দেশ-বিদেশের বিবাহ-অমুষ্ঠানকে বিশ্লেষণ করলে : বহু ক্ষেত্রেই বিবাহ-অমুষ্ঠানের একটি প্রধান অঙ্গ হলো মদ ।

At Tipperah weddings the bride recives a glass of liquor from her mother. She takes this to the bridegroom, sits on his knee, and, after drinking some of the liquor, gives the rest to him. ...Among the Nakri Kunbis of Thana, liquor is given to the pair when the wedding ceremony is completed. The girl relatives of the Khyoungtha bride bar the entrance to the village against the bridegroom with a bamboo. Across this he has to drink with them a loving cup of fraternity before he is allowed to enter. At weddings in Morocco the priest hands to the pair a cup of wine which he has blessed.Among the Larkas, a cup of beer is given to each of the two parties ; they mix the beer and then drink it. This completes the marriage. In the Moluccas, Japan, Bengal, Brazil, Russia, Scandinavia and many other districts of Europe, the bridal pair drinks, as the marriage ceremony or part of it, wine or beer from one vessel. At Beni-Israil weddings the bridegroom pours wine into the bride's mouth. In Korea and China the pair drink wine from two cups, which are tied together by a red thread. In Christian countries the rite is separated from the ceremonial proper, but is carried out independently when the pair receive together the wine of the Communion, which is to be partaken of immediately or soon after the marriage itself. Among the Gonds, the respective fathers of the bridal pair drink together^{১৩}.

অর্থাৎ, (সারমর্থ), ত্রিপুরায় বিয়ের অমুষ্ঠান হিসাবে কনের মা কনেকে একপাত্র মদ দেয় ; কনে সেই পাত্র নিয়ে বরের কাছে যায়, তার কোলে বসে পাত্র থেকে নিজে কিছুটা খায় আর তারপর বাকিটুকু বরকে খেতে দেয়। থানা অঞ্চলে নকরি কুনবিসের মধ্যে প্রথা হলো, বিবাহ-অমুষ্ঠানের শেষে বরবধূকে মত্তপান করতে দেওয়া হবে। খিচুড়টায় কস্তাপকের মেয়েরা বরের সামনে ঝাঁশ দিয়ে গোমে ঢোকবার পথ বন্ধ করে রাখে ; বাঁশের ঝাশে দাঁড়িয়ে এদের লড়ে মত্তপান করবার পর তবেই তাকে ঢুকতে দেওয়া হয়। মোরোকোর বিবাহামুষ্ঠানে পুরোহিত একটি মদের পাত্রে আশীর্বাদ বর্ষণ করে বরবধূকে পান করতে দেয়। লারকাদের মধ্যে প্রথা হলো, বর ও বধু উভয়কেই এক

পাত্র করে মদ দেওয়া হয় ; তারা পাত্রের মদ একসঙ্গে মিশিয়ে পান করে ; এরই পর বিবাহাহুষ্ঠানের পরিসমাপ্তি। মলুকাস, জাপান, বাংলা, ব্রজিল, রাশিয়া, ফ্রাঙ্কোনেভিয়া এবং ইয়োৰোপের নানা অঞ্চলে বিবাহ-অহুষ্ঠান বা তার অঙ্গ হিসেবে বরবধূকে একই পাত্র থেকে মদ পান করতে হয়। বেনি-ইসরাইল-এর বিয়েতে বর কনের মুখে মদ ঢেলে দেয়। কোরিয়া আর জাপানে প্রথা হলো, লাল সূতো দিয়ে বাঁধা দুটি পাত্র থেকে বর ও বধূকে মত্তপান করতে হবে। খৃষ্টান দেশে যদিও মূল বিবাহ-অহুষ্ঠান থেকে এই ব্যবস্থাদুটো বিচ্ছিন্ন হয়েছে তবুও স্বতন্ত্রভাবে তা পালন করবার ব্যবস্থা দেখা যায়—বিবাহের অব্যবহিত পরে বর ও বধূকে মত্তপান করতে হয়। গোণ্ডদের মধ্যে প্রথা হলো, দুই বেয়াই একসঙ্গে বসে মত্তপান করবে।

প্রাচীন সমাজে প্রজননের আয়োজনেই বিবাহ।

তাহলে, প্রাচীন মানুষদের ধারণায় মত্তের ব্যবহার শুধুমাত্র মৃত্যুকে উত্তীর্ণ হবার আশায় নয়, নবজন্মের সাফল্য-কামনাতেও।

যদি দেখা যায়, এইভাবে একই বস্তু মৃত্যুকে উত্তীর্ণ হবার আশায় এবং প্রজননের সাফল্য-কামনায়—উভয় উদ্দেশ্যেই ব্যবহৃত হচ্ছে, তাহলে সে-বস্তুটির তাৎপর্য কী হতে পারে? প্রাণ, জন্ম, নবজীবন। যে-জীবন চলে গিয়েছে তাকে ফিরে পাবার চেষ্টা। আর যে-জীবন কামনা করা হচ্ছে তাকে সুনিশ্চিতভাবে আয়ত্তে আনবার চেষ্টা। মত্ত সম্বন্ধে এই মনোভাবটির মূলে মানবদেহের উপর মত্তের রাসায়নিক প্রক্রিয়ার প্রভাব সংক্রান্ত অভিজ্ঞতাটা নিশ্চয়ই ছিলো: মত্তপানের ফলে যে সাময়িক উৎসাহ-উদ্বীপনাদি পাওয়া যায় তা সম্যকভাবে বিচার করা আদিম মানুষদের পক্ষে সম্ভবপর হয়নি; ফলে ব্যক্তিত্বের ওই সাময়িক পরিবর্তনকে তারা মানবদেহে স্বতন্ত্র প্রাণশক্তির পক্ষে ভর করবার লক্ষণ বলেই ভুল করতে পারে। এই প্রাণশক্তি পানীয়ের মধ্যে দিয়ে মানবদেহে প্রবেশ করছে। ফলে, আদিম বিশ্বাস অনুসারে ওই পানীয়ই প্রাণশক্তি।

খৃষ্টানদের ধর্মপুঁথিতে মত্তকে যীশুর রক্ত বলে যে-কল্পনা করা হয়েছে তাও এই আদিম বিশ্বাসেরই পরিণাম। প্রাচীন ধর্ম বিশ্বাসের নানান দৃষ্টান্তে দেখা যায়, দশায়-পাওয়া, দিব্যোন্মাদনা, ঠাকুর-দেবতার ভর হওয়া প্রভৃতি নানান নামে যে-স্ববস্থার বর্ণনা দেওয়া হয় তার সঙ্গে মত্তপানজনিত অবস্থার সাদৃশ্য রয়েছে; কোনো কোনো ক্ষেত্রে^{১১} ধর্মাহুষ্ঠানের ভারপ্রাপ্ত পুরোহিত মত্তপান করতে বাধ্য। তার কারণ, অধিকাংশ ক্ষেত্রেই কৃষিকেন্দ্রিক জাহ্নঅহুষ্ঠান থেকে এই জাতীয় ধর্মবিশ্বাসগুলির জন্ম; এবং সেই জাহ্ন-অহুষ্ঠানের মূল কথা হলো, জীবনীশক্তির স্পর্শ বা জীবনীশক্তির একটা নকলের সাহায্যে প্রকৃতির জননশক্তিকেও আয়ত্তে আনবার আয়োজন।

অতএব, আমাদের মূল যুক্তি যদি ঠিক হয়,—যদি ওই কৃষিকেন্দ্রিক জাহ্ন-অনুষ্ঠান থেকেই তাত্ত্বিকাদি সাধনার জন্ম হয়,—তাহলে নিশ্চয়ই মত্তপান বিনা সে-সাধনার সম্ভাবনা থাকে না। তত্ত্ব বলছে : বিনা মত্তং মহেশানি ন সিদ্ধন্তি কদাচন।

পঞ্চমকারের মধ্যে অল্পতম মকার বলতে মৈথুন। এই ‘ম’-কারটি যে তাত্ত্বিক সাধনার প্রধানতম অঙ্গ তা প্রমাণ করবার জন্য বিস্তারিত আলোচনার প্রয়োজন নেই। শুধু তাই নয়, তত্ত্বে যেহেতু মানবীয় ব্যাপারের উপমান হিসেবেই বিশ্বরহস্য উদ্ঘাটন করবার চেষ্টা সেইহেতু তত্ত্বের বিশ্বরূপ-কল্পনাতেও^{১১১} এই মৈথুন বিশেষ গুরুত্বপূর্ণ স্থান অধিকার করে আছে।

অথচ আধুনিক রুচিবোধ এবং নীতিবোধের দিক থেকে তত্ত্বকে বিচার করতে গিয়ে আধুনিক বিদ্বানেরা এই ‘ম’-কারটি নিয়েই সবচেয়ে বিভ্রত হয়ে পড়েন। তাঁদের মধ্যে কেউ কেউ এই বিষয়টির উল্লেখ করেই তত্ত্বকে অতি জঘন্য ও বিকৃত মনোভাবের পরিচায়ক বলে নির্দা করে থাকেন। অপরেরা তত্ত্বকে সমর্থন করতে গিয়ে এই বিষয়টিকে হয় গোপন করতে চান বা কৃত্রিম ব্যাখ্যার সাহায্যে একে সমর্থন করতে চেষ্টা করেন।

প্রথমে এই রকম কয়েকটি উক্তি উদ্ধৃত করা যাক।

মহামহোপাধ্যায় হরপ্রসাদ শাস্ত্রী^{১১২} বলছেন :

অন্তকথা খুলিয়া বলিতে গেলে সভ্যতার সীমা অতিক্রম করিতে হয়,—হয়তো পিনাল কোডের ধারায়ও পড়িতে হয়। তবে একটা কিছু না বলিলে নয়—তাই কয়েকটি নমুনা দিতেছি—

ষাদশাঙ্গিকাং কস্তাং চণ্ডালস্ত মহান্মনঃ।

সেবয়েং সাধকো নিত্যং বিজনেষু বিশেষতঃ।

মোট কথা এই যে,

দুর্করৈর্নির্মমৈস্তীকৈঃ সেব্যমানো ন সিদ্ধতি।

সর্বকামোপভোগৈশ্চ সেবয়ঃশাস্ত সিদ্ধতি।

অর্থাৎ দুর্কর কঠোর নিয়ম করিয়া সেবা করিলে কিছুতেই সিদ্ধিলাভ হয় না। সর্বপ্রকার কামোপভোগ করিয়া যদি সেবা করো—তাহা হইলে নিশ্চয় শীঘ্র সিদ্ধিলাভ হইবে।.....

একজন ইউরোপীয় লেখক বলিয়াছেন—ভারতবর্ষের অধঃপতনের কারণ খুঁজিতে গেলে এই সকল অমত্ত বই বাঁটিতে হইবে। ভবিষ্যতে কোন হস্তভাগ্য পণ্ডিতের অধ্যুর্থে যে সে দুর্ভোগ আছে তাহা বলিতে পারি না। কিন্তু সে দুর্ভোগ না

তুগিলেও এত বড় ধর্মটা—কেন যে অধঃপাতে গেল, তাহা তো বুঝা যায় না। তাই কাহাকেও না কাহাকেও একদিন সে ছুতোগ তুগিতে হইবে। কিন্তু যে তুগিবে সে সত্য সত্যই ভারতের একটা মহা উপকার সাধন করিয়া যাইবে। সে অস্তুত বলিবে—“বাপু! এ পথে আর আসিও না—এ পথে আসিলে অধঃপতন অবধারিত”।

মহামহোপাধ্যায়ের মতে এই তত্ত্ব হলো বৌদ্ধধর্মের অধঃপাতে-যাওয়ার পরিণাম। তাঁর ওই মত কতোখানি স্বীকারযোগ্য সে-আলোচনা পরে তোলা যাবে। আপাতত আমাদের প্রশ্ন হলো, তান্ত্রিক ধর্মের আধুনিক সংস্করণটি যতো বীভৎসই হোক না কেন—এই বীভৎসতাই তত্ত্বের আদি-তাৎপর্য হতে পারে না। কেননা, শুধু বীভৎসতা, শুধু বিকৃতি এতো বড় একটা জাতকে, এতো শতাব্দী ধরে সত্যই এমনভাবে প্রভাবিত করে রাখতে পারে না। তাই প্রশ্ন ওঠে, সেই আদি-তাৎপর্য কী ছিলো? কেমনভাবে কোন পদ্ধতিতে, আমাদের পক্ষে তা অন্বেষণ করা সম্ভবপর? উত্তরটা মহামহোপাধ্যায়ের আশঙ্কা থেকেই অনুমান করা যেতে পারে: ‘খুলিয়া বলিতে গেলে সভ্যতার সীমা অতিক্রম করিতে হয়’। বস্তুত আমাদের যুক্তিও ঠিক তাই-ই। তত্ত্বের আদি রহস্য বুঝতে হলে সভ্যতার সীমা অতিক্রম করে পৃথিবীর পিছিয়ে-পড়ে থাকা অসভ্য মানুষদের আচার-অনুষ্ঠান ও বাস্তব বিশ্বাসকেই পরীক্ষা করতে হবে। তাতে নিশ্চয়ই তত্ত্বকে সমর্থন করবার যুক্তি পাওয়া যাবে না; কিন্তু তত্ত্বকে বুঝতে পারবার—ব্যাখ্যা করবার,—একটা উপায় হতে পারে। এবং তার সাহায্যে ‘ভারতবর্ষের অধঃপতনের কারণ’ বোঝা না গেলেও অনুন্নতির বা বাধাপ্রাপ্ত অর্থনৈতিক বিকাশের লক্ষণকে চিনতে পারা সম্ভব হবে।

শ্রীযুক্ত পাঁচকড়ি বন্দ্যোপাধ্যায় কিন্তু তত্ত্বকে সমর্থন করতে চান। আর সেই কারণে আমাদের প্রস্তাবিত পদ্ধতির সম্পূর্ণ বিপরীত পদ্ধতিই তিনি অনুসরণ করতে উত্তত হয়েছেন—অর্থাৎ কিনা, পিছিয়ে-পড়া মানুষদের দিকে তাকাবার বদলে উন্নততর জাতিদের দোহাই দিয়ে তত্ত্বের মহিমা প্রচার করবার চেষ্টা করছেন^{১১} :

নরনারীর সজমটাকে জঘন্ড ব্যাপার বলিয়া পরিচিত করিলেই, তাহার পর হইতে দুর্বল পুত্রকন্ডা উৎপন্ন হইবে, বধাশাজ্ঞ বংশরক্ষা দুষ্কর হইবে। জর্মন মনীষিগণ এইটুকু বুঝিতে পারিয়াই গত ছুড়ি বৎসর কাল জর্মনির চিকিৎসকগণ মৈথুনের লায়াক-সদ্বৃত পদ্ধতি প্রকাশ্যভাবেই ব্যাখ্যা করিতেছেন।

.....জর্মনির বিঘলন সমাজে জীবনশ্রীর পদ্ধতির ব্যাখ্যা লক্ষ্যজনক নহে।

আমাদের দেশে যখন তত্ত্বার্থ প্রবল ছিল, তখন মৈথুনটা গোপ্য, নিষ্পনীয় ও

জঘন্ত ব্যাপার বলিয়া পরিচিত ছিল না। খৃষ্টানী বুদ্ধিতে এখন তত্ত্বের পঞ্চমকারের নিশ্চয় করিলে চলিবে কেন ?

কোন উদ্দেশ্যে জার্মানিতে আধুনিক যুগে প্রজনন-তত্ত্বের উপর অমন গুরুত্ব অর্পণ করা হয়েছিলো এবং তার বাস্তব ফলাফলই বা কী হয়েছিলো—এ-আলোচনা অবশ্যই স্বতন্ত্র। আমাদের যুক্তির বর্তমান পর্যায়ে যে-কথাটুকু প্রাসঙ্গিক তা হলো, এইভাবে হাল-জার্মানির দোহাই দিয়ে তত্ত্বের মৈথুনকে সমর্থন করবার চেষ্টা অত্যন্ত প্রকটভাবেই কৃত্রিম। তার কারণ, তত্ত্ব অতি প্রাচীন ব্যাপার—আমাদের দেশে এ-যুগে তার প্রভাব যতো গভীরই হয়ে থাকুক না কেন, সমাজ-বিকাশের এক অতি প্রাকৃত পর্যায়েরই তার উৎস। বস্তুত, আমাদের আধুনিক সমাজ-বাস্তবের মধ্যে থেকে সেই প্রাকৃত সমাজ-বাস্তবের চিহ্ন অসমাপ্তভাবে বিলুপ্ত হয়েছে মাত্র; তাই তাত্ত্বিক ধ্যানধারণা আজো আমাদের দেশে এতো ব্যাপক, এতো বিপুল প্রভাব বিস্তার করে রয়েছে। অতএব, সেই সুপ্রাচীন সমাজ-বাস্তবের দিক থেকেই তত্ত্বের তাৎপর্য অনুসন্ধান করতে হবে—তার বদলে আধুনিক ইউরোপীয় সমাজের নজির দেখিয়ে তত্ত্বের সমর্থন খোঁজবার চেষ্টাটা এ-যুগের বিদ্বানের পক্ষে তত্ত্বের প্রতি ভ্রান্ত অনুরাগের পরিচায়ক।

অতএব, আমরা আমাদের পদ্ধতি অনুসারে পৃথিবীর পিছিয়ে-পড়া মানুষদের আচার-অনুষ্ঠান ও বিশ্বাসকে বিশ্লেষণ করে তত্ত্বের এই প্রধানতম মকারটির আদি-তাৎপর্য অনুসন্ধানের চেষ্টা করবো।

আমরা ইতিপূর্বেই এ-বিষয়ে কিছু তথ্যের উল্লেখ করেছি। আমরা দেখেছি, কৃষি-আবিষ্কারের প্রাথমিক পর্যায়ে প্রকৃতির উর্বরা-শক্তির সঙ্গে মানবীর উর্বরা-শক্তির নিবিড় সাদৃশ্য ও এমন কি ঘনিষ্ঠ সম্বন্ধ কল্পনা করা হয়েছে। ফলে, এই স্তরের চেতনায় প্রজনন ও ধনউৎপাদন—সন্তানের জন্ম দেওয়া এবং ফসল ফলানো—দুটি সম্পর্কহীন ক্রিয়া নয়। অর্থাৎ, ওই অর্থ-অসহায় অবস্থায় মানুষেরা সন্তান লাভ সংক্রান্ত নানারকম ক্রিয়াকলাপের সাহায্যেই শস্ত উৎপাদনের আর শস্ত-বৃদ্ধির চেষ্টা করেছে, কিংবা, অপরপক্ষে প্রাকৃতিক ফলপ্রসূতার নকল তুলে নিজেদের প্রজনন-প্রচেষ্টাকেও সফল করতে চেয়েছে।

এ-বিষয়ে রবার্ট ব্রিকন্ট সুবিস্তারিত আলোচনা করেছেন। তিনি দেখাচ্ছেন, শিকার করে খাদ্য সংগ্রহ করবার বদলে জমিতে চাষ দিয়ে খাদ্য উৎপাদন ব্যবস্থা শুরু হবার পর থেকে খাদ্য-উৎপাদন সংক্রান্ত জাদু-অনুষ্ঠানের মূল কামনা হলো পৃথিবীর উর্বরা-শক্তির বৃদ্ধি এবং সে-অনুষ্ঠানের মূল অঙ্গ হলো মৈথুন।

The belief that the sexual act assists the promotion of an abundant harvest of the earth's fruits, and is indeed indispensable to secure it, is universal in the lower phases of culture.^{১১}

সংস্কৃতির নিম্নতর পর্যায়ে সর্বত্রই এই বিশ্বাস দেখতে পাওয়া যায় যে, মৈথুনের সাহায্যেই পৃথিবীতে বহুল পরিমাণে ফসল ফলানো যাবে, এমন কি পৃথিবীতে ফসল ফলানোর ব্যাপারে মানুষের মৈথুন অনিবার্হভাবে প্রয়োজন।

মধ্য-আমেরিকার আদিবাসীরা^{১২} বীজ বপনের রাতে এবং বীজ বপনের ঠিক মুহূর্তটিতে ক্ষেতের উপর মৈথুন করবার উদ্দেশ্যেই কয়েকজনকে বিশেষভাবে নিয়োগ করে। মুসকোয়াকি নামের রেড্-ইণ্ডিয়ানদের^{১৩} মধ্যে প্রথা হলো, বীজবপন উপলক্ষ্যে জনৈক যুবককে নির্বাচন করা হবে এবং তাকে একটি সঙ্গিনী দেওয়া হবে—সঙ্গিনীর সঙ্গে মিলিত হবার জন্ত যুবকটি ক্ষেতে যাবে। পেরুভিয়ানরা^{১৪} ফসল পাকবার আগে পর্যন্ত কঠিন আত্মসংযম করে থাকে; তারপর ফসলের দিন ঘনিয়ে এলে জ্বী-পুরুষেরা একত্র সমবেত হয়, সকলেই দেহাভরণ খুলে ফেলে একটি দৌড়-প্রতিযোগিতায় যোগ দেয়—এই প্রতিযোগিতায় যে-পুরুষ যে-নারীকে ধরতে পারবে তারই সঙ্গে মিলিত হবে। জাভা-দ্বীপে^{১৫} কিশাণ-কিশাণীরা ধান ক্ষেতের মধ্যে মিলিত হয়—তাদের ধারণায় এই হলো শস্তকে প্রচুর করবার কৌশল।

রবার্ট ব্রিফল্ট^{১৬} দেখাচ্ছেন, ফসল পাবার কামনায় এইভাবে প্রকাশ্য মৈথুনে প্রবৃত্ত হবার দৃষ্টান্ত পৃথিবীর পিছিয়ে-পড়া নানান অঞ্চলেই চোখে পড়ে; তিনি চিলি, নিউমেক্সিকো, মেক্সিকো, নিকারাগুয়া প্রভৃতির উল্লেখ করছেন।

হাণ্টার-এর^{১৭} বর্ণনা অনুসারে রাজমহল-পর্বত অঞ্চলের আদিবাসীদের যেটা সবচেয়ে বড়ো পরব তা স্পষ্টই কৃষিকেন্দ্রিক; এ-উৎসবের একটি প্রধান অঙ্গ হলো জ্বীপুরুষের মধ্যে অবাধ মিলন। বসন্ত, পরবের সময়ে ওরা তরুণ-তরুণীর মিলনকে অনিবার্হভাবেই প্রয়োজনীয় মনে করে।

জয়পুর অঞ্চলে পাঞ্চাদের^{১৮} মধ্যে নববর্ষ উপলক্ষ্যে (ফসলের সময় থেকেই বর্ষারম্ভ; এবং নামেই প্রকাশ আমাদেরও আগে অগ্রহায়ণ থেকে বর্ষারম্ভ হতো) একমাস ধরে অবাধ যৌন-মিলনের উৎসব চলে।

এই উৎসবই চোখে পড়ে নিলগিরি পাহাড়ের কোটারদের^{১৯} মধ্যে। বলাই বাহুল্য, এ-জাতীয় উৎসব শুধু উৎসব নয়—গুরুত্বপূর্ণ অমুষ্ঠানও।

বাটলারের^{২০} বর্ণনা অনুসারে আসামের ট্রাইবদের মধ্যে বসন্তোৎসবের সময়ে মেয়েরা পরিপূর্ণ যৌন-স্বাধীনতা পায় এবং উৎসবকালীন আচরণ নিয়ে পরে তাদের কোনো রকম সমালোচনা শুনেতে হয় না, হুর্নাম কুড়োতে হয় না।

হুডসনের^{১১১} বর্ণনা অনুসারে দেখা যায়, মণিপুরের নাগা ট্রাইবদের মধ্যে একই উৎসব বা অমুঠান বর্তমান রয়েছে।

এ্যাণ্ডারসন^{১১২} তাঁর বর্মা-অভিযান-এ উত্তর-বর্মার একটি উৎসবের বর্ণনা দিচ্ছেন; অত্যন্ত জায়গায় প্রচলিত অবাধ মিলনোৎসবের সঙ্গে উত্তর-বর্মার এই উৎসবটির সাদৃশ্য অস্পষ্ট নয়।

কেবল এখানেও মনে রাখা দরকার, ইউরোপীয় পরিদর্শকদের চোখে যে-ঘটনা শুধুমাত্র উৎসব বলে মনে হয়েছে তা আধুনিক অর্থে উৎসব নয়। কেননা, আধুনিক অর্থে উৎসব বলতে প্রধানতই আমোদ-প্রমোদের ব্যাপার মনে হয়। অথচ, ওই প্রাচীন পর্যায়ের মানুষদের কাছে এর গুরুত্ব অসামান্য,— এমন কি এতে যোগ দেওয়ার পিছনে একটা কঠিন কর্তব্যপরায়ণতার চাপও আছে। তাই, একে উৎসব না বলে অমুঠান বলাই সঙ্গত—হয়তো ধর্মামুঠানই বলা যেতো, কিন্তু আমরা দেখাতে চাই যে, সমাজ-বিকাশের যে-পর্যায়ে এই জাতীয় অমুঠানের বিকাশ সে-পর্যায় প্রাক-অধ্যাত্মবাদী ও প্রাক-ধর্মামুঠানিক। তাই একে জাহ্নবিশ্বাসগত অমুঠান বলাই শ্রেয়—ধর্মের আগে জাহ্নবিশ্বাস এবং ধর্মের সঙ্গে জাহ্নবিশ্বাসের গুণগত বৈষম্য।

আসল কথা হলো, আমাদের পক্ষে পিছিয়ে-পড়া মানুষদের ওই উৎসব বা অমুঠানের প্রকৃত তাৎপর্য বুঝতে পারা খুব কঠিন। শুধু তাই নয় এর তাৎপর্যকে ভুল বোঝবার সম্ভাবনাই প্রচুর। কেননা, শুধুই যে আমরা আমাদের আধুনিক রুচিবোধ আর নীতিবোধের দিক থেকে এ-জাতীয় অমুঠানকে কদর্য দুর্নীতিপরায়ণতা বলে মনে করতে পারি তাই নয়, প্রাকৃতিক নিয়ম সংক্রান্ত জ্ঞানের দিক থেকেও আমরা এতো বেশি এগিয়ে গিয়েছি যে, প্রাচীন মানুষদের ওই বিশ্বাসটিকে আমরা স্বভাবতই অবিশ্বাস্য রকমের কাল্পনিক বলে মনে করতে বাধ্য।

আসলে, প্রাচীন মানুষদেরও একটা কর্তব্যাকর্তব্য জ্ঞান আছে। এবং যেহেতু অল্প লাভের উপরই ওদের পুরো দলের জীবনমরণ নির্ভর করছে সেইহেতু ওদের ধারণায়, অল্পকে বহু করবার জন্ত অনিবার্যভাবে প্রয়োজনীয় এই অমুঠানটিকে, তারা গুরুত্বপূর্ণ কর্তব্য বলেই মনে করে। স্তর জেমস্ ক্রোসার^{১১৩} যেমন বলছেন, মধ্য-আমেরিকার আদিবাসীদের মধ্যে বীজবপন-উপলক্ষ্যে এই মৈথুন-অমুঠান অত্যন্ত গুরুত্বপূর্ণ কর্তব্যেরই অন্তর্গত—in default of which it was not lawful to sow the seeds, এ-অমুঠান বাদ দিয়ে বীজবপনের কাজটাই বেআইনী।

অর্থাৎ, এক-কথায়, প্রাচীন মানুষদের এই যে ভিন্ন-রুচি ও ভিন্ন-নীতি তার পিছনেও অত্যন্ত বাস্তব ও মূর্ত কারণ ছিলো। সেটা হলো, বাঁচবার ভাবনা, কিংবা বাঁচবার পক্ষে সবচেয়ে প্রাথমিক যে প্রয়োজন—অন্ন—তারই ভাবনা।

কেবল, এই মূর্ত তাগিদটিকে মেটাবার জন্যে তারা যে-অমুষ্ঠানের উপর নির্ভর করতে চাইছে সেটা তাদের পার্থিব দারিদ্র্যের অমুরূপ জ্ঞানের দারিদ্র্যেরই পরিণাম : তাদের ধারণায় উৎপাদনের একটা নকল তুলতে পারলেই প্রকৃতির উৎপাদন-বৃত্তিও আয়ত্তে আনা যাবে। সেটা ভুল, সেটা নিশ্চয়ই কল্পনামাত্র। কিন্তু তার মানে এই নয় যে, প্রাচীন সমাজের পটভূমিতে এবং প্রাচীন মানুষদের চেতনা অনুসারে অমুষ্ঠিত এই মৈথুন নিছক নীতিবোধের অভাব নির্ণায়ক। আসলে, তাদের কাছে এইটে হলো নীতিবোধেরই বিকাশ—কেবল তাদের এই নীতিবোধ তাদের অর্থনৈতিক উন্নতিরই অমুরূপ। অতীত সমাজের মতো প্রাচীন সমাজের নীতিবোধও নিরালস্য নয়—অর্থনৈতিক জীবনের উপর, ধনউৎপাদন-পদ্ধতির উপর তা নির্ভরশীল।

আমাদের যুক্তি হলো, তন্ত্রের ওই প্রধানতম মকারটি যে এতো বড়ো একটা দেশকে এতোদিন ধরে এমন গভীরভাবে প্রভাবিত করতে পেরেছে, তার কারণ এর পিছনে একটা সুদীর্ঘ ইতিহাস ছিলো। সে-ইতিহাসের আভাস পাওয়া যায় পৃথিবীর পিছিয়ে-পড়া মানুষদের পরীক্ষা করলে। মানবউন্নতির একটা বিশেষ স্তরে মৈথুন বলতে শুধুমাত্র রতিবাসনার চরিতার্থতা নয়, তার বদলে একরকম অমুষ্ঠান বিশেষ—এবং এ-অমুষ্ঠান সবচেয়ে মৌলিক অর্থনৈতিক চেষ্ঠারই অঙ্গ। আমাদের দেশের ধ্যানধারণার ক্ষেত্রে এর স্মারক অমন প্রকটভাবে টিকে রয়েছে তার কারণ অর্থনৈতিক বিকাশ বাধাপ্রাপ্ত হওয়ার ফলে আমাদের দেশের সমাজ-বাস্তব থেকে ওই প্রাচীন পর্যায়ের স্মারক মাত্র অসম্পূর্ণভাবে বিলুপ্ত হয়েছে।

অবশ্যই, তন্ত্রে আজ আমরা অমুষ্ঠানটিকে যে-রূপে দেখতে পাই তার মধ্যে ওই প্রাচীন পর্যায়ের অর্থনৈতিক উদ্দেশ্য-সাধনের পরিচয় নেই : তন্ত্রে মৈথুন ধর্মামুষ্ঠানের অঙ্গ, উৎপাদন-পদ্ধতির অঙ্গ নয়। বস্তুত, ওই আদি-উদ্দেশ্য থেকে বিচ্যুত হবার ফলে আদিম প্রক্রিয়াটির পক্ষে ধর্মামুষ্ঠানে পরিণত হওয়াটা একটি স্বাভাবিক বা জাগতিক নিয়মেরই ফল। কেননা, ধর্মবিশ্বাস ও ধর্মামুষ্ঠান হলো সেইসব আচার-বিচারেরই আধার, যেগুলি এককালে অর্থনৈতিক উদ্দেশ্য সাধন করবার জোরেই—জীবনোপায়ের সহায়ক ছিলো বলেই—মানুষের চেতনায় এবং মানবসমাজে অত্যন্ত গুরুত্বপূর্ণ স্থান অধিকার করতে পেরেছিলো। দৃষ্টান্ত-স্বরূপ এখানে বৈদিক যজ্ঞের উল্লেখ করা যায় : আমরা ইতিপূর্বেই দেখেছি, ঐতরেয় ব্রাহ্মণ অনুসারে যজ্ঞ এককালে দেবতাগণের কাছে অন্ন-লাভের উপায়মাত্র ছিলো এবং তা ছিলো বলেই বৈদিক মানুষদের

জীবনে যজ্ঞের স্থান অমন অসম্ভব গুরুত্বপূর্ণ। উত্তরকালে, ওই অর্থনৈতিক উদ্দেশ্য থেকে বিচ্যুত হয়ে যজ্ঞ পরিণত হলো নিছক ধর্মামুষ্ঠানে।

এবং এইভাবে অতীত পর্যায়ের অর্থনৈতিক উদ্দেশ্য-প্রণোদিত কোনো অমুষ্ঠান ধর্মামুষ্ঠানমাত্রে পরিণত হবার ফলে তার আদি-তাৎপর্য বিপরীতে পর্যবসিত হওয়া শুধু স্বাভাবিক নয়, অনিবার্যও : যা ছিলো জীবনের সহায় তাই হয়ে দাঁড়ায় জীবনের পরিপন্থী। ফলে, তজ্ঞের অস্তিত্ব বৈশিষ্ট্যের মতোই ওই প্রধান মকারটিও আজকের দিনে আমাদের কাছে শুধুই অর্থহীন ও বীভৎস কামবিকার। কিন্তু তার মানে এই নয় যে, আজকের দিনে অমুষ্ঠানটিকে আমরা যে-ভাবে দেখছি সেই রূপটির মধ্যেই তার আদি ও অকৃত্রিম তাৎপর্যের পরিচয় পাওয়া সম্ভবপর।

প্রশ্ন উঠবে, পৃথিবীর সবদেশের মানুষের পক্ষেই বহুদশার নিচু স্তর থেকে সভ্যতার দিকে এগোবার পথটি যদি একই রকম হয় এবং এই মৈথুন-অমুষ্ঠান যদি ওই পথের কোনো এক স্তরের পরিচায়কই হয়, তাহলে শুধুমাত্র আমাদের দেশের ধর্মচরণের মধ্যেই তার স্মারক কেন? উত্তরে বলবো, যদিও বাধাপ্রাপ্ত অর্থনৈতিক বিকাশের ফলে বিশেষ করে আমাদের দেশে প্রাচীন জাতি-অমুষ্ঠানের এই দিকটি ধর্মামুষ্ঠানে পর্যবসিত হবার পরও অস্বাভাবিকভাবে পল্লবিত হয়েছে, তবুও তা শুধুমাত্র আমাদের দেশের ধর্মবিকাশের বৈশিষ্ট্য নয়। বস্তুত, প্রাচীন পর্যায়ের ধর্মবিশ্বাসের পরিচয় যেখানেই পাওয়া যায় সেখানেই এই প্রাচীন অমুষ্ঠানটিকেও দেখতে পাওয়া অসম্ভব নয়।

প্রাচীন গ্রীসে ডায়োনিসাসকে কেন্দ্র করে যে ধর্মবিশ্বাস, অধ্যাপক জর্জ টমসন^{১১} সুদীর্ঘভাবে তার বিশ্লেষণ করেছেন। তিনি দেখাচ্ছেন, কৃষি-কেন্দ্রিক অমুষ্ঠানের মধ্যেই তার উৎপত্তি এবং এই ডায়োনিসাস-ধর্মের মধ্যে মত্ত, প্রকাশ্য মৈথুন প্রভৃতি তান্ত্রিক মকারগুলির পরিচয় সত্যিই অম্পট নয়।

আরো কতো প্রাচীন অমুষ্ঠানের অঙ্গ হিসেবে এই মকারটির পরিচয় পাওয়া যায় তার নমুনা হিসেবে এখানে আমরা রবার্ট ব্রিকন্ট-এর^{১২} রচনা থেকে কিছু অংশ উদ্ধৃত করতে পারি :

The sacred festivals of Jurupai among the Uaupes and other tribes of the Amazon region are scenes of unrestricted sexual license in which old and young join without restraint. Among the Choroti every ritual dance is followed by public promiscuity, and similar rites are observed among the Bororo. Among the Patagonians the chief religious festival, or Kamaruko, concludes with a general sexual orgy. Among

the tribes of the plains of North America and of the lower Mississippi valley the harvest festivals were attended with general license, and the old men and women exhorted the younger ones to indulge without restraint.....

...Among the Dayaks of British North Borneo, at the festival called Bunut by which the fertility of the soil and a plentiful harvest of paddy are secured, general license takes place lasting exactly a quarter of an hour, after which perfect order and beseeemingness are restored. During that time a naked man wanders in and out among the men and women, and each woman touches him as he passes. In the Malay Peninsula, during the rice-harvest the men of the Jakun tribes exchange wives.

মালয় পেনিনসুলার জাকুনদের ওই অল্পটানটি আমাদের বৈষ্ণব পরকীয়াতত্ত্বের উপর কোনো রকম আলোকপাত করে কি না এবং বাংলাদেশের বৈষ্ণব-সম্প্রদায়ের সঙ্গে তান্ত্রিক সম্প্রদায়ের সম্পর্ক কী—এ-সব প্রশ্নের অবতারণা করতে গেলে আপাতত আমাদের আলোচনা অত্যন্ত বেশি বিক্ষিপ্ত হবার সম্ভাবনা। তার বদলে বর্তমানে আমরা প্রকট তান্ত্রিক ধ্যানধারণাগুলিকেই বোঝবার চেষ্টা করবো। তন্ত্রের পুঁথিপত্রে আমরা সাধারণত যে-ভাবে এই মকারটির পরিচয় পাই তার মধ্যে অবশ্য দলগতভাবে যৌন-মিলনের কথাটা খুঁজে পাওয়া যায় না। কিন্তু আনন্দগিরি গাণপত্যদের যে-সম্প্রদায়টিকে উৎকট বামাচারী বলে বর্ণনা করছেন তার ক্ষেত্রে দেখা যায়, “সর্বের বর্ণাঃ সমানজাতয়ঃ দাম্পত্যব্যবস্থা নাস্তি। যেন কেনাপি পুরুষেণ স্বস্বহেরথতাং বিভাব্য যাং কাঞ্চিংস্ত্রিয়ং তচ্ছক্তিং বিচিন্ত্য সুরতেন সম্ভোগঃ কার্যঃ”। ইত্যাদি, ইত্যাদি। শ্রীযুক্ত দীনেশচন্দ্র সেন-এর*** গ্রন্থে সহজিয়াদের কিশোরী-ভজক সম্প্রদায়ের যে-বর্ণনা পাওয়া যায় তার সঙ্গেও আনন্দগিরির এই উক্তি মিলিয়ে দেখা যেতে পারে।

তাহলে তন্ত্রের পঞ্চমকারের মধ্যে মন্ত ও মৈথুন বলে প্রধানতম দুটি মকারকে উর্বরতার কামনামূলক জাহ্নবিশ্বাসের দিক থেকেই ব্যাখ্যা করা যাচ্ছে। যদি তাই হয় তাহলে তন্ত্রের অষ্টাঙ্গ মকারগুলির উপরও ওই আদিম বিশ্বাসই আলোকপাত করতে পারবে। এই যুক্তির উপর নির্ভর করেই আমরা তন্ত্র সাধনায় মংস্ত্রের তাৎপর্য অনুসন্ধান করেছি। সুরের বিষয় শ্রীযুক্ত এস. কে. দিল্লীত*** ইতিপূর্বেই মংস্ত্রের তাৎপর্য নিয়ে সুদীর্ঘ গবেষণা করেছেন। তিনি দেখাচ্ছেন, বহু দৃষ্টান্তেই প্রাচীন মাতৃপ্রধান ধর্মবিশ্বাসের সঙ্গে মংস্ত্রের যোগাযোগ রয়েছে এবং এই মংস্ত্র অবধারিতভাবেই উর্বরতা-বৃদ্ধির প্রতীক।

এখানে আমাদের বৃত্তির পক্ষে তাঁর সিদ্ধান্তটুকু উদ্ধৃত করাই পর্যাপ্ত হবে ;

In India, too, fish is looked upon with reverence...all varieties are emblems of fertility, and therefore used in marriage rites. The significance of fish in the religious rites pertaining to marriages of the Aos, the Chongis, the Lohars of the U. P., as well as of the Bengalis may, therefore, be now apparent... That is why fish is taboo to a Bengali widow, and is to be held in her hand by a Bengali bride in performing marriage rites....Mina (Fish) forms one of the *panchamakaras* (five m-s) of the *vama-margin* Saktas, a section of the Indian devotees of the Mother-Goddess, who have kept up faithfully most of the barbaric traditions connected with her worship in all their pristine purity.

অর্থাৎ, সারমর্ম, ভারতবর্ষে মাছ উর্বরতা-বৃদ্ধির কামনাতেই প্রযুক্ত হয়। এই কারণেই নানান বিবাহ-অহুষ্ঠানে মৎস্তের ব্যবহার দেখা যায়, বাংলায় বিধবাদের পক্ষে মৎস্ত নিষিদ্ধ এবং বামমার্গাবলম্বী শাক্তদের পঞ্চমকারের মধ্যে একটি মকার ওই মাছই।

তাহলে, তন্ত্রের পঞ্চমকারের মধ্যে এই মকারটির উৎসেও উর্বরতার কামনামূলক সেই আদিম জাহ্নবিবাসেরই পরিচয় পাওয়া যাচ্ছে।

লোকায়তিক ধ্যানধারণার উৎস-প্রসঙ্গে : অধ্যাপক সুরেন্দ্রনাথ দাসগুপ্ত

লোকায়তিক ধ্যানধারণা প্রসঙ্গে ওই পঞ্চমকারের আলোচনা কেন? কেননা, প্রাচীনেরাই লোকায়তিকদের প্রসঙ্গে এমন কথা বলেছেন যা প্রায় অনিবার্যভাবেই পঞ্চমকারের অন্তত প্রধানতম মকারগুলির কথা মনে পড়িয়ে দেয়। এবং প্রাচীনের এ-জাতীয় উক্তি আধুনিক বিজ্ঞানদেরও চোখে পড়েছে; কিন্তু হুৎখের বিষয় আধুনিক বিজ্ঞানেরা আধুনিক যুগের ধ্যানধারণা নিয়ে এতো বিতর্কিত যে, ওই পঞ্চমকারের প্রসঙ্গ দেখে তাঁরা লোকায়তিকদের স্বকৃতি শুধু স্বপ্নাই প্রকাশ করেছেন, লোকায়তিক চিন্তাধারার আদি-তাপস্বর্ষ লোকায়তিকদের হননি।

একটি নমুনা দেখা যাক। অধ্যাপক সুরেন্দ্রনাথ দাসগুপ্ত^{১১} লিখছেন :

Gunaratna, however, in his commentary on *Sad-darsana-samuccaya*, speaks of the Carvakas as being a nihilistic sect who only eat but do not regard the existence of virtue and do not trust anything else but what can be directly perceived. *They drank wine and ate meat and were given to unrestricted sex indulgence. Each year they gathered together on a particular day and had unrestricted intercourse with women. They behaved like common people and for this reason they were called lokayāta.*

কিন্তু ষড়্-দর্শন-সমুচ্চয়ের টীকায় গুণরত্ন বলছেন, চার্বাকরা হলো এক রকম নাস্তিক সম্প্রদায়ের লোক যারা শুধুই খাওয়া-দাওয়া করতো এবং ধর্মার্থ মানতো না এবং যারা প্রত্যক্ষভাবে-জ্ঞানভেদে-পারা ছাড়া আর কোনো কিছুর সম্বন্ধে স্বীকার করতো না—তারা মত্তপান করতো, মাংস ভোজন করতো এবং অব্যবহৃত মৈথুনে প্রমত্ত হতো। প্রতি বছর একটি নির্দিষ্ট দিনে তারা একত্রিত হতো এবং মেয়েদের সঙ্গে নির্বিচারে মিলিত হতো। তারা সাধারণ লোকের মতো ব্যবহার করতো এবং এই কারণেই তাদের বলা হতো লোকায়ত।

প্রাচীন কালের কোনো একটি দার্শনিক সম্প্রদায় প্রসঙ্গে এ-জাতীয় উক্তি নিশ্চয়ই বিস্ময়কর। কিন্তু আধুনিক কালের অতো বড়ো একজন বিদ্বানের পক্ষে এই উক্তিটি সংগ্রহ এবং উদ্ধৃত করবার পরও এ-বিষয়ে সম্পূর্ণ উদাসীন থাকারও কম বিস্ময়কর নয়। অথচ, অধ্যাপক সুরেন্দ্রনাথ দাসগুপ্ত এমনভাবে তথ্যটির উল্লেখ করলেন যেন মনে হয় এ-বিষয়ে আর কিছুই ভাববার নেই। কেননা, তিনি এ-নিষে আর কোনো আলোচনাই তুললেন না,—এ-কথা বলবার পরে সম্পূর্ণ স্বতন্ত্র প্রসঙ্গের অবতারণা করলেন। অতএব তাঁর এ-উক্তির একমাত্র তাৎপর্য এই হয়ে রইলো যে, লোকায়তিকেরা নেহাতই হুর্নীতিপ্রায়ণ ব্যক্তি ছিলো, তারা ধর্মার্থের প্রভেদ মানতো না এবং আধুনিক যুগের লম্পটদের মতোই মত্ত, মাংস ও মৈথুন নিয়ে প্রমত্ত থাকতো।

কিন্তু গুণরত্নের এই উক্তিকে অতোখানি সহজ-সরল অর্থে গ্রহণ করার বাধা আছে। প্রথমে গুণরত্ন^{১১} ঠিক কী বলছেন তাই দেখা যাক :

॥ অথ লোকায়তমতম্ ॥

প্রথম নাস্তিক বর্ণন্যুচ্যতে। কাণালিকাঃ ভস্মোদ্ধলনপরঃ বোগিনঃ ব্রাহ্মণা-
ভ্যন্ত্যাকাশে কেচন নাস্তিকা ভবন্তি। তে চ জীবপুণ্যপাদিকং ন মনন্তে।
চতুর্ভূতান্নকং ভক্ষয়চ্ছন্তে। কেচিৎ চার্বাকৈকদেবীয়া আকাশং পক্ষ্মং

ভূতমভিমন্ত্যানাঃ পঞ্চভূতাত্মকং জগদ্বিতি নিগদন্তি। তন্মতে ভূতেভ্যো
মদশক্তির্বচৈতন্তমুত্ততে। জলবৃক্ষদবক্ষীবাঃ। চৈতন্তবিশিষ্টঃ কায়ঃ পুরুষঃ ইতি।
তে চ মন্তমাংসে ভূক্তে মাত্রান্তগম্যাগমনমগিবর্তে। বর্ষে বর্ষে কশ্মিরপি
দিবসে সর্বে সংভূষ বথানামনির্গমং জীভিরতিরমন্তে। ধর্ম্য কামাদপরং ন মন্ততে।
তন্মামানি চার্বাকাঃ লোকায়তাঃ ইত্যাদীনি। গলচর্ব অদনে। চর্বয়ন্তি ভক্ষয়ন্তি
তত্ত্বতঃ ন মন্তন্তে পুণ্যপাদিকং পরোকং বস্ত্রজাতমিতি চার্বাকাঃ।...—লোকাঃ
নিকিচারাঃ সামাজ্যঃ লোকান্তবদাচরন্তি স্মেতি লোকায়তা লোকায়তিকা ইত্যপি।
বৃহস্পতিপ্রণীতমতম্বেন বার্ষ্পত্য্য ইতি ॥

অর্থাৎ,

অনন্তর লোকায়তম। প্রথমে নাস্তিকদের কথা। কাপালিক :—উন্ন আচ্ছাদিত
যোগীগণ এবং অন্ত্যজ ব্রাহ্মণাদি কেহ কেহ নাস্তিক। তাহারা জীবগণের
পুণ্য পাপ প্রভৃতির বিচার করে না। তাহারা জগৎকে চতুর্ভূতাত্মক
বলিয়া মনে করে। চার্বাক প্রভৃতি মতাবলম্বীদিগের কেহ কেহ আকাশকে
পঞ্চম ভূত রূপে ধরিয়া জগৎকে পঞ্চভূতাত্মক বলিয়া থাকে। তাহাদের মতে
চৈতন্ত মদশক্তির জ্ঞায় আবিস্কৃত হয়। জীবগণ জলবৃক্ষ তুলা। পুরুষ চৈতন্ত-
বিশিষ্ট শরীরমাত্র। তাহারা মন্তপান ও মাংস ভোজন করিয়া থাকে এবং মাতা
প্রভৃতি অগম্য নারী প্রভৃতিতেও গমন করিয়া থাকে। প্রতি বৎসর কোনো
একদিনে সকলে একত্র হইয়া যথাভিপ্রেত জীবগণের সহিত রমন করিয়া থাকে।
কাম ব্যতীত ধর্ম নাই। এই জন্তই চার্বাকদিগকে লোকায়ত বলা হইয়া থাকে।
পরোক বস্ত্রসমূহ হইতে জাত গলাধঃকরণ ও চর্বণ হেতুই চার্বাক বলা হইয়া
থাকে।...নিবিচারে সাধারণ লোকের জ্ঞায় আচরণ করে বলিয়াই তাহাদিগকে
লোকায়ত বা লোকায়তিকও বলা হইয়া থাকে। তাহাদের মত বৃহস্পতি প্রণীত
বলিয়াই তাহাদের বার্ষ্পত্য্যও বলে।

গুণরসের কয়েকটি কথা বিচার করা যাক।

ওরা ‘সাধারণ মানুষের মতো’ ব্যবহার করে আর সেই কারণেই
শব্দের বলা হয় লোকায়ত। কিন্তু প্রশ্ন হলো, সাধারণ মানুষ হিসাবে আমরা
আমাদের আশেপাশে যাদের দেখি,—কিছা দ্বিতীয় চতুর্দশ শতাব্দীর লেখক
গুণরস তাঁর আশেপাশে যাদের দেখতেন,—তারা কি সত্যিই ওইভাবে
মদ খায়, মাংস খায়, প্রেমস্ত হয় অবাধ যৈথুনে? তারা কি সত্যিই বছরের
একটি নির্দিষ্ট দিনে ওইভাবে অবাধ-মিলনের অনুষ্ঠানকে কেন্দ্র করে একত্র
মিলিত হয়? নিশ্চয়ই নয়। এর সবচেয়ে স্পষ্ট প্রমাণ হলো, বছরের একটি
নির্দিষ্ট দিনের উল্লেখ। যারা লম্পট তারা নিশ্চয়ই দিনকণ বেছে লাম্পট্য
করে না। অতএব, গুণরসের লেখায় একটি নির্দিষ্ট দিনের উল্লেখ থেকেই
ঝোঁকা যায়, লোকায়তিকদের এই বাৎসরিক সম্মেলনটার আসলে একটা
আনুষ্ঠানিক ভাবগর্ভ—*ritual significance*—নিশ্চয়ই ছিলো। তাহলে

গুণরত্নের ওই ‘সাধারণ মানুষ’ বলতে সত্যিই কি কোনো রকম অসাধারণ মানুষের দলকে বুঝতে হবে? তাও নয়। কেননা সমাজ-বিকাশের পিছিয়ে-পড়া পর্যায়ে সাধারণ মানুষ বলতে বোঝায় এই রকম মানুষই। এবং তাদের এ-জাতীয় আচরণ যে লাম্পটি নয়, এ-কথা আমরা ইতিপূর্বেই আলোচনা করেছি। তাই গুণরত্নের সাধারণ মানুষেরা সত্যিই সাধারণ মানুষ,—কেবল অল্পতর পর্যায়ের সাধারণ মানুষ, কিংবা এমনতরো কৃষিজীবীদের দল যাদের মধ্যে ওই অল্পতর পর্যায়ের আরক অত্যন্ত জোড়ালো।

তাই মন্ত, মাংস ও মৈথুনের উপর তারা যে-গুরুত্ব আরোপ করে তাকে নিছক নীতিবোধের অভাব বা দুর্নীতিপরায়ণতা বলে অনুমান করা নিশ্চয়ই সঙ্গত নয়। অন্তত, ভারতীয় সংস্কৃতির ক্ষেত্রে তা যে একান্তই অসঙ্গত, এ-কথা নিশ্চয়ই অধ্যাপক সুরেন্দ্রনাথ দাসগুপ্তের মতো ভারততত্ত্ববিদকে স্বরণ করিয়ে দেবার কোনো প্রয়োজন নেই। কেননা, অস্ত্রাশ্রু নানা শাস্ত্রের মতোই তন্ত্র-শাস্ত্রে তাঁর জ্ঞান অত্যন্ত সুবিস্তীর্ণ^{২৮}। এবং ষড়্-দর্শন-সমুচ্চয়ে বর্ণিত লোকায়তিকদের সঙ্গে তাত্ত্বিকদের সাদৃশ্য যে সত্যিই কতোখানি তার আর একটি নজির হিসেবে এখানে মণিভজ্রের টীকার উল্লেখ করা যায়। ষড়্-দর্শন-সমুচ্চয়ের^{২৯} একটি শ্লোকে বলা হয়েছে: “পিব খাদ চ চাকলোচনে”—ইত্যাদি। টীকা-গ্রন্থে মণিভজ্র বলছেন, “পিবতি অধরাদিপানং কুরু, খাদেতি ভোগান্ উপভুঙক্, ইতি কাম্যুপদেশঃ”। অতএব, এখানেও কামতত্ত্বের কথা—এবং এই কামতত্ত্ব অত্যন্ত প্রকটভাবে তাত্ত্বিক ধ্যানধারণারই পরিচায়ক।

তাছাড়া, গুণরত্ন স্পষ্টভাবে বলছেন, লোকায়তিকেরা গায়ে ভস্ম মাখে, তারা যোগী, তারা কাপালিক।

অধ্যাপক সুরেন্দ্রনাথ দাসগুপ্ত যদি এ-বিষয়ে সচেতন হতেন যে, এ-যুগেও আমাদের দেশে তাত্ত্বিকাদি ধ্যানধারণার এমন ব্যাপক ও গভীর প্রভাবে শুধুমাত্র জাতীয় দুর্নীতিপরায়ণতা বলে ব্যাখ্যা করা চলে না এবং তিনি যদি গুণরত্ন-বর্ণিত লোকায়তিক ও তাত্ত্বিক ধ্যানধারণার মধ্যে অমন স্পষ্ট যোগাযোগকে একেবারে সম্পূর্ণভাবে উপেক্ষা না করতেন তাহলে নিশ্চয়ই তাঁর মতো বিদ্বানের পক্ষে লোকায়তের উৎস-সংক্রান্ত সমস্তার উপর অত্যন্ত মূল্যবান আলোকপাত করা সম্ভবপর হতো। কিন্তু হুঃখের বিষয় তাঁর মনে এ জাতীয় কোনো সমস্তাই জাগেনি। ব্যাপারটা আরো বেশি হুঃখের এই কারণে যে, তাঁর পূর্বগামী ভারততত্ত্ববিদদের মধ্যে অন্তত একজনের কাছে এই যোগাযোগটির কথা ধরা পড়েছে এবং এ-দিক থেকে যে অন্তত কিছুকিছু মৌলিক সমস্তা ওঠে তার পরিচয় তিনি দিয়ে গিয়েছেন। আমরা ইতিপূর্বে মহামহোপাধ্যায় হরপ্রসাদ শাস্ত্রীর মন্তব্য উদ্ধৃত করেছি।

সেই মন্তব্যগুলিকে সম্পূর্ণভাবে উপেক্ষা করে অধ্যাপক সুরেন্দ্রনাথ দাসগুপ্ত লোকায়তের উৎস-প্রসঙ্গে যে-সিদ্ধান্তে উপনীত হবার চেষ্টা করছেন তা স্বভাবতই অত্যন্ত কৃত্রিম হয়ে দাঁড়িয়েছে... :

It seems possible, therefore, that probably the *lokayata* doctrines had their beginnings in the preceding Sumerian civilization in the then prevailing customs of adorning the dead and the doctrine of bodily survival after death.

অতএব, মনে হয়, পূর্ববর্তী সূমেরীয় সভ্যতায় মৃতদেহকে বিভূষিত করার যে প্রথা এবং মৃত্যুস্তীর্ণ দৈহিক সত্তায় যে বিশ্বাস—তারই মধ্যে লোকায়ত মতবাদের উৎস।

সিদ্ধান্তটি যে অত্যন্ত চমকপ্রদ এ-বিষয়ে সন্দেহ নেই : দেশের সমস্ত ঐতিহ্য অগ্রাহ্য করে একেবারে সূমেরীয় সভ্যতার সংকার-ব্যবস্থার মধ্যে অধ্যাপক সুরেন্দ্রনাথ দাসগুপ্ত লোকায়তিক ধ্যানধারণার বীজ অঙ্কুরোদ্ভূত করছেন। ঠিক কোন ধরনের তথ্যের উপর নির্ভর করে তিনি এই সিদ্ধান্তে উপনীত হতে চাইছেন ?

অধ্যাপক সুরেন্দ্রনাথ দাসগুপ্ত এই সিদ্ধান্তের সমর্থনে মাত্র একটি নজির পেশ করেছেন,—ছান্দোগ্য-উপনিষদের প্রজ্ঞাপতি ও ইন্দ্র-বিরোচন সংবাদ।

যে-হেতু শুধু এই নজিরটির উপর নির্ভর করে অধ্যাপক সুরেন্দ্রনাথ দাসগুপ্ত এতাবড়ো একটা সিদ্ধান্তে পৌঁছতে চেয়েছেন সেইহেতু আমরা ছান্দোগ্য-উপনিষদের ওই উপাখ্যানটি সম্পূর্ণভাবে উদ্ধৃত করবো :

প্রজ্ঞাপতি এক সময়ে বলিয়াছিলেন—‘যে আত্মা পাপরহিত, জরারহিত, মৃত্যুরহিত, শোকরহিত, অশনেচ্ছারহিত, পিপাসারহিত, বিনি সত্যকাম ও সত্যসঙ্কল্প, তাঁহাকেই অবেষণ করিতে হইবে, তাঁহাকেই বিশেষরূপে জানিতে হইবে। বিনি তাঁহাকে অহুসঙ্কান করিয়া অবগত হন, তিনি সমুদয় লোক ও সমুদয় কামনা লাভ করেন। ৮।৭।১।

দেব ও অশ্বরগণ উভয়েই লোকপরম্পরায় এই উপদেশের কথা শুনিয়াছিলেন। তাঁহারা বলিলেন, ‘যে আত্মাকে অহুসঙ্কান করিলে সর্বলোক ও সর্বকাম্যবস্তু লাভ করা যায়, আমরা সেই আত্মাকে অহুসঙ্কান করিব’। (এই উদ্দেশ্যে) দেবগণের মধ্যে ইন্দ্র এবং অশ্বরগণের মধ্যে বিরোচন (প্রজ্ঞাপতির) অভিমুখে পমন করিলেন। তাঁহারা পরস্পরকে না জানাইয়া সন্ধিৎসাপি হইয়া প্রজ্ঞাপতির সমীপে উপস্থিত হইলেন। ৮।৭।২।

তাঁহারা হইলেন ৩২ বৎসর ব্রহ্মচর্য আচরণ করিয়া বাস করিলেন। তখনকার প্রজ্ঞাপতি তাঁহাদিগকে জিজ্ঞাসা করিলেন, ‘কী ইচ্ছা করিয়া তোমরা বাস করিতেছ?’ তাঁহারা বলিলেন, ‘ভগবানের বাস্য বিনিময়ে বিদিত যে—যে-আত্মা

পাপরহিত, জরারহিত, শোকরহিত, অশনেচ্ছারহিত, যিনি সত্যকাম ও সত্যস্বরূপ—তঁাহাকেই অবেশণ করিতে হইবে, তঁাহাকেই বিশেষরূপে জানিতে হইবে। যিনি এই আত্মাকে অহংস্বরূপে করিয়া জানেন, তিনি সর্বলোক ও সমুদয় কাম্যবস্তু লাভ করেন। সেই আত্মাকেই জানিতে ইচ্ছা করিয়া আমরা দুইজন বস করিয়াছি’ ॥ ৮৭১৩ ॥

প্রজাপতি সেই দুইজনকে বলিলেন—‘চক্ৰতে এই যে পুরুষ দৃষ্ট হয় ইনিই আত্মা’। তিনি আরও বলিলেন—‘ইনিই অমৃত অভয় এবং ইনিই ব্রহ্ম’। তঁাহারা জিজ্ঞাসা করিলেন—‘হে ভগবন্! এই যে পুরুষ জলে দৃষ্ট হয়, আর এই যে পুরুষ দর্পণে দৃষ্ট হয়, ইহা কে?’ প্রজাপতি বলিলেন—‘এই সমুদয়েই আত্মা পরিদৃষ্ট হন’ ॥ ৮৭১৪ ॥

প্রজাপতি বলিলেন—‘জলপূর্ণ পাत्रে আপনাকে (দেখ), দেখিয়া আত্মার বিষয় যাহা বুঝিবে না, তাহা আমাকে বলিও।’ তঁাহারা জলপূর্ণ পাत्रে আপনাদিগকে দেখিলেন। (অনন্তর) প্রজাপতি তঁাহাদিগকে জিজ্ঞাসা করিলেন—‘কী দেখিলে?’ তঁাহারা বলিলেন—‘হে ভগবন্! আমরা সমগ্র আত্মা—লোম ও নখ পর্বন্ত ইহার প্রতিকল্প দর্শন করিলাম’ ॥ ৮৮১১ ॥

প্রজাপতি তঁাহাদিগকে বলিলেন—‘স্বপ্নর অলঙ্কারে ভূষিত হইয়া, স্বপ্নন পরিধান করিয়া, পরিষ্কৃত হইয়া জলপূর্ণ পাत्रে দর্শন কর’। তঁাহারা স্বপ্নর অলঙ্কারে ভূষিত হইয়া স্বপ্নন পরিধান করিয়া এবং পরিষ্কৃত হইয়া জলপূর্ণ পাत्रে দর্শন করিলেন। প্রজাপতি তঁাহাদিগকে জিজ্ঞাসা করিলেন—‘কী দেখিলে?’ ॥ ৮৮১২ ॥

তঁাহারা বলিলেন—‘হে ভগবন্! এই আমরা যেমন স্বপ্নর অলঙ্কারে ও স্বপ্ননে বিভূষিত এবং পরিষ্কৃত, হে ভগবন্! তেমন জলের মধ্যে এই দুইজন স্বপ্নর অলঙ্কারে ও স্বপ্ননে বিভূষিত এবং পরিষ্কৃত’। প্রজাপতি বলিলেন—‘ইনিই আত্মা; ইনিই অমৃত ও অভয় এবং ইনিই ব্রহ্ম’। অনন্তর দুইজন শান্ত হৃদয় হইয়া প্রতিগমন করিলেন ॥ ৮৮১৩ ॥

তঁাহাদিগকে (চলিয়া যাইতে) দেখিয়া প্রজাপতি মনে মনে বলিলেন—‘(ইহারা) আত্মাকে উপলব্ধি না করিয়াই, আত্মাকে অবগত না হইয়াই চলিয়া গেল। ইহাদিগের মধ্যে যে ইহাকেই উপনিষৎ (অর্থাৎ প্রকৃত জ্ঞান) বলিয়া গ্রহণ করিবে—দেবতাই হউক বা অস্বরই হউক—সে বিনাশপ্রাপ্ত হইবে’।

বিরোচন শাস্ত্র দ্বারা অস্বরগণের নিকট গমন করিলেন এবং তঁাহাদিগকে এই উপনিষৎ শিক্ষা দিলেন—‘এই পৃথিবীতে দেহেরই পূজা করিবে এবং দেহেরই পরিচর্যা করিবে। দেহকে মহীয়ান করিলে এবং দেহের পরিচর্যা করিলেই ইহলোক ও পরলোক—এই উভয় লোকই লাভ করা যায়’ ॥ ৮৮১৪ ॥

এইজন্ত অতাপি দানরহিত, প্রজাবিহীন ও বজ্ররহিত ব্যক্তিকে অস্বর বলা হয়। ইহাই অস্বরগণের উপনিষৎ। তাহারা গন্ধমাত্মাদি এবং বসন ও অলঙ্কার দ্বারা মৃতব্যক্তির দেহকে সজ্জিত করে এবং মনে করে ইহার দ্বারা পরলোক জয় করিব ॥ ৮৮১৫ ॥

উপনিষদের উপাখ্যানটি অবশ্য এইখানেই শেষ নয়। এর পর বলা হয়েছে,

যদিও অশুরদের প্রতিনিধি বিরোচন ওইভাবে দেহকেই আত্মা বলে জেনে সম্বলিত হয়েছিলেন তবুও দেবতাদের প্রতিনিধি ইন্দ্র এর পর প্রজাপতির কাছে প্রত্যাভর্তন করলেন এবং দেহাত্মবোধের ভ্রম উদ্ভীর্ণ হয়ে তিনি ক্রমশ সচ্চিদানন্দ আত্মাকে উপলব্ধি করবার দিকে অগ্রসর হন। উপাখ্যানটির এই শেষাংশের উপর অধ্যাপক সুরেন্দ্রনাথ দাসগুপ্তের সিদ্ধান্ত নির্ভরশীল নয়। আমরা যতোটুকু উদ্ধৃত করেছি তারই উপর নির্ভর করে তিনি লোকায়তের উৎস-প্রসঙ্গে ওই অত্যশ্চর্য সিদ্ধান্তে উপনীত হচ্ছেন : লোকায়ত ধ্যানধারণা খাঁটি স্বদেশী মত নয়—খুব সম্ভব সূমেরীয় সভ্যতা থেকেই তার আমদানি হয়েছিলো।

অথচ, কতো বড়ো একজন বিদ্বান কতো তুচ্ছ যুক্তি ও তথ্যের উপর নির্ভর করে কতোখানি কাল্পনিক এক সিদ্ধান্তে উপনীত হতে পারেন— অধ্যাপক সুরেন্দ্রনাথ দাসগুপ্তের উদ্ধৃত যুক্তিটি বোধ হয় তারই এক চূড়ান্ত নিদর্শন।

উপনিষদের উপাখ্যানটির ঠিক কী ইঙ্গিতের উপর নির্ভর করে অধ্যাপক সুরেন্দ্রনাথ দাসগুপ্ত এই সিদ্ধান্তে উপনীত হতে চাইছেন ?

প্রথমত, লোকায়ত হলো দেহতত্ত্ব, দেহাত্মবাদ। ছানোগ্যে বলা হয়েছে, এই দেহাত্মবাদ অশুরদের উপনিষৎ—বা প্রকৃত জ্ঞান। এই দেহাত্মবাদের দরুনই অশুরেরা মৃতদেহকে মালাগন্ধাদি ও বসন-অলঙ্কারে সুসজ্জিত করে। অশুর মানে হলো প্রাচীন সূমের-সভ্যতার মানুষ। এবং তাদের মধ্যেও এই জাতীয় সংস্কার প্রণালীই প্রবর্তিত ছিলো। অতএব দেহাত্মবাদী ওই লোকায়তিক মতবাদ খুব সম্ভব প্রাচীন সূমেরীয় সভ্যতা থেকেই আমদানি হয়েছিলো। অধ্যাপক সুরেন্দ্রনাথ দাসগুপ্ত*** অবশ্যই বলছেন :

The later Lokayatas or the Carvakas also believed that this body was the self, but the difference between them and the dehatmavadin referred to in the Chandogya is that they admitted "another world" where the bodies rose from the dead and prospered in the fine clothes, ornaments and food that were given to the dead. body.....This later on became so far changed that it was argued that since the self and the body were identical and since the body was burnt after death, there could not be any survival after death and hence there could not be another world after death.

পরের সূত্রের লোকায়ত বা চার্বাকরাও এই দেহকেই আত্মা মনে করেছে ; কিন্তু ছানোগ্য-উপনিষদের দেহাত্মবাদীদের সঙ্গে চার্বাকদের একটা তফাত আছে ; ছানোগ্যের দেহাত্মবাদীরা পরকাল মানে—সেই পরকালে মৃতদেহগুলির

পুনরুজ্জীবন হবে এবং তখন তারা ওই বস্তু, অলঙ্কার খাতি প্রভৃতি উপভোগ করবে। (ছান্দোগ্যের এই দেহাত্মবাদটি খুব সম্ভব প্রাচীন স্মেরীয়-সভ্যতা থেকে আমদানি হয়েছিলো)। কিন্তু উত্তর যুগে এই মতবাদটি এতোই পরিবর্তিত হলো যে, তর্ক করে বলা হলো, যেহেতু দেহই আত্মা এবং যেহেতু মৃত্যুর পর দেহ ভস্মীভূত হয় সেইহেতু মৃত্যুর পর আর কিছুই বাকি থাকে না এবং অতএব পরলোক বলেও কিছু নেই।

ছান্দোগ্যের ওই উপাখ্যানকে উপলক্ষ্য করে অধ্যাপক সুরেন্দ্রনাথ দাসগুপ্ত লোকায়ত-দর্শনের স্মেরীয় উৎস প্রসঙ্গে যে অত্যাশ্চর্য সিদ্ধান্তে উপনীত হয়েছেন সেটিকে গ্রহণ করতে হলে অনেকগুলি কথা মেনে নেওয়া দরকার।

এক : বৈদিক সাহিত্যে অম্মুর বলতে প্রাচীন স্মেরীয় সভ্যতার মানুষদেরই উল্লেখ করা হয়েছে।

দুই : একমাত্র প্রাচীন স্মেরীয় সভ্যতাতেই মৃতদেহকে রতন-ভূষণ-খাণ্ডের সম্ভার সহ কবর দেবার প্রথা ছিলো।

তিন : স্মেরীয় সভ্যতার এই সংকার প্রণালীর অন্তর্নিহিত দেহাত্মবাদই ক্রমশঃ লোকোত্তরে বিশ্বাস খুইয়ে ভারতীয় লোকায়ত দর্শনে পরিণত হয়।

চতুর্থের বিষয়, এই তিনটি উক্তির একটিও ঐতিহাসিকভাবে সমর্থনযোগ্য হবে না।

প্রথমত, বৈদিক সাহিত্যে অম্মুর বলতে ঠিক কাদের বোঝানো হয়েছে তা আজো অনেকাংশে তর্কাতীত। এ-বিষয়ে প্রধানত দুটি মত পাই ; কিন্তু সে-দুটির একটিও অধ্যাপক সুরেন্দ্রনাথ দাসগুপ্তের সিদ্ধান্ত সমর্থন করবে না।

একটি মত^{১০১} হলো, অম্মুর শব্দে প্রাচীন আর্যভাষাভাষীদের ইরানীয় শাখাটিকে বোঝানো হয়েছে। এই মতের সমর্থকদের যুক্তি হলো, বৈদিক সাহিত্যে অম্মুর শব্দটি বরাবরই হীনার্ধবাচক নয় : “পরো দেবেভিরম্মুরৈ যদন্তি” (ঋ. ১০. ৮২. ৫), “ইন্দ্রায় হি জৌরম্মুরো অনম্যাত” (ঋ. ১. ১৩১. ১), “অপো নিবিষ্করম্মুরঃ পিতা নঃ” (ঋ. ৫. ৮৩. ৬), “মহসপুত্রাসো অম্মুরস্ত বীরা দিবো ধর্তার উষ্মিয়া পরি খান্” (ঋ. ১০. ১০. ২), ইত্যাদি ইত্যাদি।

এই পরমাণ্বা অম্মুরই আবেস্তার অহুর বা অহরমজদ রূপ ধারণ করিয়াছে।...

অম্মুর শব্দের হীনার্ধবাচিতার সহিত আবেস্তার ‘মএব’ অর্থাৎ দেব শব্দের হীনার্ধবাচিতা তুলনীয়। আবেস্তার ‘মএব’ শব্দের অর্থ দৈত্য, আমাদের অহুর-। সম্ভবত ইরানীয় ও ভারতীয় আর্যদিগের মধ্যে তীব্র ধর্মবিরোধের ফলেই সংস্কৃত ভাষার অহুর এবং ইরানীয় ভাষার (আবেস্তার) ‘মএব’ (দেব) শব্দের অর্থবিকৃতি ঘটিয়াছে^{১০২}।

এই মতের সমর্থনে আরো বলা যায় যে, শতপথব্রাহ্মণ^{১০০} অনুসারে অশুররাও প্রজাপতির পুত্র : দেবতাদের সঙ্গে পৃথিবীকে দখল করা নিয়ে তাদের ঘোর যুদ্ধ হয় এবং সেই যুদ্ধে তারা শেষ পর্যন্ত দেবতাদের কাছে পরাজিত হয়। ছান্দোগ্য-উপনিষদেও^{১০১} বলা হয়েছে : দেবাসুরা হ বৈ যত্র সংযেতির উভয়ে প্রাজাপত্যঃ, ইত্যাদি। অর্থাৎ, দেব ও অশুর উভয়েই প্রজাপতির ছুই সম্ভান ; উভয়ে পরস্পর যুদ্ধ করিয়াছিল। ইত্যাদি।

দ্বিতীয় মত হলো, আচ্ছো ছোটোনাগপুর অঞ্চলে অশুর নামের যে ট্রাইব টিকে আছে তারাই সম্ভবত বৈদিক সাহিত্যে উল্লেখিত অশুরদের বংশধর। এই মত অনুসারে, প্রাচীন যুগে ওই অশুর-ট্রাইবের মানুষেরা বৈদিক মানুষদের দ্বারা বিতাড়িত হয়ে ছোটোনাগপুর অঞ্চলে আশ্রয় গ্রহণ করে; তারপর তারা আবার কোলারিয়ান ও ড্রাভিডিয়ান ট্রাইবের দ্বারা আক্রান্ত হয়ে প্রায় নিশ্চিহ্ন হবার যোগাড় হয়েছে :

Whether the Asura living in Chota-Nagpur are the offspring of these opponents of the Aryans or are connected with the Asura builders of those ancient embankments still found in the Mirzapur district, is, ofcourse, an open question ; yet there seems to be nothing to exculde such suppositions^{১০২}.

বলাই বাহুল্য, এই দুটি মতবাদের কোনটি স্বীকারযোগ্য, সে-আলোচনার এখানে প্রয়োজন নেই। আমাদের যুক্তির পক্ষে যেটুকু কথা এখানে প্রাসঙ্গিক তা হলো, অশুরদের সনাত্তিকরণ সংক্রান্ত যে-প্রকল্পের ভিত্তিতে অধ্যাপক সুরেন্দ্রনাথ দাসগুপ্ত লোকায়ত-দর্শনের সুরম্য উৎস অনুসন্ধান করছেন তার সঙ্গে এই দুটি মতবাদের একটিরও সঙ্গতি নেই এবং তিনি এই দুটি মতবাদের একটিকেও খণ্ডন করে আত্মপক্ষ-প্রতিষ্ঠার চেষ্টা করেননি।

দ্বিতীয়ত, সুরম্য সত্যতার সংকার-পদ্ধতির কথা। যদি এমন হতো যে, প্রাচীন পৃথিবীতে একমাত্র সুরম্যীরাতেই ওই জাতীয় সংকার পদ্ধতির পরিচয় পাওয়া গিয়েছে তাহলে ছান্দোগ্য-বর্ণিত সংকার-পদ্ধতির দিক থেকে ভারতীয় সাহিত্যের ওই দেহান্তবাদীদের সুরম্যবাসী বলে সনাত্ত করবার কিছুটা অবকাশ থাকতো। কিন্তু এখানেও ঐতিহাসিক তথ্য অভাৱে নির্মমভাবে অধ্যাপক সুরেন্দ্রনাথ দাসগুপ্তের বিরুদ্ধে যায়। কেননা, এমন কি প্রাচীন সুরম্যীরা সত্যতাতেও শুধুমাত্র এইভাবে যুদ্ধের সংকার হতো না—যুদ্ধদেহকে কবর দেওয়া ছাড়াও দহন করবার প্রথা অভাৱে ব্যাপকভাবেই প্রচলিত ছিলো^{১০৩}। তাছাড়া, বসন-ভূষণ-খাদ্য ইত্যাদির সম্ভার সহযোগে কবর দেবার প্রথাটা প্রাচীন সুরম্যীরা সত্যতা ছাড়া—বসন্ত সুরম্যীরা সত্যতার বাইরেই—

অনেক ব্যাপকভাবে প্রচলিত ছিলো^{১০৮}। এ-বিষয়ে প্রাচীন মিশর প্রভৃতির সুবিখ্যাত নজির উল্লেখ না করেও ভারতবর্ষীয় তথ্যেরই উল্লেখ করা যায় : মোহেনজোদারো-হরপ্পার^{১০৯} তার নজির পাওয়া গিয়েছে, কোনো কোনো বিদ্বান অনুমান করেছেন বৈদিক সাহিত্যের প্রাচীনতর অংশে^{১১০} এই জাতীয় সংকার পদ্ধতিরই ইঙ্গিত পাওয়া যায় এবং আধুনিক যুগেও ভারতবর্ষের নানান ট্রাইবের^{১১১} মধ্যে এই জাতীয় সংকার প্রণালীর দৃষ্টান্ত সত্যিই দৃশ্যমান নয়।

সংকার-প্রণালী নিয়ে আলোচনা অবশ্যই স্বতন্ত্র। কিন্তু এ-বিষয়ে কোনো রকম সম্মত হইতেই অবকাশ নেই যে, অধ্যাপক সুরেন্দ্রনাথ দাসগুপ্ত যখন শুধুমাত্র এই সংকার-প্রণালীর নজির দেখিয়েই লোকায়তিক ধ্যানধারণার উৎস হিসেবে প্রাচীন স্মেরীয় সভ্যতার উল্লেখ করতে চাইছেন তখন তাঁর মন্তব্য তুচ্ছ ও ভুলুর প্রমাণাঙ্কন হইয়াছে।

ভাড়া, শুধুমাত্র সংকার-পদ্ধতি থেকেও দেহাত্মবাদে বিশ্বাস অনুমান করা যে সত্যিই সম্ভব নয় তা অধ্যাপক সুরেন্দ্রনাথ দাসগুপ্ত নিজেই অনুভব করেছেন। কেননা তিনি বলছেন, ছান্দোগ্য-বর্ণিত দেহাত্মবাদীদের সঙ্গে উক্ত যুগের লোকায়তিকদের মস্ত তফাত হলো, ওই দেহাত্মবাদীরা পরলোক মানতেন, কিন্তু লোকায়তিকরা তা মানতেন না। অবশ্যই এই প্রভেদকে তিনি ঐতিহাসিক পরিবর্তনের পরিণাম হিসেবে ব্যাখ্যা করবার একটা চেষ্টা করেছেন, কিন্তু সে-বিষয়ে কোনো রকম তথ্য দেখাবার চেষ্টা করেননি। তার কারণ কি এই যে, উক্ত পরিণামের কথাটা অধ্যাপকের কল্পনামাত্র বলেই তাঁর মতো স্বনামধন্য বিদ্বানের পক্ষেও এ-বিষয়ে কোনো তথ্য সংগ্রহ করা সম্ভবপর হয়নি?

আসল কথা হলো, লোকায়তিক ধ্যানধারণার উৎস সন্ধান ছান্দোগ্যের ওই কাহিনীটিই আমাদের কাছে একমাত্র সম্ভব নয়। এ ছাড়াও আমাদের কাছে বহু তথ্য রয়েছে। তথ্যগুলি খণ্ড ও বিক্ষিপ্ত; এবং অসামান্য পাণ্ডিত্যের অধিকারী বলে অধ্যাপক সুরেন্দ্রনাথ দাসগুপ্তই বোধহয় সবচেয়ে দক্ষভাবে এগুলিকে সংকলিত করেছেন। কিন্তু এই খণ্ড ও বিক্ষিপ্ত তথ্যগুলি থেকে লোকায়তর একটা সামগ্রিক রূপ পুনর্গঠন করবার চেষ্টার বদলে তিনি প্রধানতই ছান্দোগ্য-উপনিষদের ওই উপাখ্যানটির উপর নির্ভর করে যে-সিদ্ধান্তে উপনীত হবার চেষ্টা করলেন তা স্বভাবতই কাল্পনিক হয়ে রইলো।

আমরা একটু পরেই দেখতে পাবো, দেহতত্ত্বের ব্যাখ্যা ধোঁজবার আশায় শুধুমাত্র কোনো সংকার-পদ্ধতির বিশ্লেষণের মধ্যে আবদ্ধ থাকবার প্রয়োজন নেই। কেননা, তত্ত্ব সহজিয়া প্রভৃতি সম্প্রদায়গুলির মধ্যে দেহতত্ত্বের সুবিস্তৃত আলোচনা পাওয়া যায়। শুধু তাই নয়। আমরা আরো দেখাবার চেষ্টা করবো- যে, কৃষিকেন্দ্রিক জাতি-অনুষ্ঠানের মধ্যেই এই দেহতত্ত্বমূলক বিশ্বাসের

উৎস খুঁজে পাওয়া যায়। কিন্তু তার আগে লোকায়তর উৎস প্রসঙ্গে আর একটি প্রচলিত মতবাদের আলোচনা প্রয়োজন।

লোকায়তর উৎস-প্রসঙ্গে : ডক্টর দক্ষিণারঞ্জন শাস্ত্রী

ডক্টর দক্ষিণারঞ্জন শাস্ত্রী মহাশয়^{১১১} ভারতীয় বস্তুবাদের ইতিহাসকে চারটি পর্যায়ে বিভক্ত করতে চেয়েছেন। তাঁর মতে, এই চারটি পর্যায়ের নাম হলো, বার্ষস্পত্য, লোকায়ত, চার্বাক ও নাস্তিক। এই পর্যায়-বিভাগ যে কতোখানি তথ্য-সম্মত, এখানে সে-আলোচনা আমরা তুলতে চাই না; পাদটীকায়^{১১২} আমরা দেখাবার চেষ্টা করবো শাস্ত্রী মহাশয়ের পর্যায়-বিভাগটি বহুলাংশেই কাল্পনিক। তবুও—এবং আমাদের যুক্তির বর্তমান পর্যায়ে এই কথাটিই বিশেষভাবে প্রাসঙ্গিক,—সুখের বিষয় ডক্টর দক্ষিণারঞ্জন শাস্ত্রী ভারতীয় বস্তুবাদের ইতিহাস আলোচনায় মহামহোপাধ্যায় হরপ্রসাদ শাস্ত্রী রচিত ‘লোকায়ত’ নামের ক্ষুদ্র কিন্তু হুমূল্য পুস্তিকাটিকে উপেক্ষা করেননি। বস্তুত, মহামহোপাধ্যায় লোকায়তিকদের সম্বন্ধে যে অভিনব তথ্যগুলি সংগ্রহ করেছিলেন এবং যেগুলির ভিত্তিতে তিনি লোকায়তিকদের সঙ্গে সহজিয়া, কাপালিক প্রভৃতি সম্প্রদায়ের অভেদ প্রদর্শন করলেন সেগুলিকে ডক্টর দক্ষিণারঞ্জন শাস্ত্রী মহাশয় উপযুক্ত গুরুত্ব দিয়েছেন। মহামহোপাধ্যায় বলেছিলেন, সহজিয়া প্রভৃতি এই সম্প্রদায়গুলি অধঃপাতে-যাওয়া বৌদ্ধধর্মের পরিণাম মাত্র। এ-মতবাদ কতোখানি স্বীকারযোগ্য তার আলোচনায় আমরা একটু পরে প্রত্যাবর্তন করবো। আপাতত আমাদের দৃষ্টব্য হলো, ডক্টর দক্ষিণারঞ্জন শাস্ত্রী মহাশয় কীভাবে মহামহোপাধ্যায়ের এই মতবাদটির উপরই আশ্রয় গ্রহণ করে ভারতীয় বস্তুবাদের ওই তথাকথিত ‘চতুর্থ’ পর্যায়টির ব্যাখ্যা করতে চাইছেন^{১১৩} :

Some of the sects of degenerated Buddhists, in which laxity in sexual morals was one of the features, became gradually affiliated to the Lokayata school. One of these sects was the Kapalikas. The Kapalikas are a very ancient sect. They drink wine, offer human sacrifices and enjoy women. They strive to attain their religious goal with the help of human corpses, wine and women. They are dreaded by all for inhuman cruelties...As Kama or the enjoyment of sensual

pleasure was the goal of this sect, it came gradually to be affiliated to the Nastika form of the Lokayata school according to which the *summum bonum* of the human life is...the enjoyment of gross sensual pleasure...Or, it may be, that the followers of the orthodox schools, through bitter contempt, identified the Lokayatikas with the fierce Kapalikas, as in the previous cases the Vedicists used freely the terms of abuse like 'bastard', 'incest' and 'monster' with regard to the Lokayatikas. At the time of Brihaspati, the author of Arthasastra, these Kapalikas were a distinct sect. In Gunaratna's time we find them identified with the Lokayata school which had already become a hated name in the country.

অর্থাৎ কিনা, অধঃপাতে-বাওয়া কয়েকটি বৌদ্ধ সম্প্রদায়ের বৈশিষ্ট্য ছিলো বৌদ্ধ-শৈথিল্য ; এগুলি ক্রমশ লোকায়ত সম্প্রদায়ের সঙ্গে সংযুক্ত হয়। এগুলির মধ্যে একটি হলো কাপালিক সম্প্রদায়। তারা মত্তপান করে, নরবলি দেয় এবং নারী উপভোগ করে। তারা শব, মৃত্তা ও নারীর সাহায্যে ধর্মের আদর্শ লাভ করবার চেষ্টা করে। অমাহুষিক নিষ্ঠুরতার জন্য তারা সকলের মধ্যেই আতঙ্ক সঞ্চার করে। যেহেতু এই সম্প্রদায়ের কাছে কামই হলো আদর্শ সেই-হেতু লোকায়ত সম্প্রদায়ের নাস্তিক রূপটির সঙ্গে স্বভাবতই এদের (কাপালিকদের) যোগাযোগ স্থাপিত হয় : নাস্তিক লোকায়তিকেরাও কামকেই পুরুষার্থ মনে করে। কিংবা, এমনও হতে পারে যে, আন্তিক সম্প্রদায়ের অঙ্গগামীরা স্বাভাবিকভাবেই লোকায়তিক ও নিষ্ঠুর কাপালিকদের অভিন্ন বলে উল্লেখ করছেন—যেমন কিনা, অস্ত্রাঙ্ক দৃষ্টান্তে দেখা যায়, বৈদিক ঐতিহ্যের বাহকেরা লোকায়তিকদের জারজ, পাবণ ইত্যাদি নানা প্রকার গালিগালাজ করেছেন। অর্থশাস্ত্র-প্রণেতা বৃহস্পতির যুগে কাপালিক একটি স্বতন্ত্র সম্প্রদায় ছিলো ; গুণরত্নের সময়ে দেখা যায় লোকায়ত ও কাপালিকদের মধ্যে অভেদ স্বীকৃত হচ্ছে—লোকায়ত শব্দটি তখন ঘৃণাহৃৎক নামে পরিণত হয়েছে।

উদ্ধৃত অংশের তাৎপর্যটুকু বিশ্লেষণ করা যাক।

মহামহোপাধ্যায় হরপ্রসাদ শাস্ত্রীকে অনুসরণ করে লেখক ধরেই নিচ্ছেন যে, কাপালিক (তথা তান্ত্রিকাদি) সম্প্রদায়গুলি অধঃপাতে-বাওয়া বৌদ্ধধর্মের নমুনামাত্র। অতএব, তাঁর কাছে প্রশ্ন হলো, এ-হেন অধঃপতিত বৌদ্ধ সম্প্রদায়ের সঙ্গে লোকায়তিকদের যোগাযোগ কী করে সম্ভব হলো? এ-সম্ভাবনার ব্যাখ্যা হিসেবে তিনি আমাদের সামনে দুটি প্রস্তাব রাখছেন। এক, কাপালিকাদি সম্প্রদায় কামাচারী, লোকায়তিকরাও অর্থ ও কামকে পরম পুরুষার্থ মনে করেছে ; অতএব কালক্রমে উভয়ের মধ্যে যোগাযোগ স্বাভাবিক

ঘটনামাত্র। ছুই, কিংবা এমনও হতে পারে যে, বেদপন্থীদের কাছে কাপালিক শব্দটি আরো পাঁচরকম স্বাক্ষর। গালিগালাজের সামিল হয়েছিলো এবং অতএব লোকায়তিকদের প্রতি ঘৃণা প্রদর্শনের জন্যই তাঁরা এদেরও কাপালিক বলে গালাগাল দিতেন।

ডক্টর শাস্ত্রীর এই দুটি প্রস্তাবের মধ্যে কোনোটি কি গ্রহণযোগ্য?

প্রথমটি নয়। এখানে ডক্টর শাস্ত্রীর প্রধান যুক্তি হলো, লোকায়ত-মতে অর্থ ও কাম পরমপুরুষার্থ; কাপালিকাদি সম্প্রদায়গুলিও কামাচারী—অতএব এই কামপরায়ণতাই উভয়ের মধ্যে সেতুবন্ধন করেছিলো। কিন্তু আমরা ইতিপূর্বেই দেখেছি, ভারতীয় সংস্কৃতির ক্ষেত্রে এই কামাচারের পরিচয় শুধুমাত্র কাপালিকাদি আস্তিক-নিন্দিত সম্প্রদায়ের মধ্যে সীমাবদ্ধ নয়; বৈদিক সাহিত্যেও তার প্রভূত স্মারক টিকে থেকেছে। তার থেকে শুধু এই কথাই প্রমাণিত হয় যে, সভ্যতার দিকে অগ্রসর হবার পথে কোনো এক পর্যায়ে এই কামাচার মানব-চেতনার অনিবার্য অঙ্গ ছিলো। প্রসঙ্গত বলে রাখা যায়, ডক্টর শাস্ত্রীর সিদ্ধান্ত অনুসারে এই লোকায়ত-কাপালিক সমন্বয় শুধুমাত্র বৌদ্ধধর্মের অধঃপতনের পরিচায়ক নয়, ভারতীয় বস্তুবাদের অধঃপতনের পরিচায়কও। কেননা ডক্টর শাস্ত্রী রচিত ভারতীয় বস্তুবাদের ইতিহাসের তথাকথিত প্রথম তিনটি পর্যায়ে এই কামপরায়ণ ব্যভিচারের পরিচয় নেই।

ডক্টর শাস্ত্রীর দ্বিতীয় প্রস্তাবটিও গ্রহণযোগ্য নয়। কেননা, এই প্রস্তাব অনুসারে লোকায়ত ও কাপালিকাদি সম্প্রদায়ের মধ্যে মৌলিক সাদৃশ্য অন্বেষণ করা বুঝা; সাদৃশ্য শুধু এইটুকুই যে, উত্তরকালে বেদপন্থীদের কাছে লোকায়তিক ও কাপালিক উভয় নামই জারজ, পাবণ ইত্যাদি ঘৃণানুচক শব্দমাত্রে পরিণত হয়েছিলো। অথচ, এই সম্ভাবনাটির প্রতি উপযুক্ত গুরুত্ব দিতে হলে ডক্টর শাস্ত্রীর পক্ষে অবিরোধী উক্তির আশ্রয় গ্রহণ করতেই হবে। কেননা, লোকায়তিক ও কাপালিকাদি সম্প্রদায়ের মধ্যে যে মৌলিক ও তৎসংগত সাদৃশ্য আছে সে-কথা ডক্টর শাস্ত্রী স্বীকার করছেন এবং প্রায় ছবছ মহামহোপাধ্যায় হরপ্রসাদ শাস্ত্রীর ভাষাতেই স্বীকার করছেন^{১১} :

They (Sahajias) believe that *deha* or the material human body is all that should be cared for and their religious practices are connected with the union of men and women.

তাহলে ওই সম্প্রদায়গুলির সঙ্গে লোকায়তিকদের সাদৃশ্য শুধু এইটুকুই নয় যে, বেদপন্থীরা উক্ত সম্প্রদায়কেই ঘৃণার চোখে দেখেছেন। ডক্টর দক্ষিণারবিন্দ শাস্ত্রীকেও স্বীকার করতে হচ্ছে যে, মৌলিক ভেদের দিক থেকেও লোকায়তিকদের সঙ্গে কাপালিক, সহজিয়া প্রভৃতি সম্প্রদায়ের সাদৃশ্য রয়েছে।

আমাদের যুক্তি অনুসারে কৃষিকেন্দ্রিক জাহ্নু-অমৃত্যুতানের মধ্যেই এ-জাতীয় ধ্যানধারণার উৎস। কিন্তু কৃষিবিচার প্রাথমিক পর্যায় পার হয়ে উত্তর পর্যায়ে পৌঁছবার পরও ওই প্রাথমিক পর্যায়ের ধ্যানধারণার স্মারক উত্তরকালের ধর্মবিশ্বাস ও আচরণের মধ্যে টিকে থাকতে পারে। এবং এই কারণেই আমাদের দেশের শুধু তাত্ত্বিক সাহিত্যেই নয়, মন্দির-ভাস্কর্য ইত্যাদির ক্ষেত্রেও বামাচার বা কামাচারের অজস্র স্মারক চোখে পড়ে। কিন্তু উত্তর দক্ষিণারঞ্জন শাস্ত্রী কৃষিকেন্দ্রিক জাহ্নু-অমৃত্যুতানের দিক থেকে এ-জাতীয় ধ্যানধারণার আদি-ভাৎপর্ষ অনুসন্ধান করেননি। ফলে, উত্তরযুগে বামাচারী চেতনার ব্যাপক প্রভাব ব্যাখ্যা করবার আশায় তিনি আরো একটি কৃত্রিম প্রকল্প উপস্থাপিত করছেন : লোকায়তর প্রভাবে ভারতীয় ইতিহাসের একটা যুগে ভোগবাহুল্যের প্রবাহে দেশ প্রায় ভেসে গিয়েছিলো^{৩১৩} :

The Lokayatikas were a creed of joy, all sunny. Through their influence, at that period of Indian history, the temple and the court, poetry and art, delighted in sensuousness. Eroticism prevailed all over the country. The Brahmin and the Chandala, the king and the beggar, took part with equal enthusiasm in *Madanotsava*, in which *Madana* or *Kama* was worshipped.....

As a reaction against this practice of sexual romance, Vaisnavism made its appearance and the *Madanotsava* festival was replaced by *Dolotsava*.

অর্থাৎ (সারমর্ম), লোকায়তিকেরা ছিলো আনন্দবাহুল্যের প্রচারক। তাদের প্রভাবে, ভারতীয় ইতিহাসের সেই যুগটিতে মন্দির, রাজদরবার, শিল্প, সাহিত্য সর্বত্রই ভোগবাহুল্য দেখা দিলো। সারা দেশ ভেসে গেলো কামাচারে। ব্রাহ্মণ আর চণ্ডাল, রাজা আর ভিখিরি, সকলেই সমান উৎসাহে মদনোৎসবে অংশ গ্রহণ করতে শুরু করলো। এই মদনোৎসবে, মদন বা কাম-এর পূজা হতো।...

এই যৌন আচরণের প্রতিক্রিয়া হিসেবেই আবির্ভাব হলো বৈষ্ণবধর্মের এবং মদনোৎসবের স্থানে এলো দোলোৎসব।

ভারতীয় ইতিহাসের এটা যে ঠিক কোন যুগের কথা হচ্ছে সে-প্রশ্নের উত্তর দেওয়া উত্তর শাস্ত্রী অপ্রয়োজন বা হয়তো অসম্ভব মনে করেছেন ; তার কারণ লোকায়তর প্রভাবে রাজা থেকে ভিখিরি পর্যন্ত মেতে ওঠবার ওরকম একটা যুগের কথা আসলে কাল্পনিক, ঐতিহাসিক নয়। আপাতত না হয় সে-প্রশ্ন ছেড়েই দেওয়া গেলো। বর্তমানে শুধু মদনোৎসবের কথাই তোলা যাক : গুণরত্নের রচনাতেও লোকায়তিকদের সঙ্গে এই জাতীয় এক উৎসবের

যোশাযোগ স্মৃতিত হয়েছে : বর্ষে বর্ষে কন্নিয়পি দিবসে, ইত্যাদি। কিন্তু প্রশ্ন হলো, মদনোৎসবটি ঠিক কী? ডক্টর শাস্ত্রীর রচনা থেকে এমন কি এ-ধারণাও জন্মিতে পারে যে, আমাদের দেশে লোকায়তিকদের প্রভাবেই এই উৎসব প্রবর্তিত হয়েছিলো, যে-রকম তিনি কল্পনা করছেন যে, একটা যুগ রাজসভা থেকে পর্বকুটীর পর্যন্ত লোকায়তিকদের প্রভাবে ভেসে গিয়েছিলো ॥ কিন্তু এ-ধারণা যে কতোখানি কৃত্রিম তা বিস্তৃতভাবে আলোচনা করবারও প্রয়োজন নেই।

আসল কথা হলো, মদনোৎসবের সঙ্গে লোকায়তিকদের সম্পর্কের ইঙ্গিত দিয়েও ডক্টর দক্ষিণারঞ্জন শাস্ত্রী এই উৎসবটির তাৎপর্য-বিশ্লেষণে বিশেষ কোনো উৎসাহের পরিচয় দেননি। তার বদলে তিনি দীনেশচন্দ্র সেন মহাশয়ের^{১১} রচনা থেকে মদনোৎসবের একটি কবিত্বময় ও মনোরম,—কিন্তু একান্তভাবেই আধুনিক কল্পনার পরিণাম-বিশেষ,—বর্ণনার উপর নির্ভর করতে চেয়েছেন : “কুল আর কাগ, গান আর নাচ, দোলা আর খেলা—এই সব মিলে একটা হাঙ্কা আমোদের আবহাওয়া সৃষ্টি করে; সে-আবহাওয়ায় যৌন-নীতি সম্পর্কিত কঠোর নিয়মগুলি শিথিল হয় এবং পুরুষ ও নারী অবাধে মেলামেশা করে।” মদনোৎসবের সংস্কৃত সংস্করণ দোলোৎসবকে হয়তো এই রকম কবিত্ব করে বর্ণনা করা যেতে পারে; কিন্তু মদনোৎসবকে নয়। মদনোৎসবের আদি-তাৎপর্য অবেষণের চেষ্টাটা অল্প রকম হওয়া উচিত।

সে-চেষ্টার পরিচয় পাওয়া যায় ডক্টর উইলিয়াম ক্রুক্-এর^{১২} রচনায়। লোকায়তিকদের সঙ্গে যদি এ-জাতীয় উৎসবের কোনো সম্পর্ক সত্যিই স্বীকার করতে হয় তাহলে ডক্টর ক্রুক্-এর গবেষণা অমূল্য করলে লোকায়তের উৎসের উপরও আলোকপাত হতে পারে।

উইলিয়াম ক্রুক্ প্রশ্ন তুলছেন, ভারতবর্ষের পিছিয়ে-পড়ে-থাকা মানুষ-দের মধ্যে ওই মদনোৎসব বা হোলির অঙ্গ হিসেবে যে-সব জটিল অমূল্যাদির পরিচয় পাওয়া যায় সেগুলির বর্ণনা সংগ্রহ করে এ-উৎসবের কোনো সামগ্রিক ব্যাখ্যা দেওয়া সম্ভব কি না? তিনি এই উদ্দেশ্যে যে-তথ্য সংগ্রহ করলেন সেগুলির প্রতি লক্ষ্য রাখলে দেখা যায়, এ-উৎসব অত্যন্ত জটিল এবং এর মধ্যে নানা রকমের অমূল্য রয়েছে : গাছ পোড়ানো, আগুন জ্বালানো, আগুনের উপর হাঁটা, সাহ পোতা, জল ঢালা ইত্যাদি এবং অবশ্যই ওই কামাচারও। অমূল্যদের এই বিভিন্ন দিকগুলিকে বিশ্লেষণ করে এবং দেশ-বিদেশের সমতুল্য অমূল্যদের সঙ্গে তুলনা করে, ডক্টর উইলিয়াম ক্রুক্ দেখাচ্ছেন, আগাগোড়াই এ-উৎসবের উদ্দেশ্য হলো প্রাকৃতিক উর্বরতা বাড়ানো। উপসংহারে তিনি

মোটের উপর এ-কথা মনে করা যায় যে, অমুঠানগুলির মূলে আছে মানুষ, পশু ও শস্ত্রের উর্বরতা বাড়ানোর কামনা। উদ্দেশ্যটা জাহ্নবিশ্বাস-মূলক; কিন্তু সে-জাহ্নবিশ্বাসের নানাবিধী বিকাশের জট খোলা কঠিন: জাহ্ন-অমুঠানগুলি কখনো সরাসরি উর্বরতা বৃদ্ধির উদ্দেশ্যে, কখনো বা উর্বরতা-বিরোধী কারণগুলির নিরসন-প্রচেষ্টায় নিযুক্ত। কোথাও আবার অমুঠানের পিছনে আরো বিশিষ্ট উদ্দেশ্য অনুমান করা যায়: যেমন বৃষ্টি-আনা, ঋতুকে আয়ত্ত করা, কোনো নির্দিষ্ট ফসল ফলানো।

আমাদের পক্ষে এখানে ওই মদনোৎসবের পূর্ণাঙ্গ বিশ্লেষণ করবার অবকাশ নেই; এ-উৎসব কোন প্রভাবের ফলে আধুনিক দোলোৎসবে পর্যবসিত হয়েছে তার আলোচনাও স্বতন্ত্র। আমাদের যুক্তির পক্ষে এখানে দুটি কথা বিশেষ-ভাবে প্রাসঙ্গিক। প্রথমত, গুণরত্নের উক্তি থেকে অনুমান করা যায়, এ-জাতীয় কোনো উৎসবের সঙ্গে লোকায়তিকদের সম্পর্ক সত্যিই ছিলো। তাই ডক্টর দক্ষিণারঞ্জন শাস্ত্রী লোকায়তিকদের সঙ্গে মদনোৎসবের যে-সম্পর্ক অনুমান করেছেন তা অসঙ্গত নয়। কিন্তু তিনি এই সম্পর্কের যে-ব্যাখ্যা দেবার চেষ্টা করেছেন তাও স্বীকারযোগ্য নয়। কেননা, এই মদনোৎসবের প্রকৃত তাৎপর্য অনুসন্ধান করবার বদলে তিনি একে আধুনিক অর্থে নিছক আমোদ-প্রমোদ ও উচ্ছৃঙ্খলতার নিদর্শন বলে গ্রহণ করতে চেয়েছেন। এবং এইখানেই আমাদের দ্বিতীয় বক্তব্যটির স্তর: মদনোৎসব বলে ওই প্রাচীন উৎসবটিকে আধুনিক অর্থে ভোগবাহুল্য বলে মনে করবার কোনো কারণ নেই। প্রাচীন মানুষদের কাছে এ-উৎসব জীবন-সংগ্রামেরই অঙ্গ ছিলো। এ-উৎসবের একটি প্রধান অঙ্গ হলো কামাচার বা বামাচার; তাকে আধুনিক অর্থে কামপরায়ণতা মনে করা ভুল হবে। কেননা, মনে রাখা দরকার, অর্ধ-অসহায় সেই মানুষেরা প্রাকৃতিক নিয়মকানুন বলতে যেটুকু বুঝেছিলো সে-বোধ অনুসারে মানুষের ফলপ্রসূতা আর প্রাকৃতিক ফলপ্রসূতার মধ্যে সম্পর্ক আছে। তাই প্রজনন বা প্রজনন-সংক্রান্ত কোনো অমুঠানের সাহায্যে তারা ওইভাবে প্রকৃতির ফলপ্রসূতাকেও আয়ত্তে আনবার চেষ্টা করেছে।

এই জাহ্নবিশ্বাসই যদি মদনোৎসবের প্রাণবন্ত হয় এবং এই মদনোৎসবের সঙ্গে যদি তান্ত্রিকাদি—তথা লোকায়তিক—ধ্যানধারণার যোগাযোগ থাকে, তাহলে একে কোনো একটা মতবাদের অবনত বা পতিত রূপ মনে করবার কারণ নেই। তার বদলে বরং এ-কথাই মনে করা স্বাভাবিক যে, এখানেই সে-ধ্যানধারণার আদিমতম ও প্রাকৃতিকতম রূপটিকে খুঁজে পাওয়া যেতে পারে। তাই, কোনো একটা যুগে দেশভেদে লোক লোকায়ত মতবাদের মোহে পড়ে দেশটাকে একেবারে ব্যভিচারের শ্রোতে ভাসিয়ে দিয়েছিলো,— এমনভাবে সিদ্ধান্ত অবশ্যই কার্যনিক।

তত্ত্বের অর্থ, প্রাচীন ও সম্ভাব্য-ভেদ

তত্ত্ব মানে কী? তত্ত্ব কতো প্রাচীন? হিন্দুতত্ত্বের সঙ্গে বৌদ্ধতত্ত্বের সম্পর্ক কী রকম?

এবার এই প্রশ্নগুলির আলোচনা করা দরকার।

ইতিপূর্বে অনেকেই তত্ত্বের অর্থ-নির্ণয় করবার চেষ্টা করেছেন। কিন্তু সেই প্রসঙ্গে কথ্যটির সবচেয়ে সরল শব্দার্থের প্রতি উপযুক্ত মনোযোগ দেবার ইচ্ছা সবসময় চোখে পড়ে না। তার কারণ, তত্ত্বকে কোনো গুঢ় অধ্যাত্মবিজ্ঞা বলে ধরে নিয়ে অগ্রসর হলে ওই সরল শব্দার্থটির দিক থেকে তার উপর আলোকপাত হবার সম্ভাবনা থাকে না। অথচ, আমরা তত্ত্বের আদিরূপকে যে-অর্থে গ্রহণ করতে চাই তার সঙ্গে এই সরল শব্দার্থের সঙ্গতি অস্পষ্ট নয়।

তন্ ধাতুর উপর ঙ্গ্ প্রত্যয় করে তত্ত্ব। তনোতি তত্ত্বতে বা তন্ ঙ্গ্। তন্ ধাতুর অর্থ বিস্তৃত করা। বংশ-বিস্তার এর একটি মুখ্য অর্থ: তন্ + অয়ট্ = তনয়; সম্ + তন্ + বঞ = সম্ভান। মনিয়ার উইলিয়ম্স্ দেখাচ্ছেন, পুরোনো পুঁথিপত্রে তত্ত্বের প্রজননার্থক ব্যবহার বিরল নয়। মহাভারতের অনুশাসন পর্বে 'কুলস্ত তত্ত্ব' শব্দ পাওয়া যায়; মনিয়ার উইলিয়ম্স্-এর মতে তার অর্থ হলো *the principal action in keeping up a family, i.e., propagation*। কাব্যায়নের শ্রৌতসূত্রে, আপস্তম্বর ধর্মসূত্রে ও তৈত্তিরীয় উপনিষদে নিম্নোক্ত অর্থে তত্ত্ব শব্দের ব্যবহার হয়েছে: *any one propagating his family in regular succession*। মহাভারতে কুলতন্তুর অর্থ হলো *propagating the succession of a family*, ঐতরেয় ব্রাহ্মণে তন্তুকর্তার অর্থ *line of descendants*^{১১০}।

কিন্তু শুধু প্রজননই নয়। তত্ত্বের আক্ষরিক অর্থের মধ্যে খাড়া-উৎপাদনের ইঙ্গিতও খুঁজে পাওয়া যায়। তত্ত্বি কুটুমধারণে ঘঞ্। কুটুমকৃত্য = কুটুমদিগের ভরণাদি কার্য^{১১১}। স্বভাবতই, খাড়া-উৎপাদনই এই কার্যের মধ্যে অন্তর্ভুক্ত। তাহলে, তন্ ধাতুর অর্থ যে 'বিস্তৃত করা' তা শস্ত্র-উৎপাদনশুদ্ধিও বোঝাতে পারে। গোণ (৭) অর্থ হিসেবে তত্ত্ব বলতে তাঁত বোঝায়: কুবিবিস্তার পাশাপাশি এই বয়নকর্মও মেয়েদেরই আবিষ্কার এবং তা কুবিরই আনুযায়িক আবিষ্কার^{১১২}।

তত্ত্বের আভ্যন্তরীণ সাক্ষ্য বিশ্লেষণ করে আমরা দেখাবার চেষ্টা করেছি যে, কৃষিকেন্দ্রিক জাতিগঠনের মধ্যেই তত্ত্বের উৎস: সে-অনুষ্ঠানের পিছনে কুল বিস্তার হলো মানবীয় প্রজননের সাহায্যে প্রকৃতির কলপ্রসূতা-বুদ্ধি। অতএব, তত্ত্বের এই জাতীয় শব্দার্থের সঙ্গে আমাদের উক্ত বিশ্লেষণের সঙ্গতি পাওয়া যায়।

তন্ত্র কতোদিনের পুরোনো? তান্ত্রিক পুঁথিপত্রগুলির সনতারিখ অনুসন্ধান করে অনেকে এই প্রশ্নের উত্তর দেবার চেষ্টা করেছেন। এবং এইদিক থেকে অগ্রসর হয়ে অনেকে সিদ্ধান্তে আসতে চাইছেন যে, ষষ্ঠ বা সপ্তম খৃষ্টাব্দে তন্ত্রের জন্ম^{২০}। আমরা বলতে চাই, এ-জাতীয় সিদ্ধান্ত গ্রহণযোগ্য নয়।

প্রথমত, তান্ত্রিক গ্রন্থগুলি অবশ্য প্রায়ই অর্বাচীন। এই অর্বাচীনতা যে কতোখানি চূড়ান্ত হতে পারে তার দৃষ্টান্ত^{২১} উদ্ধৃত করা যায় :

এদেশে মহানির্বাণতন্ত্র সর্বত্র বিশেষ আদৃত। কিন্তু অনেক স্থলে প্রবাদ প্রচলিত যে, মহাত্মা রামমোহন রায়েব গুরু এই তন্ত্রখানি রচনা করেন। শক্তিরত্নাকরে বৃহন্নির্বাণতন্ত্রের উল্লেখ আছে, কিন্তু নিতান্ত আধুনিক প্রাণতোষিণী ব্যতীত কোন প্রাচীন বা আধুনিক তন্ত্রসংগ্রহে মহানির্বাণতন্ত্রের উল্লেখ না থাকায়, ইহার আধুনিকত্বই প্রতিপন্ন হয়। আবার মেরুতন্ত্রে লগুজ, ইল্লেজ ইত্যাদি শব্দদ্বারা ভারতে ইংরেজাগমনের পর যে ওই তন্ত্র রচিত হইয়াছে তাহাই প্রতিপন্ন হইতেছে।

অতএব, তন্ত্রের লিখিত গ্রন্থগুলি কতো পুরোনো তার হিসেবের উপর নির্ভর করেই তন্ত্রের প্রাচীনত্ব নিরূপণ করা চলে না। অপরপক্ষে, আধুনিক গবেষকদের মধ্যে অনেকেই স্বীকার করছেন যে, এই তান্ত্রিক গ্রন্থাবলীর সনতারিখ যাই হোক না কেন, তান্ত্রিক ধ্যানধারণা ও আচার-অমুষ্ঠান সেই সনতারিখের তুলনায় অনেক প্রাচীন। এখানে, সে-জাতীয় কয়েকটি মন্তব্য উদ্ধৃত করা যায়।

Their date, however, it is impossible to determine with any precision. The existing treatises are probably for the most part at least reproductions with additions and variations of older works which are no longer extant. In their present form they are usually ascribed to the 6th. or 7th. cen. of our era, but they may be considerably later. Tantrik usages and popular formulas were current and practised in a much earlier age; they belong to a type of thought that is primitive and among primitive peoples varies little in course of the centuries^{২২}.

এগুলির তারিখ স্থিতিশীলভাবে নির্ণয় করা অসম্ভব। আজকাল যে-রচনাগুলি পাওয়া যায় সেগুলি খুব সম্ভব বিলুপ্ত ও প্রাচীনতর গ্রন্থেরই পরিবর্তিত ও পরিবর্ধিত সংস্করণ। বর্তমানে এগুলিকে যে-রূপে পাওয়া যায় সাধারণত তার তারিখ ধরা হয় ৬ষ্ঠ বা ৭ম খৃষ্টাব্দ; এগুলি আরো পরের যুগের হতে পারে। কিন্তু ঢের পুরোনো যুগ থেকেই তান্ত্রিক অমুষ্ঠান ও মন্ত্রাদি প্রচলিত

ছিলো; এগুলি আদিম চিন্তাধারার পরিচায়ক এবং আদিম মানুষদের মধ্যে শতাব্দীর পর শতাব্দী উত্তীর্ণ হয়েও এ-জাতীয় চিন্তাধারার পরিবর্তন সামান্যই ঘটে থাকে।

ঐযুক্ত পাঁচকড়ি বন্দ্যোপাধ্যায়^{২২} বলছেন,

তুই চারিজন বিশেষজ্ঞ প্রত্নতত্ত্ববিদ বলিয়া থাকেন যে, তত্ত্বধর্ম বৈদিক ধর্মের মতন পুরাতন এবং সনাতন।

অবশ্যই এই কথার ব্যাখ্যা হিসেবে উক্ত প্রত্নতত্ত্ববিদেরা যা অনুমান করছেন তা স্বীকারযোগ্য কিনা সে-বিষয়ে সন্দেহের অবকাশ আছে :

এই সকল প্রত্নতত্ত্ববিদদের বিশ্বাস যে, খেতাজ আর্ষদিগের উদ্ভবের সময়ে অপেক্ষাকৃত কৃষ্ণাজ আর্ষও একদল ছিল। বেদে কৃষ্ণাজ আর্ষদিগের উল্লেখ পাওয়া যায়। ইহারাই ইরান বা পারস্য দেশ হইতে বাহির হইয়া বর্তমান কাবুলের উত্তর উপত্যকা বাহিয়া, তাগ্লা-মাকান অধিত্যকা হইতে কাস্মীরে নামিয়া ভারতবর্ষে আসিয়াছিল; পরে কাস্মীর হইতে পার্বত্য প্রদেশ বাহিয়া বঙ্গদেশ পর্যন্ত ছড়াইয়া পড়িয়াছিল। অত্রদিকে গান্ধার সুবাস্ত হইয়া লাট ও মহারাষ্ট্র প্রদেশ পর্যন্ত ইহাদের বিস্তার ঘটিয়াছিল। ইহারাই নাকি ভারতবর্ষে তত্ত্বধর্ম আনয়ন করে...^{২৩}

উত্তরকালের উন্নততর ঐতিহাসিক গবেষণার ফলে ওই খেতাজ আর্ষদের কপালেই অনেক বিপর্যয় ঘটে গিয়েছে; তথাকথিত কৃষ্ণাজ আর্ষগুলির ভারতবর্ষে আগমন-কাহিনীর পক্ষে ঐতিহাসিক সত্যের সম্ভাবনা অবশ্যই আরো সংকীর্ণ। তাছাড়া, দেশান্তরে শাস্ত্র ধ্যানধারণার বা তাত্ত্বিক আচার-অনুষ্ঠানের কোনো নিদর্শন পেলেই তা কোন্ পথে এ-দেশে এসেছিলো সে-কথা কল্পনা করবার প্রয়োজনও সত্যিই নেই। তার মানে এই নয় যে, প্রাচীন পৃথিবীতে দূর থেকে দেশান্তরে ধর্মবিশ্বাস বা আচার-অনুষ্ঠানের আমদানি-রপ্তানিটা একান্তই অসম্ভব ব্যাপার। অনেক ক্ষেত্রে নিশ্চয়ই তা ঘটেছিলো। আমাদের মস্তব্য শুধু এই যে, তাছাড়াও বিভিন্ন দেশে সমান্তরালভাবে, এবং অতএব পরস্পরের উপর প্রভাব-নিরপেক্ষভাবেই, একই বিশ্বাস ও আচার-অনুষ্ঠানের উদ্ভব হওয়া অসম্ভব নয়। কেননা, মানববিশ্বাস ও আচার-অনুষ্ঠানের বাস্তব ভিত্তি আছে; সে-ভিত্তি শেষ পর্যন্ত মানুষের উৎপাদন-কৌশল : সমতুল্য পরিবেশে এবং সমতুল্য হাতিয়ারের উপর নির্ভর করে প্রকৃতির সঙ্গে সংগ্রামে লিপ্ত হয়ে বিভিন্ন দেশের মানুষ পরস্পরের উপর প্রত্যক্ষ-প্রভাব

নিরপেক্ষভাবে প্রকৃতির রহস্যকে মোটের উপর একইভাবে বোঝবার আয়োজন করতে পারে।

আমাদের এই মস্তব্যের পক্ষে জীবন্ত প্রমাণ হলো পৃথিবীর পিছিয়ে-পড়ে-থাকা মানুষগুণি। এদের মধ্যে যারা আজো কৃষিবিজ্ঞান প্রাথমিক পর্যায়ে আটকে রয়েছে তাদের ধ্যানধারণা আর আচার-অনুষ্ঠান অস্তুত কাঠামোর দিক থেকে একই রকম। এ-বিষয়ে আমরা ইতিপূর্বেই প্রাসঙ্গিক তথ্য উদ্ধৃত করেছি। এবং আমরা আরো দেখেছি যে, প্রাচীন মানুষদের মধ্যে যারা কৃষিবিজ্ঞান প্রাথমিক পর্যায়ে ছিলো তাদের প্রত্নতত্ত্বমূলক ও অস্ত্রাস্ত্র কীর্তিগুণি থেকেও একই বিশ্বাস, একই ধ্যানধারণা অনুমান করা অসঙ্গত নয়। অথচ, আজকের পৃথিবীতে নানান জায়গায় যে-সব মানবদল ওই রকমের পিছিয়ে-পড়া পর্যায়ে আটকে রয়েছে তাদের ধ্যানধারণার উপর পরম্পরের প্রত্যক্ষ প্রভাব অনুমান করা যে-রকম অসঙ্গত, সেই রকমই অসঙ্গত হলো তাদের উপর বিলুপ্ত পৃথিবীর মানুষদের ধ্যানধারণার প্রত্যক্ষ প্রভাব অনুমান করবার প্রচেষ্টা।

অতএব, কোনো সুদূর অতীতে পারস্তে বা মধ্য এশিয়ার কোথাও যদি তাস্তিকাদি ধ্যানধারণার নিদর্শন খুঁজে পাওয়া যায় তাহলেই এ-কথা অনুমান করবার তাগিদ নেই যে, বাংলার তাস্তিক বিশ্বাসও সেখান থেকেই আসতে বাধ্য^{১২}। একই পরিবেশে উভয় দেশের মানুষই প্রকৃতির সঙ্গে একইভাবে যুক্ত হয়ে একই কথা চিন্তা করতে পারে। যে-কারণে, আজকের পৃথিবীর পিছিয়ে-পড়া মানুষদের মধ্যেও আমরা এই তাস্তিক ধ্যানধারণা আর আচার-অনুষ্ঠানের নিদর্শন পেয়ে থাকি।

পৃথিবীর পিছিয়ে-পড়া মানুষদের কথা উঠলো বলেই এখানে কাল-নির্ণয় প্রসঙ্গে একটি মস্তব্য অবাস্তব হবে না। তজ্জের কাল-নির্ণয় শুধুমাত্র সনতারিখের ব্যাপার হতে পারে না। কিংবা, সনতারিখের সাহায্যে তজ্জের কাল-নির্ণয় প্রচেষ্টা শেষ পর্যন্ত অনেকাংশেই ভ্রান্ত হবার ভয়। তার কারণ, বিভিন্ন মানবদলের অসমান উন্নতি। এই অসমান উন্নতির কলে পৃথিবীর নানান মানবদল উন্নতির নানান পর্যায়ে আটকে পড়ে আছে: যারা আজো কৃষিবিজ্ঞান প্রাথমিক পর্যায়ে পেরিয়ে আসতে পারেনি তাদের দিক থেকে বিচার করলে তজ্জ কোনো আদিম কালের ব্যাপার নয়, সাম্প্রতিক—এমনকি সমসাময়িক—বিশ্বাস ও সাধনপদ্ধতি। আবার যারা সহস্র বছর আগে কৃষিবিজ্ঞান ওই প্রাথমিক পর্যায়েটিকে পিছনে কেলে এসেছে তাদের দিক থেকে বিচার করলে তজ্জ সহস্র বছরের পুরোনো বিশ্বাস ও অনুষ্ঠান।

অবশ্যই, সামগ্রিকভাবে এই কৃষিকাজই ভারতীয় অর্থনীতির প্রধানতম অঙ্গ এবং আমরা আগেই দেখেছি, এ-দেশের অর্থনৈতিক উন্নতি বাধাপ্রাপ্ত হয়েছিলো বলেই কৃষিবিজ্ঞান প্রাথমিক পর্যায়ের নানান অঙ্গ

উত্তরযুগেও আমাদের দেশ থেকে বিলুপ্ত হয়নি। অতএব, আধুনিক যুগেও আমাদের দেশে ওই প্রাচীন পর্যায়ের ধ্যানধারণাগুলির এমন ব্যাপক ও গভীর প্রভাব দেখতে পাওয়া যায়।

কিন্তু সেই সঙ্গেই মনে রাখা দরকার যে, উত্তরকালে—বিশেষত লিখিত পুঁথিপত্রের মাধ্যমে,—তাত্ত্বিক বিশ্বাস ও অনুষ্ঠান হিসেবে যার পরিচয় পাওয়া যায় তাকেই তত্ত্বের আদি ও অকৃত্রিম রূপ মনে করলে ভুল হবে। খ্রীষ্ট পাঁচকড়ি বন্দ্যোপাধ্যায়^{১১} বলছেন, “এখন যে ভাবে যে-সকল তত্ত্বগ্রন্থ এদেশে প্রচলিত আছে, তাহা হইতে তত্ত্বকথা খুঁজিয়া বাহির করা বড়ই কঠিন।” কিন্তু প্রশ্ন হলো, তার কারণ কী?

প্রথমত, আমরা আগেই বলেছি, যে-মূর্ত পরিস্থিতিতে এ-জাতীয় বিশ্বাস ও অনুষ্ঠানের উদ্ভব, সেই পরিস্থিতি থেকে উৎপাদিত হয়ে উত্তরকালের পরিস্থিতিতেও টিকে থাকবার সময় এই বিশ্বাস ও অনুষ্ঠান-গুলির আদি-তাৎপর্য অনিবার্হভাবেই বিপরীতে পর্যবসিত হয়েছে : যতোই কালনিক আর অসম্ভব হোক না কেন, মানসিক উদ্দীপনার উৎস হিসেবে অতীতে (বা, পিছিয়ে-পড়ে থাকা মানুষদের জীবনে, বর্তমানেও) এই তত্ত্বই ছিলো জীবন-সংগ্রামের অঙ্গ, উৎপাদন কৌশলের সহায়ক। অথচ, উত্তর-কালের ধর্মবিশ্বাস আর ধর্মোন্নয়ন হিসেবে টিকে থাকবার সময় এই তত্ত্বই আজ অর্থহীনতায় ভরপুর হয়ে দাঁড়িয়েছে।

দ্বিতীয়ত, উত্তরপর্যায়ে রচিত হয়েছে বলেই তাত্ত্বিক পুঁথিপত্র-গুলির মধ্যে উত্তরকালের অজস্র ধ্যানধারণা অনিবার্হভাবেই প্রবেশলাভ করেছে। খ্রীষ্ট পাঁচকড়ি বন্দ্যোপাধ্যায়^{১২} যেমন বলছেন, “ব্রাহ্মলীকে ব্রাহ্মণ-শাসনাদীন করিতে পূর্বকালের ব্রাহ্মণগণকে তাত্ত্বিক এবং বৌদ্ধ ধর্মের সহিত অনেকটা আপোস করিতে হইয়াছিল।...আধুনিক তত্ত্বগ্রন্থে যে এই আপোসের নিদর্শন অতি সুস্পষ্ট, তাহা তত্ত্বের পাঠকমাত্রেরই জ্ঞানেন।” আপোসজনিত ধ্যানধারণাগুলি শুধুই যে বিজাতীয় তাই নয়; বহুলাংশে পরস্পর-বিরোধীও—কেননা, তা বিভিন্ন সম্প্রদায়ের ধ্যানধারণা। বিজাতীয়, কেননা এই সব তাত্ত্বিক পুঁথিপত্রে পূজা, উপাসনা, মোক্ষ, এমন কি ব্রহ্মজ্ঞানের কথাও এসে জুটেছে; অথচ, তাত্ত্বিক দেহতত্ত্বের আলোচনা এসঙ্গে আমরা একটু পরেই দেখতে পাবো যে, তত্ত্বের আদি-রূপটির সঙ্গে আধ্যাত্মিক ধ্যানধারণার সঙ্গতি যে থাকতে পারে না, তা অস্বাভাবিক করবার প্রকৃত কারণ রয়েছে। কিন্তু শুধুমাত্র বিজাতীয় ধ্যানধারণাই নয়, পরস্পর-বিরোধী ধ্যানধারণাও। আর, তার সবচেয়ে প্রকৃষ্ট উদাহরণ হলো হিন্দুতত্ত্ব ও বৌদ্ধতত্ত্ব, হুই-ই।

তত্ত্ব যে তথাকথিত হিন্দুতত্ত্ব এবং বৌদ্ধতত্ত্ব উভয়ের চেয়েও অনেক

প্রাচীন এবং উত্তরকালে হিন্দুধর্মমূলক ধারণা এবং বৌদ্ধধর্মমূলক ধারণা তন্ত্রের উপর প্রক্ষিপ্ত হয়েছে যে তথাকথিত হিন্দুতন্ত্র এবং বৌদ্ধতন্ত্রের জন্ম দিয়েছে,—একথা ইতিপূর্বে যোগ্য বিদ্বানেরা স্বীকার করেছেন। ত্রীবৃক্ট পাঁচকড়ি বন্দোপাধ্যায়*** বলছেন,

তন্ত্রসাহিত্য পড়িয়া যতদূর বুঝা যায়, তাহাতে ইহা মনে দৃঢ় বিশ্বাস হয় যে, তন্ত্রধর্মই বাংলার আদিম ধর্ম। ...এখন কথা এই যে, বৌদ্ধতন্ত্রধর্ম অতি পুরাতন কোন মূল তাত্ত্বিক ধর্মের বৌদ্ধ সম্বন্ধ, কি একেবারেই একটা নতুন ধর্ম, তাহা এখনও স্থির হয় নাই। আমার মনে হয়, একটা অতি পুরাতন তন্ত্রধর্ম এদেশে খুব প্রচলিত ছিল; বৌদ্ধধর্ম সেই ধর্মের সহিত মিশিয়া প্রবলতর আকার ধারণ করিয়াছিল। তন্ত্রের অধিকতর আলোচনা হইলে এ-প্রশ্নের যীমাংসা পরে হইবে।

পরে, তন্ত্রের অধিকতর আলোচনা করেই অধ্যাপক শশীভূষণ দাসগুপ্ত*** পাঁচকড়িভাবে ওই সিদ্ধান্তকেই সমর্থন করতে চাইলেন :

Tantrism is neither Buddhist nor Hindu in origin. : it seems to be a religious undercurrent, originally independent of any abstruse metaphysical speculation, flowing on from an obscure point of time in the religious history of India. With these practices and yogic processes, which characterise Tantrism as a whole, different philosophical, or rather theological, systems got closely associated in different times...

কিংবা***,

Side by side with the commonly known theological speculations and religious practices, there has been flowing in India, an important religious undercurrent of esoteric yogic practices from a pretty old time; these esoteric practices, when associated with the theological speculations of the Saivas and the Saktas, have given rise to Saiva and Sakta Tantrism; when associated with the Buddhistic speculations, have given rise to the composite religious system of Buddhist Tantrism; and again, when associated with the speculations of Bengal Vaisnavism, the same esoteric practices have been responsible for the growth of the esoteric Vaisnavite cult, known as the Vaisnava Sahajia movement.

অতএবঃঃ,

The real origin of the cult lies more outside Buddhism than inside it.

অর্থাৎ সংক্ষেপে, উৎসের দিক থেকে তন্ত্র বৌদ্ধও নয়, হিন্দুও নয়। অতি প্রাচীন কাল থেকে তন্ত্র-সাধনার স্রোত এ-দেশে প্রবাহিত ছিলো। আদিতে তার সঙ্গে কোনো রকম জটিল দার্শনিক তত্ত্বের সম্পর্ক ছিলো না। সেই আচরণ ও যোগসাধনাই হলো সামগ্রিকভাবে তন্ত্রের প্রধান লক্ষণ। উত্তরযুগে তার সঙ্গে বিভিন্ন দার্শনিক কিংবা ধর্মমূলক মতবাদের ঘনিষ্ঠ সম্পর্ক প্রতিষ্ঠিত হয়। কিংবা,

দেশে সাধারণভাবে যে-সব ধর্মবিশ্বাস ও সাধনপদ্ধতির পরিচয় পাওয়া যায় তার পাশাপাশি অনেক পুরোনো যুগ থেকে আর একরকম গুহ্য সাধনার কল্পস্রোত বয়ে চলেছে। এই গুহ্য সাধনার সঙ্গে শৈব ও শাক্ত মতবাদের সম্পর্ক ঘটে জন্ম হয়েছে শৈব বা শাক্ত তন্ত্রের; বৌদ্ধ চিন্তাধারার সম্পর্ক ঘটে জন্ম হয়েছে বৌদ্ধ তন্ত্রের; বাংলার বৈষ্ণবধর্মের সম্পর্ক ঘটে জন্ম হয়েছে বৈষ্ণব সহজিয়া আন্দোলনের।

অতএব, এই তন্ত্রের উৎস সন্ধানে বৌদ্ধধর্মের ভিতরের চেয়েও বৌদ্ধধর্মের বাইরের দিকেই দৃষ্টি আবদ্ধ রাখা দরকার।

আমাদের যুক্তিও ঠিক তাই। কিন্তু প্রশ্ন হলো, বৌদ্ধধর্মের বাইরের ঠিক কোন্ ক্ষেত্রটিকে অনুসন্ধান করে আমরা এই তন্ত্রের আদি-রূপকে উদ্ধার করতে পারবো? তুংখের বিষয়, ডক্টর শশীভূষণ দাসগুপ্ত এই মৌলিক প্রশ্নটির প্রতি তেমন গভীর মনোযোগ দেননি। তার বদলে তিনি বরং ওই বৌদ্ধাদি ধ্যানধারণাগুলিকে তন্ত্রের উপর প্রসিদ্ধ বলে স্বীকার করা সত্ত্বেও, আপেক্ষিকভাবে এগুলিকেই বেশি গুরুত্ব দিয়েছেন। অবশ্যই, দেশে প্রচলিত ওই অতি-প্রাচীন তন্ত্রসাধনা বৌদ্ধ, শৈব, বৈষ্ণব প্রভৃতি সম্প্রদায়ের সংস্পর্শে এসে কী রূপ নিয়েছে তার আলোচনা অবাস্তব নয়; ডক্টর শশীভূষণ দাসগুপ্ত প্রাথমিকভাবেই সে-আলোচনা করেছেন এবং তাতে মধ্যযুগীয় বাংলা সাহিত্যের উপর আলোকপাত হয়েছে। কিন্তু এই সম্প্রদায়গুলিকে বোঝবার ব্যাপারে তার চেয়ে মৌলিক কাজ হলো, ওই যে সুপ্রাচীন সাধনপদ্ধতি এ-দেশে প্রবাহিত ছিলো বলে স্বীকার করা হয়েছে তারই উৎস নির্ণয় করা।

আমাদের যুক্তি অনুসারে, সে-সমস্তা সমাধান করবার পদ্ধতি হবে, প্রাচীন পর্যায়ে আটকে-পড়ে-থাকা দেশবিদেশের মানুষগুলির বাস্তব বিশ্বাস ও ধ্যানধারণা সম্যকভাবে বিশ্লেষণ করা। এবং এই পদ্ধতি অনুসারে অগ্রসর হয়েই আমরা দেখেছি যে, কুবিবিচার প্রাথমিক পর্যায়ে আটকে-থাকা নানা জাতীয় মানবদের দৃষ্টান্তে যে-বিশ্বাস ও আচরণ চোখে পড়ে তার মধ্যেই তত্ত্বসাধনার আদি-রূপটিকে আজো জীবন্তভাবেই আবিষ্কার করা সম্ভব।

বৌদ্ধ-তন্ত্র এবং হিন্দু-তন্ত্রের সমস্তাকে আরো একটু খুঁটিয়ে দেখবার চেষ্টা করা যায়। বিশ্বকোষের লেখক*** বলছেন :

হিন্দুতন্ত্রের বিষয় পূর্বে যে-রূপ লিখিত হইল, বৌদ্ধতন্ত্রগুলিতে ঐরূপ বিবরণ বর্ণিত হইতে দেখা যায়। হিন্দুতন্ত্রোক্ত শিব দুর্গা প্রভৃতি নামগুলিই যেন বজ্রসম্ব, বজ্রভাঙ্গিনী প্রভৃতি নামে রূপান্তরিত হইয়াছে। বৌদ্ধতন্ত্রেও চণ্ডী, তারা, বারাহী প্রভৃতির উপাসনা প্রচলিত আছে। শিবোক্ত তন্ত্রে যে-রূপ অস্ত্র অস্ত্র দেবমূর্তি কল্পিত হইয়াছে, বৌদ্ধতন্ত্রেও হেক্কাদি দেবদেবীর মূর্তিও তদ্রূপ বর্ণিত আছে।...

বৌদ্ধতান্ত্রিকগণও মালাময়, মাতৃকা, কবচ, জুহুদি অতি গুহ্য বলিয়া জানেন। বৌদ্ধতন্ত্রেও গুহ্য সকল গুহ্য বিষয় অধিকারী ভিন্ন অপর কাহারও নিকট প্রকাশ করিবার নিষেধ আছে।...

বুদ্ধমত-প্রতিপাদ্য বৌদ্ধশাস্ত্রে পঞ্চমকারের নিন্দা ও গ্রহণে নিষেধ আছে। কিন্তু বৌদ্ধতান্ত্রিকগণ তাহার অস্ত্রাধা করিয়া থাকেন। পঞ্চমকারের সেবা বৌদ্ধতন্ত্রের একটি প্রধান অঙ্গ। যে মন্ত্রমাংস গ্রহণ বৌদ্ধশাস্ত্রে বিশেষরূপে নিষিদ্ধ হইয়াছে, বৌদ্ধতন্ত্রে তাহার স্থখ্যাতি দৃষ্ট হয়।...

...যিনি প্রকৃত সিদ্ধতান্ত্রিক বৌদ্ধতন্ত্রে তিনিই বীরনাথক বলিয়া অভিহিত। বৌদ্ধ তান্ত্রিকগণও এই জগৎ বামোত্তর বলিয়া স্বীকার করেন। বৌদ্ধতন্ত্রে চক্রপূজা, বীরযাগ, ভগপূজা প্রভৃতির বিষয়ও বর্ণিত আছে।

বৌদ্ধ তান্ত্রিকদের মধ্যেও দক্ষিণাচারী এবং বামাচারীর মধ্যে প্রভেদ দেখা যায়*** :

...the two Tantrik schools maintain that all beings are *vajrasattvas*, are the unique *Vajrasattva* ; they also maintain that the nature of *vajra* is immanent in all beings and can be actualized by appropriate meditations and rites.

Now the left-hand school conceives the nature of *vajra* according to the *Saivite* pattern ; the right-hand school is nearer the *Vedantist* or *Yoga* tradition...

In the Tantras of the *Saivite* type we have to deal with a Buddhist adaptation of *Saivism* and *Saktism*. The three traditional bodies of a Buddha are preserved, but the true nature of *vajrasattva* is his fourth body,...the body of *vajra*; it is with that body that the eternal *tathagata* or *bhagavat* eternally embraces his *sakti*, *Tara* or *Bhagavati*. From this erotic conception of the nature of being or the divine being it follows that, in order to actualize his real divine nature, the ascetic must perform the rites of union with a woman (*yogini*, *mudra*) who is the personification of *Bhagavati*, who is *Bhagavati* herself; as it is said, *buddhatvam yosidyonisamasritam*, 'Buddhahood abides in the female organ'.....The most conspicuous topic of this literature is what is called the *stripuja*, 'worship of women': disgusting practices, both obscene and criminal, including incest, are a part of this *puja*, which is looked upon as the true, heroic behaviour, (*dushkaracharya*) of a *bodhisattva*, as the fulfilment of the perfect virtues. Buddhist mythology and mysticism are freely mixed with *saktas*: the semen is the five Buddhas, etc...

বামাচার ও দক্ষিণাচারের তর্জমা হিসেবে *left-hand school* এবং *right-hand school* শব্দ ব্যবহারের মতোই আধুনিক রুচিবোধ ও নীতিবোধের নিক্তিতে লেখক ওই আদিম বিশ্বাসের যেভাবে মূল্য নির্ণয় করবার চেষ্টা করছেন তা অবশ্যই ভ্রান্ত। কিন্তু আমাদের যুক্তির বর্তমান পর্যায়ে আলোচ্য বিষয় হলো, তথাকথিত বৌদ্ধ ও হিন্দুতন্ত্রের মধ্যে প্রভেদটা যে শেষ পর্যন্ত কতো কৃত্রিম তাই বিচার করা। উক্ত উক্তির মধ্যে সে-স্বীকৃতির স্পষ্ট ইঙ্গিত রয়েছে। এবং ওই বৌদ্ধতন্ত্রের জীপুজা বা 'বুদ্ধম্ যোবিদ্যোনি-সমাপ্রতিম' জাতীয় বাক্যের মধ্যে এ-ইঙ্গিত থেকে গিয়েছে যে, উক্ত ধ্যানধারণা শুধুমাত্র মাতৃপ্রধান সমাজের পরিচায়ক নয়, সেই আদিম জাহ্নবিশ্বাসেরও পরিচায়ক—যে-জাহ্নবিশ্বাস অমুসারে নারী-জননাজই সৃষ্টির আদি-কারণ: এ-জগৎ বামোদ্ভূত।

আমাদের যুক্তি অমুসারে, কৃষিবিজ্ঞা মেয়েদের আবিষ্কার। কলে প্রাথমিক পর্যায়ের কৃষিকেন্দ্রিক সমাজ নারীপ্রধান। এই পর্যায়ের কৃষিবিজ্ঞার অপরিহার্য অঙ্গ যে-জাহ্নঅমুষ্ঠান তার মূল কথা হলো, নারীর প্রজননশক্তির সাহায্যে প্রকৃতির কলপ্রসূতাকে আয়ত্তে আনবার প্রচেষ্টা। এই জাহ্ন-অমুষ্ঠানের মধ্যেই তত্ত্বসাধনার উৎস খুঁজে পাওয়া যায়। উত্তরকালেও আমাদের দেশে উৎপাদন-কৌশলের বিকাশ বাধাপ্রাপ্ত হয়ে থেকেছে। কলে

দেশের আচার-অনুষ্ঠান ও ধ্যানধারণার ক্ষেত্র থেকে কৃষিবিজ্ঞান ওই প্রাথমিক পর্যায়ের স্মারকগুলি বিলুপ্ত হয়নি—যদিও এই স্মারকগুলির মধ্যে উক্ত আচার-অনুষ্ঠান ও ধ্যানধারণার আদি-তাৎপর্য অনিবার্যভাবেই বিপরীতে পর্যবসিত হয়েছে। এই কারণেই আমাদের দেশে এতোদিন ধরে তত্ত্বসাধনার এমন ব্যাপক ও গভীর প্রভাব। অবশ্যই, উত্তরকালে এই তত্ত্বসাধনার উপর হিন্দু-ধর্ম ও বৌদ্ধধর্মের নানা বিষয় প্রাক্কিপ্ত হয়েছে। ফলে আপাতদৃষ্টিতে মনে হতে পারে যে, তত্ত্বসাধনা দ্বিবিধ, হিন্দু ও বৌদ্ধ। স্বভাবতই, হিন্দুধর্মমূলক ও বৌদ্ধধর্মমূলক ওই অধ্যাত্ত বিষয়গুলির উপর দৃষ্টি আবদ্ধ রাখলে তত্ত্বসাধনার স্বরূপকে চেনা যাবে না। আমাদের দেশের বৈদান্তিকেরা সাধারণত একটি উপমা ব্যবহার করে থাকেন। তারই উপর নির্ভর করে আমরাও এখানে আমাদের বক্তব্য উপস্থিত করতে পারি। জ্বাফুলের সংস্পর্শে এসে ফটিক যদিও রক্তবর্ণ বলে প্রতিভাত হয় তবুও ফটিকের স্বরূপ উপলব্ধি করতে হলে এই রক্তবর্ণের উপর দৃষ্টি আবদ্ধ রাখা ভুল হবে। তেমনিই, হিন্দুধর্ম ও বৌদ্ধধর্মের সংস্পর্শে এসে তত্ত্বসাধনার উপর যে-সব ধ্যানধারণা অধ্যাত্ত হয়েছে তারই উপর দৃষ্টি আবদ্ধ রাখলে এ-সাধনার স্বরূপ উপলব্ধি সম্ভবপর হবে না।

আধুনিক বিদ্বানদের মধ্যে অনেকেই স্বীকার করছেন যে, অতি আদিম যুগ থেকে আমাদের দেশে তত্ত্বসাধনার একটি শ্রোত বয়ে চলেছে। তারই সঙ্গে হিন্দুধর্মের মিশেল হয়ে হিন্দুতন্ত্রের এবং বৌদ্ধধর্মের মিশেল হয়ে বৌদ্ধতন্ত্রের জন্ম হয়েছিলো। যদি তাই হয় তাহলে মানা দরকার, তাত্ত্বিক পুঁথিপত্রগুলির মধ্যে থেকে হিন্দুতন্ত্রের হিন্দুত্ব এবং বৌদ্ধতন্ত্রের বৌদ্ধত্ব সচেতনভাবে সরিয়ে রেখেই আমরা তত্ত্বসাধনার অকৃত্রিম রূপটির পরিচয় পেতে পারি।

হিন্দুতন্ত্রের পুঁথিপত্রে নানান কথা পাওয়া যায়: পূজা, মোক্ষ, স্বর্গপ্রাপ্তি, ব্রহ্মজ্ঞান। তাছাড়া নানান দেবদেবীর কথা তো আছেই। এমন কি বেদান্ত-দর্শনের অনেক ধ্যানধারণাও এই গ্রন্থগুলির মধ্যে খুঁজে পাওয়া কঠিন নয়। তত্ত্বসাধনার আলোচনায় স্বভাবতই এগুলির কথা অপ্রাসঙ্গিক হওয়া উচিত।

বৌদ্ধতন্ত্রের পুঁথিপত্রে নির্বাণ, বজ্রসহ, প্রজ্ঞাপারমিতা, বোধিসত্ত্ব প্রভৃতি বিবিধ বিষয়ের উল্লেখ প্রচুর পরিমাণে পাওয়া যায়। তাছাড়াও, বোগাচার মাধ্যমিক প্রভৃতি দার্শনিক সম্প্রদায়ের তত্ত্বকথাও বৌদ্ধতন্ত্রের পুঁথিতে বিরল নয়। গবেষকের দৃষ্টি এগুলির প্রতি আবদ্ধ হলে তত্ত্বসাধনার মৌলিক রূপটি তাঁর চোখে ধরা পড়বে না।

পুঁথিপত্রে পাওয়া তত্ত্বসাধনার রূপ থেকে এইভাবে হিন্দুধর্ম ও

ও হিন্দুদর্শন এবং বৌদ্ধধর্ম ও বৌদ্ধদর্শনের প্রসঙ্গ সচেতনভাবে বাদ দিলে কী বাকি থাকে? কৃষিকেন্দ্রিক জাহ্নবীমুঠান এবং তার অন্তর্নিহিত আদিম বিশ্বাস। পৃথিবীতে যে-সব মানবদল আজো ওই আদিম পর্যায়ের কাছাকাছি আটকে পড়ে আছে তাদের দিকে চেয়ে দেখলে এই বিশ্বাস ও অনুষ্ঠানের রূপটি আরো প্রকটভাবে আমাদের চোখে ধরা পড়বে। তাই আমাদের পদ্ধতি অনুসারে, তত্ত্বকে বোঝবার ক্ষেত্রে ওই পিছিয়ে-পড়ে-থাকা মানুষদের দিকে চেয়ে দেখা দরকার : তত্ত্বের লিখিত পুঁথিপত্রের মধ্যে যে-সব কথা উত্তরকালের ধ্যানধারণার জটিলতায় অস্পষ্ট হয়ে গিয়েছে সেগুলির জীবন্ত—অতএব স্পষ্টতর—রূপ পৃথিবীর পিছিয়ে-পড়া মানুষদের মধ্যে খুঁজে পাওয়া কঠিন নয়।

সহজিয়া ও অজ্ঞাত সম্প্রদায় প্রসঙ্গে মহামহোপাধ্যায় হরপ্রসাদ শাস্ত্রী

আমরা শুরুতেই দেখেছি, মহামহোপাধ্যায় হরপ্রসাদ শাস্ত্রী বলছেন যে, নামাস্তরের আড়ালে লোকায়তিক সম্প্রদায় আজো আমাদের দেশে টিকে রয়েছে। দৃষ্টান্ত হিসেবে তিনি সহজিয়া-সম্প্রদায়ের কথা উল্লেখ করছেন। অতএব, লোকায়তের আলোচনায় আমাদের পক্ষে এই সহজিয়া সম্প্রদায়ের স্বরূপকে বোঝবার চেষ্টা করা দরকার।

সহজিয়া বলতে ঠিক কী বোঝায়? সহজিয়া সম্প্রদায় এলো কোথা থেকে? মহামহোপাধ্যায় হরপ্রসাদ শাস্ত্রী^{৩৩} বলছেন, এই সহজিয়া সম্প্রদায় বা সহজয়ান আসলে হলো বৌদ্ধধর্মের অধঃপাতের ফল :

যে পঞ্চকামোপভোগ নিবারণের জন্ত বুদ্ধদেব প্রাণপণে চেষ্টা করিয়াছিলেন, যে চরিত্র-বিশুদ্ধি বৌদ্ধধর্মের প্রাণ, যে চরিত্রবিশুদ্ধির জন্ত হীনবান হইতেও মহা-যানের মহত্ব, যে চরিত্র বিশুদ্ধির জন্ত আর্থদেব 'চরিত্র বিশুদ্ধি প্রকরণ' নামে গ্রন্থই রচনা করিয়া গিয়াছেন, সহজয়ান সেই চরিত্রবিশুদ্ধি একেবারেই পরিত্যাগ করিয়া দিল। বৌদ্ধধর্ম সহজ করিতে গিয়া, সহজয়ানীরা যে মত প্রচার করিলেন তাহাতে ব্যভিচারের স্রোত ভয়ানক বাড়িয়া উঠিল। ক্রমে বৌদ্ধধর্ম নেড়ানেড়ীর মলে গিয়া দাঁড়াইল। সহজয়ানীরা সন্ধ্যাভাবার গান লিখিতে আরম্ভ করিলেন। সন্ধ্যাভাবার অর্থ আলো-আধারী ভাব। কানে শুনিবামাত্র একরকম অর্থ বোধ হয়, কিন্তু একটু ভাবিয়া দেখিলে তাহার গূঢ় অর্থ অতি ভয়ানক। তাঁহারা বৈহতশব্দের গান লিখিতে আরম্ভ করিলেন।...যে বোধিচিহ্ন মহাবানরভূতে নির্বাণ পাইবার আশায় ক্রমেই আপনার উন্নতি করিতেছিলেন, দেহভবের মধ্যে

আসিয়া তাহার বে কী দশা হইল তাহা আর লিখিয়া জানাইব না। জানাইতে গেলে সভ্যতার সীমা অতিক্রম করিয়া যাইতে হয়।

দেহতত্ত্বের আলোচনায় আমরা পরে প্রত্যাবর্তন করবো। আপাতত দেখা যাক, মহামহোপাধ্যায় বৌদ্ধধর্মের এই ভয়াবহ অধঃপতনের কী ব্যাখ্যা দিচ্ছেন^{১১৮} :

বৌদ্ধধর্মে অনেকদিন হইতেই ঘৃণা ধরিয়াছিল। বুদ্ধদেব নিজেকে যেদিন স্বীকৃত করিলেন তাঁকে দীক্ষা দিয়া ভিক্ষুী করিতে আরম্ভ করিয়াছিলেন—সেইদিন হইতেই তাঁহাকে সম্ভ্রমের বিগ্ৰহী রক্ষার জন্ত অনেক কঠোর নিয়ম করিতে হইয়াছিল। তিনি ভিক্ষু ও ভিক্ষুীদের এক বিহারে থাকিতে দিতেন না। কিন্তু তাঁহার মৃত্যুর পাঁচ ছয় শত বৎসর পর হইতে ভিক্ষুরা ক্রমে বিবাহ করিতে লাগিল—ক্রমে একদল গৃহস্থ ভিক্ষু হইল। এইখান হইতেই ঘৃণা ধরা আরম্ভ হইল।... ভিক্ষুর ছেলে—সে একেবারেই ভিক্ষু হইত।...আমাদের দেশে যেমন ‘জাত বৈষ্ণব’ বলিয়া একটা জাতি হইয়াছে—সেকালেও তেমনি ‘জাত ভিক্ষু’ বলিয়া একটা জাতির মত হইয়াছিল। উহাদের যত দলপুষ্টি হইতে লাগিল, আসল ভিক্ষুদের অবস্থা তত হীন হইতে লাগিল। গৃহস্থ ভিক্ষুরা কারিগরি করিয়া জীবন নির্বাহ করিত—ভিক্ষাও করিত—কেহ বা রাজমজুর হইত, কেহ বা রাজ-মিস্ত্রী হইত, কেহ বা চিত্রকর হইত, কেহ বা ভাস্কর হইত, কেহ বা স্তাকরা হইত, কেহ বা ছুতার হইত—অথচ ভিক্ষাও করিত, ধর্মও করিত, পূজাপাঠও করিত। বৌদ্ধধর্মের পৌরহিত্যটা ক্রমে নামিয়া আসিয়া কারিগরদের হাতে পড়িল।...লেখাপড়া, বিজ্ঞাবুদ্ধির নামগন্ধ পৰ্যন্ত বৌদ্ধদের মধ্যে লোপ পাইল।

প্রশ্ন হচ্ছে, মহামহোপাধ্যায়ের এই অনুমান যদি নির্ভুল হয় তাহলে এ-থেকে ঠিক কী সিদ্ধান্তে পৌঁছানো সম্ভব? এই প্রশ্নের জবাব পেতে হলে ওই তথাকথিত অধঃপতনের স্বরূপটিকে বিশ্লেষণ করা প্রয়োজন।

ওই ‘অধঃপতিত’ বৌদ্ধধর্মের রূপটিকে বিশ্লেষণ করে কি তার মধ্যে শুধুমাত্র স্থূলবুদ্ধি, নিবুদ্ধি এবং নিরক্ষরতার পরিচয় পাওয়া যাচ্ছে? না, এমন কিছু কিছু নির্দিষ্ট আচার-অনুষ্ঠান এবং বিশ্বাসের পরিচয় পাওয়া যাচ্ছে যার সঙ্গে ইতিপূর্বেই আমাদের পরিচয় ঘটেছে?

যদি প্রথম সম্ভাবনাটি ঠিক হয় তাহলে মানতে হবে, প্রাকৃতজনের সংস্পর্শে এসে বৌদ্ধধর্মের মহত্তর ও বৃহত্তর আদর্শগুলির স্থূল-ব্যাখ্যা শুরু হয়েছিলো। কিন্তু যদি দ্বিতীয় সম্ভাবনাটি ঠিক হয়—যদি দেখা যায় বৌদ্ধধর্মের সঙ্গে সম্পর্কহীন এবং জাত-আলাদা কিন্তু সুনির্দিষ্ট কতকগুলি আদিম বিশ্বাস ও অনুষ্ঠান এই তথাকথিত অধঃপাতে-যাওয়া বৌদ্ধধর্মের প্রাণবন্ত হয়ে দাঁড়ালো—তাহলে স্বীকার করতে হবে, সমাজের নিচের মহলের

মানুষদের উপর বৌদ্ধধর্মের প্রভাব এসে পড়া সত্ত্বেও তাদের চিন্তাচেতনায় এই বৌদ্ধধর্ম কোনো মৌলিক পরিবর্তন ঘটাতে পারেনি। অর্থাৎ, সমাজের নিচের মহলের ওই মানুষদের বিশ্বাসাদির উপর যদিও কৃত্রিমভাবে বৌদ্ধধর্মের প্রলেপ এসে পড়লো তবুও তারা আসলে তাদের আদিম বিশ্বাস এবং আচার-অনুষ্ঠান নিয়েই মেতে রইলো। এই সম্ভাবনা অনুসারে সহজিয়া-সম্প্রদায়কে অধঃপতিত বৌদ্ধধর্মের পরিচায়ক বলে মনে না করে কৃত্রিম বৌদ্ধপ্রভাবের পরিচায়ক মনে করাই সঙ্গত হবে।

শোনা যায়, আধুনিক যুগে খৃস্টান পাদ্রীরা সাঁওতালদের খৃস্টধর্মভুক্ত করবার পরও তারা নিজেদের পুরোনো পূজো-পার্বণ পরিত্যাগ করে না। পুরোনো-পূজাপার্বণ-রত ওই আধুনিক যুগের খৃস্টান-সাঁওতালদের দৃষ্টান্ত কি খৃস্টধর্মের অধঃপতনের পরিচায়ক হবে? না, পুরোনো ধ্যানধারণাকে অনেকাংশে অক্ষুণ্ণ রেখে তারই উপর খৃস্টধর্মের কৃত্রিম প্রলেপের পরিচায়ক হবে?

আমাদের মন্তব্য হলো, সহজিয়া সম্প্রদায়ের উপর বৌদ্ধতত্ত্বের ওই প্রলেপটাই কৃত্রিম এবং অর্বাচীন। তাই একে বৌদ্ধধর্মের অধঃপাতের পরিচায়ক না বলে বরং আদিম জাহ্নবিশ্বাসের কৃত্রিম বৌদ্ধসংস্করণ মনে করাই জায়সঙ্গত। এবং আমাদের কাছে এই প্রভেদটি তাৎপর্যপূর্ণ। কেননা, বৌদ্ধধর্মের অধঃপতনের পরিচায়ক হিসেবে গ্রহণ করলে এ-সম্প্রদায়ের মূল কথাগুলিকে বোঝবার সময় বৌদ্ধধর্মের মৌলিক তত্ত্বের উপরই দৃষ্টি আবদ্ধ রাখতে হবে এবং দেখতে হবে একদা-মহৎ কতকগুলি ধ্যানধারণা কীভাবে অশিক্ষিত ও মূর্খ মানুষদের চেতনায় স্থূল ও বিকৃত অর্থে প্রতিভাত হয়েছে। কিন্তু বৌদ্ধ-পরিভাষায় কৃত্রিমভাবে সজ্জিত এক আদিম বিশ্বাসের পরিচায়ক বলে গ্রহণ করলে এই সম্প্রদায়ের আলোচনা প্রসঙ্গে ওই বৌদ্ধ-পরিভাষাগুলিই অপ্রাসঙ্গিক বলে স্বীকৃত হবে এবং সে-ক্ষেত্রে এই সম্প্রদায়ের স্বরূপ উপলব্ধির উদ্দেশ্যে স্বতন্ত্র পদ্ধতি গ্রহণ করবার প্রয়োজন হবে।

আমরা ইতিপূর্বে কৃষিকেন্দ্রিক আদিম বিশ্বাস ও অনুষ্ঠানের আলোচনা করবার চেষ্টা করেছি। সহজিয়া-সম্প্রদায়ের মূল তত্ত্বগুলির বিচার করেও সেই নির্দিষ্ট বিশ্বাস ও অনুষ্ঠানের পরিচয় পাওয়া যায় কি না তা একটু পরেই দেখবো। কিন্তু তার আগে আমরা এটুকু বলে নিতে চাই, মহামহোপাধ্যায়ের নিজের রচনাতেই এমন ইঙ্গিত খুঁজে পাওয়া যায় যে-ইঙ্গিত অনুসারে সমাজ-বিকাশের পিছনদিককার পর্যায়ে আটকে পড়ে থাকা মানুষদের মধ্যেই এই বিশ্বাস ও আচার-অনুষ্ঠানের স্পষ্টতর স্বাক্ষর খুঁজে পাওয়া সম্ভবপর।

মহামহোপাধ্যায়*** প্রশ্ন তুলছেন, বৌদ্ধধর্ম কোথায় গেল? উত্তরে তিনি বলছেন, প্রধানত মুসলমান আক্রমণের দরুনই বাংলা দেশ থেকে বৌদ্ধধর্ম বিলুপ্ত হয়। কিন্তু তা সম্পূর্ণভাবে বিলুপ্ত হয়নি। উড়িষ্যার জঙ্গলে,

চট্টগ্রামের রাঙামাটিতে আনো ওই বৌদ্ধধর্মের (অর্থাৎ মহামহোপাধ্যায় যাকে অধঃপতিত বৌদ্ধধর্ম বলছেন তার) জীবন্ত নিদর্শন পাওয়া যায়। এই অঞ্চলগুলি যে প্রধানতই দেশের পিছিয়ে-পড়া মানুষদের অঞ্চল সে-কথা প্রমাণ করবার প্রয়োজন নেই। কেবল প্রশ্ন হলো, মহামহোপাধ্যায় যে-সব ধ্যানধারণাকে অধঃপতিত বৌদ্ধধর্মের পরিচায়ক বলে অনুমান করছেন সেগুলি টিকে থাকবার মতো স্বাভাবিক জমি কেন এই পিছিয়ে-পড়া পর্যায়ের মানুষদের মধ্যেই পেলো? এইদিক থেকেও, ওই পিছিয়ে-পড়া পর্যায়ের সঙ্গে এ-জাতীয় ধ্যানধারণার একটা স্বাভাবিক সম্পর্ক অনুমান করা সম্ভব নয় কি?

শুধু তাই নয়, ওই সহজিয়া সম্প্রদায়ের আলোচনা প্রসঙ্গে অধ্যাপক দীনেশচন্দ্র সেন মহাশয়^{১১} বলছেন, এ-জাতীয় সম্প্রদায় একটি নয়, বহু। পূর্ববঙ্গ এবং পশ্চিমবঙ্গের গ্রামাঞ্চলে নানান নামের অন্তরালে মূলত এই একই সম্প্রদায়কে টিকে থাকতে দেখা যায় : কর্তাভজ্জা, বাউল, বৈষ্ণব এবং আরো অনেক নাম। এবং ত্রীযুক্ত পাঁচকড়ি বন্দ্যোপাধ্যায়^{১২} এই জাতীয় সম্প্রদায়-গুলির মধ্যে তত্ত্বগত সাদৃশ্যের প্রতিও আমাদের দৃষ্টি আকর্ষণ করেছেন : “সহজিয়া, বৈষ্ণব, শৈব, কিশোরীভজ্জা, কর্তাভজ্জা, পরকীয়া সাধনা—সবই রিরংসার উপর প্রতিষ্ঠাপিত।” এবং আমাদের যুক্তি অনুসারে এই জাতীয় পরিস্থিতির উদ্ভব হওয়াই স্বাভাবিক। কেননা, উক্ত ধ্যানধারণার উৎসে যদি কৃষিকেন্দ্রিক জাহ্নঅনুষ্ঠানই বর্তমান থাকে এবং যদি বাংলা দেশের কৃষকদের উৎপাদন-পদ্ধতিতে খুব বড়ো রকমের মৌলিক উন্নতি দেখা না দিয়ে থাকে, তাহলে তাদের নানান দলের চেতনায় উক্ত ধ্যানধারণাগুলির প্রভাব নানান নামে প্রতিভাত হওয়াই সম্ভব এবং স্বাভাবিক।

অবশ্যই অধ্যাপক দীনেশচন্দ্র সেন নিজেও এই সহজিয়া সম্প্রদায়কে বৌদ্ধধর্মেরই স্মারক বলে গ্রহণ করতে চান। তবুও তাঁকে স্বীকার^{১৩} করতে হচ্ছে যে, আধুনিক বিজ্ঞানদের এই সিদ্ধান্তটি সহজিয়াদের নিজেদের কাছে অজ্ঞাত :

The Sahajias would by no means confess that they were Buddhists, nor refer to any Buddhist texts which would make it far easier to trace the doctrines to their genuine origin..... It is the duty of a historian and scholar to thrash out grains from the chaff and find out the true Buddhist elements in their views and practices.

অর্থাৎ, সহজিয়ারা কিছুতেই স্বীকার করবে না যে তারা আসলে বৌদ্ধ। তারা কোনো বৌদ্ধ গ্রন্থেরও উল্লেখ করবে না—তাহলে তাদের মতের প্রকৃত উৎস

খুঁজে পাওয়া সহজ হতো।...ঐতিহাসিক ও বিধানের কর্তব্য হলো, ধানকুটে চাল বের করবার মতো করেই সহজিয়াদের মতবাদ ও আচার-অমুষ্ঠান থেকে প্রকৃত বৌদ্ধধর্মের অঙ্গগুলিকে খুঁজে বের করা।

ধান কুটে চাল বের করা! আমাদের যুক্তিও ঠিক তাই। কেবল কোন্টে চাল আর কোন্টে তুষ—এই নিয়ে তর্কাত। আমরা বলতে চাইছি, ওই বৌদ্ধধর্মের অঙ্গগুলিই তুষের মতো—সহজিয়ার স্বরূপ নির্ণয় করতে হলে এই তুষই বাদ দিতে হবে।

বাদ দিলে কী পড়ে থাকে? কৃষিকেন্দ্রিক জাতিঅমুষ্ঠান।

অধ্যাপক দীনেশচন্দ্র সেন সহজিয়া সম্প্রদায়ের মতবাদ ও আচার-অমুষ্ঠানকে ভালো করে বিশ্লেষণ করবার কথা বলছেন। তাঁর এই নির্দেশ মেনেই অগ্রসর হওয়া যাক।

প্রথম প্রশ্ন হলো, এই প্রসঙ্গে সহজ শব্দটির মানে কী? ডক্টর শশীভূষণ দাসগুপ্ত*** বলছেন :

The word 'Sahaja' literally means that which is born or which originates with the birth or origination of any entity.

সহজ শব্দের আক্ষরিক অর্থ হলো, যা জন্মেছে বা যা একটা কিছু জন্মের সঙ্গে উৎপন্ন হয়।

অবশ্যই অধ্যাপক দাসগুপ্ত বৌদ্ধধর্মের আলোয় এই অর্থটিরও একটা আধ্যাত্মিক ব্যাখ্যা দেবার চেষ্টা করেছেন। কিন্তু আমরা আগেই দেখেছি, তন্ত্র কথাটির শব্দার্থের পিছনেও এই জাতীয় একটা ইঙ্গিতই খুঁজে পাওয়া যায়। ইঙ্গিতটা হলো, প্রজনন ও উৎপাদন পরস্পর সম্বন্ধযুক্ত—কিংবা প্রজননের অনুকরণেই উৎপাদনকে আয়ত্তে আনবার পরিকল্পনা। 'সহ-জ' কথাটির মধ্যেও ওই একই ইঙ্গিত দেখতে পাওয়া যায় না কি? এবং এই ইঙ্গিত থেকে কৃষিকেন্দ্রিক আদিম জাতিবিশ্বাসই অনুমান করা সম্ভব নয় কি?

যদি কৃষিকেন্দ্রিক জাতিঅমুষ্ঠানই এই সাধনপদ্ধতির উৎস হয় তাহলে সহজিয়াদের ধ্যানধারণা ও আচার-অমুষ্ঠানের মধ্যে নারীপ্রাধান্যের চিহ্ন খুঁজে পাওয়া উচিত। এবং তা পাওয়া যায়।

সহজিয়াদের সাধন-পদ্ধতির মধ্যেও এই নারী-প্রাধান্যমূলক চিন্তার কী রকম পরিচয় পাওয়া যায় তাই দেখা যাক। অধ্যাপক মণীন্দ্রমোহন বসু*** বলছেন :

The Sahajias also believe that at a certain stage of spiritual

culture the man should transform himself into a woman and remember that he cannot have experience of true love so long as he cannot realise the nature of a woman in him.

অর্থাৎ, সহজিয়াদের বিশ্বাস অনুসারে সাধনার একটা পর্ধ্যয়ে পুরুষের গন্ধে নারীভাবে পর্ববসিত হওয়া প্রয়োজন এবং এ-কথাও মনে রাখা প্রয়োজন যে, নারীত্বের অনুভূতি ছাড়া প্রকৃত প্রেমের অভিজ্ঞতা হয় না।

এই উক্তির সমর্থনে অধ্যাপক মণীন্দ্রমোহন বসু*** সহজিয়াদের গান উদ্ধৃত করছেন :

পুরুষ ছাড়িয়া প্রকৃতি হবে।
একদেহ হয়ে নিত্যতে যাবে ॥

কিংবা,

স্বভাব প্রকৃতি হইলে তবে রাগ রতি ॥

কিংবা,

প্রকৃতি আচার পুরুষ বেভার
যে জনা জানিতে পারে।

কিংবা,

আপনি পুরুষ প্রকৃতি হইবে।
ইত্যাদি। ইত্যাদি।

আমরা ইতিপূর্বে দেখেছি, তন্ত্রেরও এই একই উপদেশ : বামা ভূতা যজ্ঞং পরাম্। এবং আমরা দেখেছি, এ-থেকে অনুমান করা যায়, তন্ত্রসাধনা এককালে মেয়েদেরই সাধন-পদ্ধতি ছিলো। সহজিয়া-প্রসঙ্গেও একই সিদ্ধান্ত স্বাভাবিক হবে। কিন্তু হুঃখের বিষয় আধুনিক মনোবিজ্ঞানের নজির দেখিয়ে অধ্যাপক মণীন্দ্রমোহন বসু এই তন্ত্রের যে-আধ্যাত্মিক ব্যাখ্যা দেবার চেষ্টা করেছেন তা প্রায় হাস্যকর হয়ে দাঁড়িয়েছে ; পাদটীকায়*** আমরা তাঁর সিদ্ধান্ত উল্লেখ করবো এবং সে-সিদ্ধান্ত কেন আমাদের কাছে প্রায় হাস্যকর মনে হয়েছে তারও আলোচনা তুলবো। আপাতত, সহজ-সাধনায় নারী-প্রাধান্যের দিকটিকে আরো ভালো করে দেখা যাক :

অধ্যাপক শশীভূষণ দাসগুপ্ত*** বলছেন :

Another thing that deserves special attention in connection with the yogic practice of the Sahajia Buddhists is the conception of the female force. In the *Carya-songs* we find frequent reference to this female force variously called as the *Chandi*, *Dombi*, *Savari*, *Yogini*, *Nairamani*, *Sahaja-sundari*, etc., and we

find frequent mention of the union of the *yogin* with this personified female deity.

সহজিয়াদের যোগসাধনা প্রসঙ্গে জ্ঞী-শক্তি সম্বন্ধে তাদের ধারণার কথা বিশেষ করে উল্লেখ করা প্রয়োজন। চর্চা-পদে নানান নামে এই জ্ঞী-শক্তির উল্লেখ বারবার পাওয়া যায় : চণ্ডী, ভোবী, শবরী, যোগিনী, নৈরামণি, সহজস্বন্দরী ইত্যাদি। এবং মানবীরূপে কল্পিত এই দেবীর সঙ্গে যোগসাধকের মিলনের উল্লেখও বারবার পাওয়া যায়।

লেখক স্বীকার করছেন^{১১৮}, সহজিয়াদের এই জ্ঞী-শক্তিটি তন্ত্রের শক্তি ছাড়া আর কিছুই নয় :

This conception of Sakti of the Buddhist Sahajias is an adoption of the general Tantric conception of the Sakti.

বৌদ্ধ সহজিয়াদের শক্তির এই ধারণা তন্ত্রের শক্তির ধারণাকেই গ্রহণ করবার ফল...

তন্ত্রসাধনার শক্তির আলোচনা আমরা ইতিপূর্বেই করেছি এবং আমরা দেখাবার চেষ্টা করেছি যে, কৃষি-আবিষ্কারের পটভূমিতেই তার বৈজ্ঞানিক ব্যাখ্যা পাওয়া সম্ভব।

অবশ্যই, সহজ-সাধনার আধ্যাত্মিক ব্যাখ্যা করবার চেষ্টা করছেন বলেই ডক্টর শশীভূষণ দাসগুপ্ত^{১১৯} বলছেন, ওই শক্তির সঙ্গে সাধকের যে-সঙ্গমের উল্লেখ পাওয়া যাচ্ছে তাকে দৈহিক বা শারীরিক অর্থে গ্রহণ করলে ভুল করা হবে। কিন্তু জ্ঞী-পুরুষের দৈহিক মিলনই যে সহজ-সাধনার একটি প্রধানতম অঙ্গ এ-কথা শুধু ডক্টর শশীভূষণ দাসগুপ্ত নন, মহামহোপাধ্যায় হরপ্রসাদ শাস্ত্রী, অধ্যাপক নীলেশচন্দ্র সেন প্রমুখ আধুনিক বিদ্বানেরা সকলেই স্বীকার করেছেন। আমাদের যুক্তি অনুসারে ওই সহজসাধনাও যদি কৃষিকেন্দ্রিক জাতিঅনুষ্ঠান থেকেই জন্মলাভ করে থাকে তাহলে এ-রকমটা না-হয়ে উপায় নেই। তার মানে অবশ্যই এই নয় যে, কৃষিকেন্দ্রিক জাতিঅনুষ্ঠানের সেই আদি-অকৃত্রিম রূপটিই সহজ-সাধনার মধ্যে আজো অবিকৃতভাবে দেখতে পাওয়া সম্ভব। বিশেষত, সহজিয়া-সাহিত্যে ওই বৌদ্ধ-প্রাণের দরুন এই সঙ্গম-সাধনার উপর নানা রকম বৌদ্ধ পরিভাষা প্রকৃষ্ট হওয়াই স্বাভাবিক। তাই সহজিয়া-সাহিত্যে এই মৈথুনকে প্রভাস্বর ও নিরাস্বাদেবীর মৈথুন, শূন্যতা ও করুণার মৈথুন, প্রজ্ঞা ও উপায়ের মৈথুন—প্রভৃতি নানান পরিভাষায় ব্যক্ত করা হয়। কিন্তু পরিভাষাটা যাই হোকনা কেন, তার মূলে ঠিক কী আছে তা মহামহোপাধ্যায় হরপ্রসাদ শাস্ত্রীর^{১২০} নিম্নোক্ত উক্তি থেকেই অনুমান করা সম্ভবপর :

যোগাচারমতে যেমন কিছুই থাকে না বিজ্ঞানমাত্র থাকে, সহজমতে তেমনি কিছুই থাকে না আনন্দমাত্র থাকে। এই আনন্দকে তাঁহার স্বথ বলেন, কখনো বা মহাস্বথ বলেন। সে স্বথ স্ত্রী-পুরুষ-সংযোগজনিত স্বথ।

আমাদের যুক্তি অনুসারে, তত্ত্বের মতোই ওই সহজিয়া প্রভৃতি সম্প্রদায়গুলিও আদিম কৃষিকেন্দ্রিক জাহ্নবিশ্বাস থেকেই জন্মলাভ করেছে। বস্তুত, তত্ত্বসাধনার আদি-অকৃত্রিম রূপটির সঙ্গে সহজিয়া প্রভৃতি এই সাধনসম্প্রদায়গুলির কোনো মৌলিক পার্থক্য অন্বেষণ করা অনেকাংশেই অনর্থক। ওই আদিম তত্ত্বসাধনার উপর যেমন কৃত্রিমভাবে কখনো বৈদাস্তিক আবার কখনো বৌদ্ধ চিন্তাধারা অধ্যাস্ত হয়েছে তেমনি কৃত্রিমভাবেই সহজসাধনার উপরও আরোপিত হয়েছে প্রধানত বৌদ্ধ ধ্যানধারণা। ফলে, সহজিয়া সাহিত্য বৌদ্ধ-ধ্যানধারণায় যেন ভরপুর। তবুও এই বৌদ্ধ-ধ্যানধারণা সহজ-সাধনার পক্ষেও বাহ্যিক ও কৃত্রিম। এর একটা প্রমাণ হলো, ওই বৌদ্ধ-ধ্যানধারণা যেমন অনায়াসে সহজ-সাধনার উপর অধ্যাস্ত হয়েছে তেমনি অনায়াসেই অ-বৌদ্ধ ধ্যানধারণাও এর উপর অধ্যাস্ত হতে পারে। উদাহরণ হিসাবে অধ্যাপক শশীভূষণ দাসগুপ্ত সহজিয়া সম্প্রদায়ের বৈষ্ণব সংস্করণের কথা বলেছেন। কিংবা ডক্টর শশীভূষণ দাসগুপ্তের বই থেকেই এ-বিষয়ে একটি আরো চিত্তাকর্ষক দৃষ্টান্ত উদ্ধৃত করা যায়। তিনি বলেছেন^{১১}, বৌদ্ধ-সহজিয়াদের কোনো কোনো পুঁথির মতোই বৈষ্ণব-সহজিয়াদের কোনো কোনো পুঁথিতে দেখা যায় রচনাভঙ্গিটা শিবোক্ত শাস্ত্রের মতোই—অর্থাৎ, শাস্ত্র ও শৈবদের তত্ত্ব যে-রকম শিব ও শক্তির কথোপকথনরূপে রচিত, বৈষ্ণব সহজিয়াদের কোনো কোনো পুঁথিও সেই রকমই শিব ও শক্তির কথোপকথন হিসেবেই রচিত। তাছাড়া, আনন্দ-ভৈরবে^{১২} লেখা আছে, শিব বা হর তাঁর বিভিন্ন শক্তিদেবের সঙ্গে কুচনীদেব দেশে (অর্থাৎ, নারীপ্রধান কোচ-ট্রাইবের দেশে) এই সহজিয়া পদ্ধতিতে সাধনা করেছিলেন :

এক এক গুণে কৈল এক এক প্রকৃতি।

হরকে ভজয়ে সবে ভাবে উপপতি ॥

শক্তি জানে রসতত্ত্ব আর জানে শব্দরে।

সহজ বস্তু আশ্বাদিল কুচনি নগরে ॥

আধুনিক বিদ্বানদের মধ্যে অধ্যাপক শশীভূষণ দাসগুপ্ত অত্যন্ত স্পষ্টভাবে অনুমান করতে পেরেছেন যে, সহজিয়া-সম্প্রদায়ের ধ্যানধারণার উপর যদিও পরবর্তী কালে—এবং অতএব কৃত্রিমভাবেই—বৌদ্ধ ও বৈষ্ণব ধ্যানধারণা

প্রক্ষিপ্ত হয়েছিলো, তবুও এ-সম্প্রদায়ের আদি-অকৃত্রিম রূপটির সঙ্গে বৌদ্ধ বা বৈষ্ণব কোনো ধ্যানধারণার মৌলিক এবং আভ্যন্তরীণ সম্পর্ক নেই। তিনি বলছেন, আমাদের দেশে বহুদিনের পুরোনো একটি সাধন-পদ্ধতি প্রচলিত ছিলো এবং তারই উপর উত্তরকালের রকমারি ধ্যানধারণা প্রক্ষিপ্ত হওয়ার ফলে পরবর্তী যুগে রকমারি সহজিয়া সম্প্রদায়ের উদ্ভব হয়। অধ্যাপক শশীভূষণ দাসগুপ্তের মতে যে-প্রাচীন সাধনপদ্ধতিটি আগে থাকতেই দেশে প্রচলিত ছিলো এবং যার সঙ্গে পরে বৌদ্ধধর্ম, হিন্দুধর্ম ও বৈষ্ণবধর্মের নানান ধ্যানধারণা মিশেছে, তা হলো একরকম গুহা যোগসাধনা।

তিনি*** বলছেন, ‘আমাদের দেশে এক গুহা সাধনপদ্ধতি প্রচলিত ছিলো। তাকেই ঘিরে বিভিন্ন সহজিয়া সম্প্রদায়ের শাখা-প্রশাখা গজিয়েছিলো। কিন্তু এই গুহা সাধনপদ্ধতি হিন্দু বা বৌদ্ধ কোনো ধর্মেরই অন্তর্গত নয়। এ হলো যোগসাধনা—তারই সঙ্গে বৌদ্ধ ও হিন্দু বিভিন্ন ধর্মমতের সংশ্রব ঘটবার ফলে বিভিন্ন ধর্মসম্প্রদায়ের উদ্ভব হয়েছে। এই গুহাসাধনার প্রধানতম অঙ্গ হলো যৌন-সুখকে যোগপদ্ধতিতে আয়ত্তে এনে তাকে অতীন্দ্রিয় আনন্দে পরিণত করা। তার ফলে দেহ ও মন উভয়েরই বলবৃদ্ধি হয়। এই যোগসাধনা ও তার অঙ্গগুলির সঙ্গে শিব-শক্তিমূলক দর্শনের যোগাযোগ হয়ে হিন্দু-তন্ত্রের কেন্দ্র হয়েছে; তারই সঙ্গে উত্তর-যুগের বৌদ্ধধর্মের প্রজ্ঞা-উপায়মূলক চিন্তার যোগাযোগ হয়ে বিভিন্ন তান্ত্রিক বৌদ্ধ সম্প্রদায়ের উদ্ভব হয়েছে—সহজিয়া সম্প্রদায় তারই অন্তর্গত; আবার, গোড়ীয় বৈষ্ণবধর্মের রস ও রত্নরূপে কল্পিত রাধা ও কৃষ্ণের ধারণার সঙ্গে যুক্ত হয়ে ওই একই যোগসাধন পদ্ধতি বাংলা দেশে বৈষ্ণব-সহজিয়া আন্দোলনে পরিণত হয়েছে’ (স্বাধীন তর্জমা)।

যোগ-এর উৎস

তাহলে অধ্যাপক শশীভূষণ দাসগুপ্তের এই মন্তব্য অনুসারে সহজিয়া, তথা তান্ত্রিক সাধনার অকৃত্রিম রূপটিকে খুঁজে পেতে হলে যোগসাধনার আদি-ভাৎপর্ষ অনুসন্ধান করা দরকার। অবশ্যই উত্তরকালের পাভঞ্জলি প্রণীত যোগসূত্র প্রভৃতি গ্রন্থে আমরা যোগসাধনার যে-পরিচয় পাই তার সঙ্গে নর-নারীর ওই সঙ্গম—বা ডক্টর শশীভূষণ দাসগুপ্ত যাকে যৌন-তৃপ্তির উন্নতি (sublimation) বলে ব্যাখ্যা করবার চেষ্টা করেছেন, তার—সম্পর্ক নেই। অতএব, যোগসাধনার এই উত্তরকালের সংস্করণকে পরীক্ষা করে

ওই সুপ্রাচীন যোগ-সাধনপদ্ধতির পরিচয় পাবার আশা করা উচিত হবে না।

অতএব, আমাদের আলোচনার এই পর্যায়ে প্রশ্ন ওঠে, উত্তরকালে যোগসাধনা বলতে যাই বোঝাক না কেন, এই সাধন-পদ্ধতির আদিক্রপটি ঠিক কেমন ছিলো? কিংবা, যা একই কথা, কোথা থেকে এই সাধন-পদ্ধতির উদ্ভব হয়েছিলো? লোকায়তর উৎস-সন্ধানেও এ-প্রশ্ন অবাস্তব হবে না। কেননা, আমরা ইতিপূর্বেই দেখেছি, গুণরত্ন বলছেন লোকায়তিকেরা গায়ে ভস্ম মাখে, তারা মিথুনাসক্ত, তারা যোগী। অর্থাৎ, আদিতে লোকায়তর সঙ্গে যোগ-এরও যে একটা সম্পর্ক থাকা সম্ভবপর, এ-ইংগিত গুণরত্নের রচনা থেকেই পাওয়া যাচ্ছে।

বলাই বাহুল্য, যোগ-এর উৎস-সংক্রান্ত সমস্যা কঠিন ও জটিল। আমাদের পক্ষে এখানে তার পূর্ণাঙ্গ আলোচনা তোলা নিশ্চয়ই সম্ভব হবে না। অতএব আমরা এখানে উক্ত সমস্যার শুধু সেইদিকটুকুরই আলোচনা তুলবো যেটুকু আমাদের যুক্তির বর্তমান পর্যায়ে একান্তই প্রাসঙ্গিক।

এখানে আমাদের যুক্তির পক্ষে ঠিক কোন প্রশ্ন একান্তভাবে প্রাসঙ্গিক? প্রশ্নটা হলো, যোগসাধনার আদি-রূপটির সঙ্গে আদিম কৃষিকেন্দ্রিক জাতি-বিশ্বাস বা জাতি-অনুষ্ঠানের সম্পর্ক অনুমান করবার মতো কোনো ইংগিত খুঁজে পাওয়া যায় কিনা? এই প্রশ্নটি এখানে না-উঠে পারে না। তার কারণ, আমাদের যুক্তি অনুসারে তান্ত্রিকাদি—তথা লোকায়তিকও—ধ্যানধারণার উৎসে রয়েছে ওই আদিম কৃষিকেন্দ্রিক জাতিবিশ্বাসই।

অবশ্যই উত্তরকালে এই তত্ত্বের উপর নানারকম অপেক্ষাকৃত অর্বাচীন ধ্যানধারণা প্রক্ষিপ্ত হয়েছে। অতএব, আমাদের এই যুক্তির সমর্থনে প্রথমে দেখানো প্রয়োজন ছিলো যে, যদিও আমরা উত্তরকালে তত্ত্বকে নানা সম্প্রদায়ে বিভক্ত হিসেবে নানারূপে দেখতে পাই, তবুও তার আদি এবং অকৃত্রিম রূপটি এ-জাতীয় সম্প্রদায়বিভাগের চেয়েও অনেক প্রাচীন।

এই কথাটি প্রতিপন্ন করবার আশায় আমরা প্রধানতই বৃদ্ধসম্মতির উপর নির্ভর করেছি। ত্রীযুক্ত পাঁচকড়ি বন্দ্যোপাধ্যায় এবং ডক্টর শশীভূষণ দাসগুপ্ত উভয় বিদ্বানই তত্ত্ববিষয়ে সুপণ্ডিত। এবং উভয়ের রচনাতেই এই কথাটি স্বীকৃত হয়েছে। ত্রীযুক্ত পাঁচকড়ি বন্দ্যোপাধ্যায় বলছেন, “তত্ত্বের যে কোন পুঁথি পাঠ কর না কেন, তাহা পাঠ করিলে বুঝা যাইবে যে, অতি পুরাতন একটা শক্তি-ধর্মের বুনিনাদের উপর বৌদ্ধ মনীষা একটা নতুন ধর্মের প্রাসাদ গড়িয়া তুলিয়াছিলেন; পরে নব্য-হিন্দুর ব্রাহ্মণ-প্রতিভা বৌদ্ধের সেই মনীষা-প্রাসাদের উপর ব্রাহ্মণ্যের লেখা গাঢ় করিয়া লিখিয়া রাখিয়াছেন।” ডক্টর শশীভূষণ দাসগুপ্তও একই সিদ্ধান্তে উপনীত হইছেন। কেবল তিনি

সেই আদিম সাধনপদ্ধতিটিকে শক্তির্ম না বলে *sexo-yogic practice* আখ্যা দিচ্ছেন। তাঁর মতে এই যৌন-যোগ-সাধনাই তন্ত্রের আদিরূপ। উত্তরকালে এরই সঙ্গে হিন্দু, বৌদ্ধ, বৈষ্ণব প্রভৃতি নানাপ্রকার ধ্যানধারণার সংমিশ্রণ হয়ে তন্ত্রের নানা সম্প্রদায়ের উদ্ভব হয়েছিলো।

অতএব, আমাদের যুক্তির দিক থেকে প্রশ্ন উঠলো, ডক্টর শশীভূষণ দাসগুপ্ত যাকে ওই যৌন-যোগসাধন পদ্ধতি বলে বর্ণনা করছেন তার সঙ্গে আদিম কৃষিকেন্দ্রিক জাহ্নুঅমুষ্ঠানের যোগাযোগ অনুমান করবার মতো কোনো ইংগিত পাওয়া যায় কি? লেখক যদি তাঁর বর্ণনায় ‘যোগ’ শব্দটি ব্যবহার না করতেন তাহলে অবশ্যই আমাদের সমস্তা অপেক্ষাকৃত লঘু হতো। কেননা, পঞ্চমকার-প্রাণ তন্ত্রের মৈথুনাদি যে আদিম কৃষিকেন্দ্রিক জাহ্নু-অমুষ্ঠানেরই স্মারক—এ-কথা আমরা ইতিপূর্বেই দেখাবার চেষ্টা করেছি। কিন্তু ‘যোগ’ বলতে অস্তিত আধুনিক কালে আমাদের মনে প্রধানতই এমন সব ধারণা জাগে যার সঙ্গে ওই আদিম অমুষ্ঠানের সম্পর্ক কল্পনা করা আয়াস-সাধ্য।

ফলে, আমাদের কাছে ওই দ্বিতীয় প্রশ্নটি—অর্থাৎ, আধুনিক কালে যোগ বলতে যাই বোঝাক না কেন, তার আদিরূপটির সঙ্গে কৃষিকেন্দ্রিক জাহ্নুঅমুষ্ঠানের সম্পর্ক ছিলো কি না,—বিশেষ গুরুত্বপূর্ণ হয়ে দাঁড়ালো।

আধুনিক বিদ্বানদের মধ্যে কেউকেউ ইতিপূর্বেই ‘যোগ’-এর উৎস-প্রসঙ্গে এমন কোনো কোনো সিদ্ধান্তে উপনীত হবার চেষ্টা করেছেন যা থেকে আমাদের অনুমানটিরই অস্তিত আভাস পাওয়া যায়। তাই এ-জাতীয় সিদ্ধান্তের আলোচনা থেকেই আমাদের পক্ষে অগ্রসর হওয়া বাঞ্ছনীয় হবে।

অধ্যাপক বেলভেলকার ও রানাডে*** সিদ্ধান্ত করছেন, আদিতে ‘যোগ’ একরকমের অবৈদিক সাধন-পদ্ধতিই ছিলো। দেশের আর্ষ-পূর্ব আদিবাসীদের মধ্যেই এই সাধন-পদ্ধতি প্রচলিত ছিলো। ব্রাহ্মণ-গ্রন্থগুলি রচিত হবার সময় বৈদিক আর্ষরা এ-দেশের অনেকখানি অভ্যন্তর-প্রদেশ পর্যন্ত প্রবেশ করেছিলো। ফলে, এই যুগ-বরাবরই তাদের সঙ্গে স্থানীয় আর্ষ-পূর্বদের সম্পর্ক অনেক বেশি ঘনিষ্ঠ হতে থাকে। সে-ঘনিষ্ঠতার পরিণাম হিসেবেই বৈদিক আর্ষদের চিন্তাচেতনায় ও আচার-অমুষ্ঠানের মধ্যে স্থানীয় আর্ষপূর্বদের নানাবিধ বিশ্বাস এবং অমুষ্ঠান প্রবেশলাভ করে। অবশ্যই, বৈদিক আর্ষদের কাছে প্রধানতম বিষয় ছিলো যাগযজ্ঞ। ফলে, আর্ষপূর্বদের কাছ থেকে গৃহীত বিশ্বাস এবং অমুষ্ঠানাদিকেও তারা এই যাগযজ্ঞেরই অঙ্গীভূত করে নেবার চেষ্টা করেছে। সেগুলি তাই আর্ষপূর্বদের বিশ্বাসাদিরই একরকম আর্ষ-

সংস্করণে পরিণত হয়েছিলো। এ-জাতীয় একটি পরিণতিরই প্রকৃষ্ট উদাহরণ হলো যোগ-সাধনা। অর্থাৎ, এই যোগ-সাধনা প্রকৃতপক্ষে কোনো এক প্রাক্-আর্য সাধনপদ্ধতিরই আর্য-সংস্করণ মাত্র।

যে-আর্যপূর্বদের কাছ থেকে এই যোগ-সাধনা গৃহীত হয়েছিলো তাদের সনাক্ত করবার প্রচেষ্টায় লেখকদ্বয় অনুমান করছেন, হয়তো আর্য-আক্রমণের ফলেই এরা উদ্ধাস্ত হয়ে গিয়েছিলো। কিংবা, এমনও হতে পারে যে, মানবোন্নতির সোপান ভেঙে যাযাবর জীবনের চেয়ে তারা তখনো খুব বেশি উঁচুতে উঠে আসতে পারেনি। এই দ্বিতীয় সম্ভাবনা-প্রসঙ্গে অধ্যাপক রানাডে আর বেলভেলকার বলছেন, আজকের দিনেও ভারতবর্ষের বুক থেকে এ-জাতীয় অমূল্য মানবদলের পরিচয় বিলুপ্ত হয়নি : *such people are not extinct in India even up to the present day****।

আমাদের মন্তব্য হলো, অধ্যাপকদ্বয়ের এই উক্তি অত্যন্ত গুরুত্বপূর্ণ, যদিও ছুঃখের বিষয় তাঁরা সে-গুরুত্বের প্রতি উপযুক্ত মনোযোগ দেননি। কেননা, তাঁদের ওই মন্তব্য যদি অভ্রান্ত হয়, অর্থাৎ, যদি সে-জাতীয় অমূল্যত পর্ধ্যায়ে সত্যিই আমাদের দেশে কোনোকোনো মানবদল আজো টিকে থাকে, তাহলে যোগ-সাধনার আদিরূপটিকে উদ্ধার করবার উদ্দেশ্যে তাদেরই বিশ্বাস এবং আচার-অনুষ্ঠানকে বিশ্লেষণ করে অগ্রসর হওয়াই বৈজ্ঞানিক পদ্ধতি হিসেবে স্বীকৃত হওয়া উচিত। এবং এ-বিষয়ে কোনো সন্দেহ নেই যে, উক্ত পদ্ধতি অনুসারে অগ্রসর হলে লেখকদ্বয় অত্যন্ত মূল্যবান সিদ্ধান্তে উপনীত হবার অবকাশ পেতেন। কিন্তু ছুঃখের বিষয় তাঁরা তা করেননি। তার বদলে তাঁরা ওই মূল্যবান উক্তিটির বিকল্প হিসেবে কল্পনা করেছেন, হয়তো আর্য-আক্রমণের ফলেই আলোচ্য আর্য-পূর্বরা উদ্ধাস্তর অবস্থায় পরিণত হয়েছিলো এবং অতএব তারা একরকম যাযাবর-বৃত্তিই গ্রহণ করেছিলো। এ-জাতীয় একটি বিকল্পের সম্ভাবনা লেখকদ্বয়ের কল্পনায় উদ্ভূত হচ্ছে কেন? কেননা, তাঁরা যাযাবর-বৃত্তিকেই আদি-যোগসাধকদের প্রধানতম লক্ষণ বলে চেনবার চেষ্টা করছেন। তার কারণ হয়তো এই যে, আমাদের চলতি ধারণা অনুসারে যোগীরা গৃহহীন পরিব্রাজক। কিন্তু প্রশ্ন হলো, যোগসাধনার আদিরূপটিকে উদ্ধার করবার জ্ঞান ওই যাযাবর-বৃত্তির উপরই অমন ঐকান্তিক গুরুত্ব আরোপ করবার প্রয়োজন আছে কি? নিশ্চয়ই নয়। এমন কি, লেখকদ্বয়ের নিজেদের উক্তির দিক থেকেও নয়। কেননা, তাঁরা নিজেরাই বলছেন, আর্যপূর্বদের কয়েকটি অত্যন্তুত এবং অতি-প্রাকৃত বিশ্বাসাদিরই আর্য-সংস্করণ হিসেবে কালক্রমে যোগ-সাধনার উদ্ভব হয়েছিলো। যদি তাই হয়,—এবং ওই তথাকথিত যাযাবর-বৃত্তি নিশ্চয়ই সে-রকম কোনো অভ্যস্ত ব্যবহার নয়,—তাহলে যোগ-সাধনার উৎস-সন্ধানে সবচেয়ে মৌলিক

প্রশ্ন হওয়া উচিত : সেই অতি-প্রাকৃত বিশ্বাসাদির স্বরূপটা কী রকম ছিলো ?

স্বপ্নের বিষয় লেখকদ্বয় গ্রন্থের অন্তর্ভুক্ত এই প্রসঙ্গে প্রত্যাবর্তন করেছেন। এবং সেখানে তাঁরা জায়সঙ্গতভাবেই আদিম জাহ্নবিশ্বাস ও জাহ্নবমুষ্ঠানের দিকেই আমাদের দৃষ্টি আকর্ষণ করতে চেয়েছেন।

অধ্যাপক বেলভেলকার এবং রানাডে বলছেন, যোগসাধনার মূল কথা হলো শরীর-মনের একরকম অবিচ্ছিন্ন প্রচেষ্টা,—সেই প্রচেষ্টার সাহায্যে শুধুই যে শরীর ও মনের নির্দিষ্ট শক্তিকে জাগিয়ে তোলায় বিশ্বাস তাই নয়, নানাপ্রকার প্রাকৃতিক শক্তিকেও আয়ত্তে আনবার কল্পনা করা হয়। যোগ-সাধকেরা মনে করেন, এ-জাতীয় শক্তিকে জাগরিত করা সত্যিই সম্ভব। প্রশ্ন ওঠে, এ-হেন বিশ্বাস এলো কোথা থেকে ? লেখকদ্বয় বলছেন, বৈদিক যাগ-যজ্ঞকে বিশ্লেষণ করলেও তার পিছনে ওই একই বিশ্বাসের পরিচয় পাওয়া যায়। অতএব তাঁদের মতে, বৈদিক ক্রিয়াকাণ্ডের অন্তর্নিহিত ওই বিশ্বাসটির বিশ্লেষণ থেকেও যোগ-সাধনার উৎস সংক্রান্ত সমস্তার উপর আলোকপাত হতে পারে। এবং বৈদিক ক্রিয়াকাণ্ডের অন্তর্নিহিত ওই বিশ্বাসটিকে সনাক্ত করতে গিয়ে তাঁরা বলছেন, অন্তত বহু ক্ষেত্রেই একে আদিম মানুষদের জাহ্ন-বিশ্বাস—*sympathetic magic*—না বলে উপায় নেই। বৈদিক অমুষ্ঠানের মধ্যে যে জাহ্নবিশ্বাসের স্থান সত্যিই ছিলো তারই আর একটি নজির হিসেবে লেখকদ্বয় বৈদিক দীক্ষার কথা উল্লেখ করছেন ; বৈদিক দীক্ষার সঙ্গে আদিম মানুষদের সমজাতীয় অমুষ্ঠানের তুলনা করলে সহজেই দেখতে পাওয়া যাবে, ওই বৈদিক অমুষ্ঠানটিতে আদিম জাহ্নবিশ্বাসের পরিচয় কতো স্পষ্ট !

বৈদিক অমুষ্ঠানাদির মধ্যে আদিম জাহ্নবিশ্বাসের এই পরিচয় থেকে যোগসাধনার উৎস-সংক্রান্ত সমস্তার উপর কোন্ ধরনের আলোকপাত হতে পারে ? লেখকদ্বয়ের ধারণায়, বৈদিক অমুষ্ঠানের এ-জাতীয় অঙ্গ স্থানীয় আর্ষপূর্বদের কাছ থেকেই গৃহীত হয়েছিলো এবং যোগসাধন পদ্ধতিও কালক্রমে এইভাবেই আর্ষ সংস্কৃতির অঙ্গীভূত হয়েছে। যোগ-সাধনার মূল বিশ্বাস হলো প্রাণায়াম, আসন প্রভৃতি কয়েকটি শারীরিক প্রক্রিয়ার সাহায্যে যেমন চিন্তাকে সংহত ও শক্তিশালী করা সম্ভব তেমনিই চিন্তের একাগ্রতা প্রভৃতি কয়েকটি আধ্যাত্মিক প্রক্রিয়ার সাহায্যে শারীরিক শক্তিকেও উৎকর্ষ করা সম্ভব। শুধু তাই নয়। এইভাবে নিজের মধ্যে শক্তিকে উৎকর্ষ করতে পারলে তারই সাহায্যে প্রকৃতিকেও আয়ত্তে আনা যেতে পারে। এই জাতীয় ধারণায় জাহ্নবিশ্বাসের প্রভাব অস্পষ্ট নয়। আদিম ধর্মোচ্চারণ ও ধর্মবিশ্বাসের মূলে এ-জাতীয় বিশ্বাসের প্রভাব অত্যন্ত

ব্যাপক ও গভীর। পারিভাষিক অর্থে ‘যোগ’ শব্দটি প্রচলিত হবার আগেই ওই আদিম বিশ্বাসটি বৈদিক ক্রিয়াকাণ্ডের ভিত্তি হয়ে দাঁড়িয়েছিলো।

অবশ্যই আমরা ইতিপূর্বে দেখাবার চেষ্টা করেছি যে, বৈদিক সাহিত্যে যা-কিছু আদিম তাই আর্ষ-পূর্বদের কাছ থেকে গৃহীত হয়েছিলো, এ-কথা অস্বীকার করা যুক্তিসঙ্গত নয়। কেননা, বৈদিক মানুষদেরও একটা অভীত ছিলো : পৃথিবীর অন্যান্য সমস্ত মানবজাতির মতোই বৈদিক মানুষদের পক্ষেও আদিম পর্যায় পার হয়ে এগিয়ে আসতে হয়েছে ; এবং, অতএব, সেই আদিম পর্যায়ের চিন্তাচেতনার অনেক স্মারক বৈদিক সাহিত্যে টিকে থাকে। নিশ্চয়ই আশ্চর্যের বিষয় নয়। কিন্তু তবুও যোগ-সাধনার আদিরূপ সংক্রান্ত নির্দিষ্ট সমস্যাটি প্রসঙ্গে অধ্যাপকদ্বয়ের উদ্ধৃত মন্তব্যের যথাার্থ্য সম্ভাবনা একদিক থেকে যথেষ্ট বেশি। অর্থাৎ আদিম জাহ্নবিশ্বাস বা জাহ্ন-অমুষ্ঠান থেকেই যদি যোগসাধনার উৎপত্তি হয়ে থাকে তাহলে তার পক্ষে আদিতে ওই তথাকথিত আর্ষ-বহির্ভূতদের বিশ্বাস ও অমুষ্ঠানের অঙ্গ হবার সম্ভাবনা অপেক্ষাকৃত প্রবল। তার কারণ, বৈদিক মানুষদের জীবন প্রধানতই পশুপালন-নির্ভর ছিলো ; তুলনায় তথাকথিত আর্ষ-পূর্ব বা আর্ষ-বহির্ভূতরা প্রধানতই কৃষি-নির্ভর জীবনযাপন করতো এবং আমরা আগেই দেখেছি, পশুপালনের চেয়ে কৃষিকাজের পক্ষেই জাহ্নবিশ্বাসের প্রয়োজনীয়তা অনেক বেশি (পৃ. ৩৪৭)।

অধ্যাপক এ. ই. গফ্-ও অস্বীকার করেন, স্থানীয় অনার্য আদিবাসীদের কাছ থেকেই বৈদিক আর্ষরা কালক্রমে যোগসাধন-পদ্ধতিটি গ্রহণ করেছিলো। অতএব, যোগ-সাধনার আদিরূপকে খুঁজে পাবার আশায় লেখক... অসভ্য অধিবাসীদের অত্যন্ত বিশ্বাস ও অমুষ্ঠানের দিকেই দৃষ্টি আবদ্ধ রাখতে চাইছেন :

আর্ষরা তখন যে-সব আধ-বুনো জাতিদের সঙ্গে মিশ্রিত হচ্ছিলো ও যাদের উন্নয়ন-সাধন করছিলো তাদের কাছ থেকেই আর্ষরা এই যোগ-সাধন-পদ্ধতিটি গ্রহণ করেছিলো। যোগ অমুষ্ঠানে, সাধারণ অবস্থার তুলনায় অঙ্গ-প্রত্যঙ্গকে মর্মর-মূর্তির মতো নিষ্কল করে রাখবার অভ্যাস এবং ক্যাটাগোরি রোগে শরীরটা যে-রকম স্বাস্থ্য ও স্পর্শকাতরহীন হয়ে যায় সে-রকম অবস্থায় পৌছানোর চেষ্টাই সাধকের অন্ততম উদ্দেশ্য। এই অবস্থাটিকেই সাধকেরা নির্বিকল্প সমাধিতে বলীন হয়ে বাগ্‌দা বলে কল্পনা করেন। মাঝে মাঝে সাধকের স্নায়ুতন্ত্র এবং মস্তিষ্কের অস্থি উজ্জ্বল দেখা দেয়, ফলে প্রত্যক্ষ ও কল্পনার মধ্যে প্রভেদ মুছে যাবার উপক্রম হয় এবং শুধুই যে যোগী নিজেকে অভিমানবীর্য শক্তির অধিকারী বলে মনে করেন তাই নয়, অপরেও তাঁকে এ-জাতীয় শক্তির অধিকারী বলে বিবেচনা করে।

আগন্তুক আর্থরাই যে এদেশের আধবুনো অধিবাসীদের উন্নত করে তুলেছিলো—এমনতরো একটা কল্পিত ইতিহাসের সঙ্গে ইংরেজ শাসকদের ‘হোয়াইট-ম্যান্স-বার্ডেন’ বলে অতিকথাটির অপকল্প সাদৃশ্য সত্ত্বেও, এককালে এমন কি আমাদের বিদগ্ধ-মহলেও ওই কল্পিত ইতিহাসটি যথেষ্ট প্রভাব বিস্তার করেছিলো। সুখের বিষয় আধুনিক ঐতিহাসিকেরা এই সংস্কারগত মতবাদটি থেকে মুক্তি পাবার চেষ্টা করছেন। তাই অধ্যাপক গফ্-এর উক্ত সিদ্ধান্তের মধ্যে মূল্যবান মন্তব্যটা অগ্র। তিনি বলছেন, যোগসাধনার উৎসে প্রাকৃত পর্যায়ের বিশ্বাস এবং আচার-অমুষ্ঠান অমুমান করবার অবকাশ রয়েছে এবং এই কথাটি প্রতিপন্ন করবার উদ্দেশ্যে লেখক আদিম সংস্কৃতি-সংক্রান্ত নৃতত্ত্বমূলক গবেষণা থেকেই আলোক পাবার চেষ্টা করছেন। তিনি এখানে টেলর-এর গবেষণার নজির দেখাচ্ছেন। টেলর^{১০৮} বলছেন, ধান, উপবাস, মাদকদ্রব্য ইত্যাদির সাহায্যে একটা অসুস্থ অবস্থা সৃষ্টি করাই অনেক সময় আদিম মানুষদের কাছে একরকমের পুরুষার্থ :

নিচু-পর্যায়ের জাতিদের মধ্যে এবং এমন কি তাদের চেয়ে অনেক উন্নত অবস্থাতেও, ধান, উপবাস, মাদকদ্রব্য, উত্তেজনা এবং রোগজনিত অসুস্থ উচ্চাসের দশা প্রায়ই চোখে পড়ে এবং বিশেষত পৌরাণিক ভাববাদে বিভোর জাতিগুলি এই অবস্থাকে সম্মানের চোখে দেখে।

সভ্যতার নিম্ন পর্যায়ে সর্বত্রই চোখে পড়ে, রোগ, শ্রান্তি, অসুস্থ-উত্তেজনা বা মাদকদ্রব্যের প্রভাবজনিত মায়াদৃশ্যগুলির বাস্তবতায় সকলেই গভীরভাবে বিশ্বাসী। উপবাস, তপস্যা, মাদকদ্রব্য ইত্যাদির সাহায্যে অসুস্থ উত্তেজনা সৃষ্টি করবার একটি উদ্দেশ্য হলো, এইভাবে রোগীরা অশরীরী জীবের দর্শন পাবে এবং সেই অশরীরী জীবের কাছ থেকেই তারা আধ্যাত্মিক জ্ঞান ও এমন কি পার্শ্বিক শক্তিও সংগ্রহ করতে পারবে।

প্রশ্ন হলো, টেলর-এর এ-জাতীয় মন্তব্য আমাদের আলোচ্য বিষয়ের উপর সত্যিই কতোটুকু আলোকপাত করতে পারে? আমাদের ধারণায় খুব বেশি নয়। কেননা, এ-জাতীয় বর্ণনা থেকে আমাদের মূল প্রশ্নের উত্তর পাওয়া যায় না। আমাদের কাছে প্রশ্নটা এই নয় যে, আদিম মানুষদের মনে ভ্রান্ত ধারণা ছিলো কি না। তার বদলে, আমাদের প্রধান প্রশ্ন হলো, আজকের দিনে আমরা যে-বিশ্বাসকে সহজেই আত্মপ্রবঞ্চনা বলে চিনতে পারি ওই আদিম মানুষেরা কেন তাকেই ও-রকম পরম গুরুত্বপূর্ণ মনে করেছিলো? এ-কি শুধুই তাদের অজ্ঞতা ও কুসংস্কারের কল? টেলর-এর সিদ্ধান্ত মোটের উপর ওই রকমই কোনো এক কথায় পরিসমাপ্ত হয়। কেননা, ওই ‘কেন’-র কোনো বৈজ্ঞানিক উত্তর তিনি অন্বেষণ করেননি।

কিংবা, যেটুকু উত্তর তিনি দিয়েছেন তার বৈজ্ঞানিক এবং বাস্তব মূল্য অত্যন্ত সংকীর্ণ।

আমাদের মন্তব্য হলো, ক্রমোন্নতির যে-পর্যায়ে এবং অতএব জীবন-সংগ্রামের যে-অবস্থায় মানুষ এককালে এ-জাতীয় ভ্রান্ত বিশ্বাসকে অবলম্বন করবার চেষ্টা করেছে তারই পটভূমিতে বিচার না করলে আদিম মানুষের জীবনে এ-জাতীয় বিশ্বাসের তাৎপর্য হৃদয়ঙ্গম করা যাবে না। অতএব, প্রাচীনদের জীবনে এ-বিশ্বাসের তাৎপর্য অনুসন্ধান করতে হলে আমাদের পক্ষে সর্বপ্রথম মনে রাখা দরকার তাদের অসম্ভব আর অভাবনীয় দৈত্যের কথা: প্রকৃতিকে আয়ত্তে আনবার দিক থেকে দৈত্য, আর তারই অনুপাতে প্রকৃতিকে চেনবার দৈত্য, জ্ঞানের দৈত্য। আমরা আগেই দেখেছি, আদিম মানুষদের পক্ষে এই অভাবনীয় দৈত্যের সঙ্গে যোঝবারই একটা উপায় হলো জাহ্নু-বিশ্বাস আর জাহ্নু-অনুষ্ঠান: জাহ্নু-অনুষ্ঠানের দরুন বহির্জগতের উপর প্রত্যক্ষ প্রভাব নিশ্চয়ই পড়ে না, কিন্তু অনুষ্ঠানরত মানুষগুলির মনের উপর একটা প্রভাব পড়ে এবং তারই দরুন পরোক্ষভাবে প্রকৃতির উপরও একটা প্রভাব বিস্তৃত না হয়ে পারে না। ফলে, জাহ্নু-বিশ্বাস ভ্রান্ত কুসংস্কার হলেও আদিম মানুষদের জীবনের বাস্তব পটভূমিতে তা জীবন-সংগ্রামের অঙ্গও। আমরা আরো দেখেছি, কৃষিবিজ্ঞান প্রাথমিক পর্যায়েই এই জাহ্নু-বিশ্বাসের প্রয়োজনীয়তা সবচেয়ে তীব্রভাবে অনুভূত হয়েছে। অতএব, এখানে বিশেষ করে সেই পর্যায়টির কথাই ভেবে দেখা যাক। প্রকৃতির উৎপাদিকা-শক্তির রহস্য তখনো মানুষের কাছে অজ্ঞাত আর তাই মানুষের পক্ষে প্রকৃতির ফলপ্রসূতাকে আয়ত্তে আনবার প্রচেষ্টাও অনেকাংশেই সুদূর-পর্যন্ত। অথচ, ওই অর্ধ-অসহায় মানুষকেই তার জ্ঞান ও শক্তির অনুপাতে প্রায় অসম্ভব কঠিন এই সমস্যাটির সম্মুখীন হতে হয়েছে। সে চেয়েছে, প্রকৃতিকে ফলপ্রসূ হতে বাধ্য করতে। অতএব, এই সুকঠিন সমস্যাটির সমাধানের জন্য তার নিজের মধ্যে,—অন্তত তার নিজের ধারণায়,—একটা প্রচণ্ড শক্তিকে উদ্ভুদ্ধ করা প্রয়োজন। যে-পদ্ধতি ও উপকরণের সাহায্যে সে এই অতি মানবীয় শক্তিকে নিজের মধ্যে জাগিয়ে তোলবার চেষ্টা করেছে—ধ্যান, উপবাস, মাদকদ্রব্য বা অশুষ্ক উত্তেজনা—সেগুলিকে আমরা আধুনিক ও উন্নত জ্ঞানের মানদণ্ডে উৎকট কুসংস্কার বলে বুঝতে পারি। কিন্তু শুধুমাত্র উৎকট কুসংস্কার বলে বুঝলেই এগুলিকে ঠিকমতো চেনা হবে না। ওই অর্ধ-অসহায় মানুষদের কাছে এগুলি কোন্ ধরনের জীবনোপায় ছিলো, সে-কথাও স্পষ্টভাবে বোঝা দরকার।

ধ্যান, উপবাস, মাদকদ্রব্য এবং ওই জাতীয় অজ্ঞাত উপায়ের সাহায্যে সাধকের মধ্যে এক অতি-মানবীয় শক্তি জাগিয়ে তোলবার আদিম কল্পনা

থেকেই যে যোগ-এর উৎপত্তি হয়েছিলো এবং এই সাধন-পদ্ধতি যে আদিতে পশুপালনজীবী বৈদিক মানুষদের পরিবর্তে কৃষিজীবী তথাকথিত আর্য-বহির্ভূত আদিবাসীদের মধ্যেই প্রচলিত থাকবার সম্ভাবনা—এ-কথার প্রতি অধ্যাপক বেলভেলকার ও রানাডে এবং অধ্যাপক এ. ই. গফ্ ইতিপূর্বেই আমাদের দৃষ্টি আকর্ষণ করেছেন। কিন্তু আদিম কৃষিকেন্দ্রিক জাতি-অনুষ্ঠান থেকেই যে যোগ-সাধনার উৎপত্তি সে-কথা তাঁরা স্পষ্টভাবে প্রতিপন্ন করবার চেষ্টা করেননি। অতএব আমরা সেই বিষয়টির দিকেই পাঠকদের দৃষ্টি আকর্ষণ করবার চেষ্টা করবো। অবশ্য, আমরা আগেই বলেছি, যোগের উৎস-সংক্রান্ত জটিল সমস্যাটির পূর্ণাঙ্গ আলোচনা তোলা এখানে আমাদের পক্ষে সম্ভব হবে না। তার বদলে, আমাদের যুক্তির পক্ষে যেটুকু প্রসঙ্গের অবতারণা করা প্রয়োজন আমরা শুধু সেইটুকুরই উল্লেখ করবো।

আমাদের কাছে সমস্যাটা বিশেষ করে উঠেছিলো তন্ত্রসাধনার অঙ্গ হিসেবে ‘যোগ’ বলতে যে বিশেষ প্রণালীটি চোখে পড়ে তাই নিয়ে। কথাটা জরুরী। বিশেষ করে এই কারণে জরুরী যে, পাতঞ্জল-যোগদর্শন প্রভৃতি পরের যুগের রচনায় যোগসাধনার যে-পরিচয় আমরা পাই তা অনেক অর্বাচীন বলেই পরের যুগের ধ্যানধারণার সংমিশ্রণে অনেক বেশি জটিল। যোগসাধনার এই জটিল ও অর্বাচীন রূপটির দিক থেকেই যোগের আদিরূপ হঠযোগ বলে নির্দিষ্ট হয়েছে। অপরপক্ষে, তন্ত্রসাধনার অঙ্গ হিসেবে যোগ বলে যে-সাধনপদ্ধতির পরিচয় পাওয়া যায় তারই মধ্যে যোগসাধনার অপেক্ষাকৃত আদিমরূপটি টিকে থেকেছে। তাই, অধ্যাপক শশীভূষণ দাসগুপ্ত তন্ত্র-প্রসঙ্গে যে-পদ্ধতিটিকে *sexo-yogic-practice* বলে বর্ণনা করছেন তারই আলোচনা থেকে যোগ-এর উৎস সংক্রান্ত সমস্যার উপর আলোকপাত হবার সম্ভাবনা অপেক্ষাকৃত বেশি।

তন্ত্রের এই যোগসাধনার মূল কথাটা কী? অধ্যাপক শশীভূষণ দাসগুপ্ত*** বলছেন :

The most important of the secret practices is the yogic control of the sex-pleasure so as to transform it into transcendental bliss, which is at the same time conducive to the health both of the body and the mind.

ওই যোগসাধনাগুলির প্রধানতম অঙ্গ হলো যোগপদ্ধতিতে রতিস্বপ্নের নিরোধ, যাতে সে-রতিস্বপ্ন ঐশি আনন্দে পরিণত হয়; তারই সাহায্যে শরীর ও মনের স্বাস্থ্য (শক্তি) বৃদ্ধি পাবে।

অধ্যাপক শশীভূষণ দাসগুপ্ত বলছেন, বৈষ্ণব-সহজিয়ারদের গানে এবং

ছোটোবড়ো অসংখ্য রচনায় বারবার এই যোগ-পদ্ধতিরই উল্লেখ দেখতে পাওয়া যায়। শুধু তাই নয়, হিন্দু-তন্ত্র এবং বৌদ্ধ-তন্ত্র এবং বৌদ্ধ-গান ও দোহার সবচেয়ে মৌলিক কথা বলতে ওই যোগ-পদ্ধতিরই কথা। এরই সঙ্গে শিব-শক্তির তত্ত্ব মিলে হিন্দু-তন্ত্র, প্রজ্ঞা-উপায়ের তত্ত্ব মিলে বৌদ্ধ-তন্ত্র এবং রাধা-কৃষ্ণ বা রস-রতির তত্ত্ব মিলে বৈষ্ণব সহজিয়া সম্প্রদায়ের উদ্ভব হয়েছে।

যোগসাধনার,—অস্তুত তাত্ত্বিক যোগসাধনার—সঙ্গে রতিসাধনার বা কামসাধনার সম্পর্কের প্রতি দৃষ্টি আকর্ষণ করে অধ্যাপক শশীভূষণ দাসগুপ্ত নিশ্চয়ই আমাদের কৃতজ্ঞতা-ভাজন হয়েছেন। কিন্তু এ-সাধনা শুধুই যে রতি-নিরোধ বা *yogic control of the sex pleasure* বুঝিয়েছে সে-কথা মনে করাও ঠিক হবে না। এমন কি আমাদের পুঁথিপত্রের মধ্যে আজো যেখানে যোগসাধনার আদিক্রপটির কথা স্মারক হিসেবে টিকে রয়েছে সেখানে রতি-নিরোধের বিপরীত উপদেশও দেখতে পাওয়া যায়। যেমন, যোগশিখা উপনিষদে*** বলা হয়েছে :

রজসো রেতসো যোগাদ্ রাজ-যোগ ইতি নৃতঃ ॥

তাহলে যোগসাধনার মধ্যে আপাত-বিরোধী ছুটি দিকের পরিচয় পাওয়া যাচ্ছে। পঞ্চমকার প্রভৃতির আলোচনায় আমরা ইতিপূর্বেই দেখেছি, তাত্ত্বিক সাধনার একটি গুরুত্বপূর্ণ অঙ্গ হলো মৈথুন। অপরপক্ষে, অধ্যাপক শশীভূষণ দাসগুপ্তের উদ্ধৃত উক্তিটির মধ্যে ঠিক এর বিপরীত কথা,—রতি-নিরোধের কথা,—পাওয়া যাচ্ছে। বস্তুত, প্রয়োগ ও নিরোধ,—উভয়বিধ প্রক্রিয়াই তাত্ত্বিক যোগসাধনার অঙ্গ। এবং আমরা যে-হেতু আদিম কৃষিকেন্দ্রিক অমুষ্ঠানাদি থেকেই তন্ত্র সাধনার উৎপত্তি অমুমান করবার চেষ্টা করছি সেই-হেতু আমাদের কাছে এখানে প্রধান প্রশ্ন হবে, আদিম কৃষিকেন্দ্রিক অমুষ্ঠান বিশ্লেষণ করলে তন্ত্রসাধনার বা তাত্ত্বিক যোগের ওই আপাতঃ-বিরোধী ছুটি দিকের উপর আলোকপাত হয় কি না।

স্মার জেমস্ ক্লেসার*** ইতিপূর্বেই এ-বিষয়ে আমাদের দৃষ্টি আকর্ষণ করেছেন। তিনি দেখাচ্ছেন, প্রাকৃতিক জননশক্তির কামনায় যে-আদিম বিশ্বাস রতি-প্রয়োগ হিসেবে বিকশিত হয় তাই আবার বিকল্পে রতি-নিরোধ হিসেবে বিকশিত হতে পারে :

To the student who cares to track the devious course of the human mind in its gropings after truth, it is of some interest to observe that the same theoretical belief in the sympathetic

influence of the sexes on vegetation, which has led some peoples to indulge their passions as a means of fertilising the earth, has led others to seek the same end by directly opposite means..... If we ask why it is that similar beliefs should logically lead, among different peoples, to such opposite modes of conduct as strict chastity and more or less open debauchery, the reason, as it presents itself to the primitive mind, is perhaps not far to seek. If rude man identifies himself, in a manner, with nature; if he fails to distinguish the impulses and processes in himself from the methods which nature adopts to ensure the reproduction of plants and animals, he may leap to one of two conclusions. Either he may infer that by yielding to his appetites he will thereby assist in the multiplication of plants and animals; or he may imagine that *the vigour that he refuses to expend in reproducing his own kind, will form as it were a store of energy whereby other creatures, whether vegetable or animal, will somehow benefit in propagating their species.* Thus from the same crude philosophy, the same primitive notions of nature and life, the savage may derive by different channels a rule either of profligacy or of asceticism.

মানবমনের সত্যাবেষণবৃত্তির বিবিধ বিকাশ সম্বন্ধে অল্পসঙ্ক্ষিপ্তদের পক্ষে একটি বিষয় চিন্তাকর্ষক হতে পারে : উদ্ভিদ জগতের-উপর যৌন-জীবনের অল্পকরণ-জনিত প্রভাব সংক্রান্ত তত্ত্বগত যে-বিশ্বাস পৃথিবীকে ফলবতী করবার উদ্দেশ্যে কোনো মানবদলকে কামপরায়ণতার পথে নিয়ে গিয়েছে সেই বিশ্বাসই এবং সেই উদ্দেশ্যই অপর মানবদলকে একেবারে বিপরীত উপায়ের দিকে এগিয়ে দিয়েছে। সমাজাতীয় বিশ্বাসই বিভিন্ন মানবদলকে কঠিন শুচিতা ও প্রায় প্রকান্ত লাশপটোর মতো সম্পূর্ণ বিপরীত ব্যবহারের প্রতি কেন আকৃষ্ট করলো?—এ-প্রশ্ন তুললে আদিম মানুষদের দিক থেকে কারণটা খুঁজে পাওয়া কঠিন হবে না। আদিম মানুষ যদি কোনোভাবে নিজেকে প্রকৃতির সঙ্গে অভিন্ন মনে করে, যদি সে নিজের অন্তর্গত প্রবৃত্তি ও পদ্ধতির সঙ্গে প্রকৃতিতে উদ্ভিদ ও প্রাণীর জন্মানসংক্রান্ত পদ্ধতির পার্থক্য বুঝতে না পারে, তাহলে তার পক্ষে ছ'রকম সিদ্ধান্তের মধ্যে যে-কোনো একটি গ্রহণ করা সম্ভব। সে হয়তো মনে করতে পারে যে, তার নিজের কাম চরিতার্থতার সাহায্যেই উদ্ভিদ এবং জীবজন্তুর সংখ্যাবৃদ্ধি করা বাবে; কিংবা সে কল্পনা করতে পারে নিজের বংশবৃদ্ধি নিরুদ্ধ করে যে-শক্তিকর সে বদ্ধ করলো সেই সঞ্চিত-শক্তির সাহায্যেই উদ্ভিদ এবং অগাধ প্রাণীরা নিজের বংশবৃদ্ধির ব্যাপারে সহায়তা লাভ করবে। অতএব, ওই একই আদিম দার্শনিক দৃষ্টিভঙ্গি থেকে,—প্রকৃতি ও জীবন সংক্রান্ত ওই একই

ধারণা থেকে—আদিম মানুষ ছুটি স্বতন্ত্র পথে রিরংসা বা রতি-নিরোধ উভয় বিধিই গ্রহণ করতে পারে।

শুর জেমস ফ্রেসার^{১১১} এ-বিষয়ে নিম্নোক্ত তথ্যের উল্লেখ করছেন। নিকরগুয়া বলে রেড-ইণ্ডিয়ানরা বীজ বোনবার সময় থেকে কসল কাটার দিনটি পর্যন্ত স্নকঠিন ব্রহ্মচর্য পালন করে; পুরুষেরা স্ত্রীদের সঙ্গে এক বাড়িতে রাজি যাপন করে না, মুন বা ভাড়ি খায় না—এককথায়, স্প্যানিস ঐতিহাসিক যেমন বলছেন, এই সময়টিতে তাদের কঠিন আত্মসংযমের পালা। আধুনিক যুগ পর্যন্ত মধ্য-আমেরিকার কোনো কোনো রেড-ইণ্ডিয়ান ট্রাইবকে শস্ত বৃদ্ধির কামনায় ব্রহ্মচর্য পালন করতে দেখা গিয়েছে: কেকচি-জাতির মধ্যে বীজবপন প্রসঙ্গে পাঁচদিন এবং অল্প কোনো কোনো জাতির মধ্যে তেরো দিন কঠোর সংযম পালনের নিয়ম। হাক্সেরিতেও একই নিয়ম চোখে পড়ে: কৃষকদের বিশ্বাস এ-ভাবে সংযম পালন না করলে শস্ত দুর্বল হবে। মধ্য-অস্ট্রেলিয়ায় কাইটিস নামের ট্রাইবের মধ্যে প্রথা হলো, শস্ত-বৃদ্ধি কামনায় মোড়ল যতোদিন জাহ্নঅমুষ্ঠান চালাবে ততোদিন পর্যন্ত সে স্ত্রী-সংসর্গ করবে না; তার বিশ্বাস এই নিয়মটি ভঙ্গ হলে বীজ থেকে ঘাস উৎপন্ন হওয়া বন্ধ হবে। ইত্যাদি ইত্যাদি।

যোগসাধন-পদ্ধতি যদি আর্য-বহির্ভূতদের যাহুবিশ্বাস থেকেই গৃহীত হয়ে থাকে এবং ওই তথাকথিত আর্য-বহির্ভূতদের প্রধানতম জীবনোপায় বলতে যদি কৃষিকাজই হয়ে থাকে, তাহলে আদিম মানুষদের কৃষিকেন্দ্রিক অনুষ্ঠানের অঙ্গ এই নিরোধ-সাধনা স্বভাবতই যোগের উৎস-সংক্রান্ত সমস্তার উপর আলোকপাত করতে পারে।

ভজ্ঞের দেহতত্ত্ব

সম্প্রদায়-বিশেষের পরিভাষায়, যোগ-সাধনার এই তাত্ত্বিক সংস্করণটির নাম কায়াসাধনা^{১১২}। অতএব, তাত্ত্বিক যোগসাধনার আলোচনা থেকে স্বভাবতই দেহতত্ত্বের আলোচনায় গিয়ে পড়তে হয়। লোকায়তর উৎস সন্ধানে এই দেহতত্ত্বের আলোচনাই সবচেয়ে গুরুত্বপূর্ণ। কেননা, আমরা ইতিপূর্বেই দেখেছি, মহামহোপাধ্যায় হরপ্রসাদ শাস্ত্রী লোকায়তিকের সঙ্গে তাত্ত্বিক বা কাপালিকাদির যে যোগাযোগের প্রতি আমাদের দৃষ্টি আকর্ষণ করেছেন, তার ভিত্তি বলতে শুধুমাত্র এইটুকুই নয় যে, পুরোনো পুঁথিপত্রে উভয়ের মধ্যে একটা সম্পর্ক স্বীকৃত হয়েছে। তাছাড়াও, দার্শনিক তত্ত্বের দিক থেকেও

লোকায়তিক ও তান্ত্রিকাদি ধ্যানধারণার মধ্যে যোগাযোগটা অস্পষ্ট নয়। লোকায়ত বলতে বোঝায় বস্তুবাদ, দেহাত্মবাদ; অর্থাৎ কিনা, আত্মা নেই, ঈশ্বর নেই, পরকাল নেই, পরলোক নেই, দেহই হলো চরম ও সার সত্য। আবার, দেহবাদই হলো তান্ত্রিকাদি বিশ্বাসের প্রাণবস্তু,—যদিও অবশ্যই আধুনিক বিদ্বানেরা আধুনিক ধ্যানধারণার প্রভাবে ওই দেহতত্ত্বের উপর বস্তুবাদ-বিরোধী—এবং অতএব বিজাতীয়—আধ্যাত্মিক ধ্যানধারণা আরোপ করে বিষয়টিকে কৃত্রিমভাবে রহস্যময় করে তুলেছেন।

দেহতত্ত্বের মূল কথাটা কী? এ-বিষয়ে যোগ্যতম আলোচনা পাওয়া যায় শ্রীযুক্ত পাঁচকড়ি বন্দ্যোপাধ্যায়-এর রচনায়। আমরা স্বভাবতই দেহতত্ত্বের মূল কথাটির বর্ণনায় তাঁরই রচনা অনুসরণ করবো। কিন্তু তার আগে আমাদের পক্ষে আদিম কৃষিকেন্দ্রিক জাহ্নবিশ্বাসের মূল কথাটুকু মনে রাখবার প্রয়োজন আছে। কেননা, শুধুমাত্র এই বিশ্বাসটির দিক থেকেই তত্ত্বসাধনার অপরাপর দিকগুলির মতোই দেহতত্ত্বকেও বৈজ্ঞানিকভাবে বুঝতে পারা সম্ভব। তা না হলে, তত্ত্বের দেহতত্ত্ব আমাদের কাছে এক ছুঁর্বোধ্য ও এমনকি উদ্ভট কল্পনা বলে প্রতীয়মান হবে। বস্তুত, শ্রদ্ধেয় পাঁচকড়ি বন্দ্যোপাধ্যায় নিজেই অনুভব করেছেন*** যে, তাঁর অমন প্রাঞ্জল ব্যাখ্যা সত্ত্বেও আধুনিক পাঠকদের কাছে তত্ত্বের দেহতত্ত্ব ‘গাঁজাখোরি’ মনে হতে পারে। আমাদের যুক্তি অনুসারে তার কারণ, প্রাচীন মানুষের সঙ্গে আধুনিক মানুষের অনেক তফাত,—প্রাচীন বিশ্বাসের সঙ্গে আধুনিক জ্ঞানের অনেক তফাত। এবং তান্ত্রিক দেহতত্ত্বের মধ্যে প্রাচীন বিশ্বাসের স্বাক্ষর রয়েছে বলেই আধুনিক জ্ঞানের মাপকাঠিতে তার মূল্য প্রতিপন্ন করবার বদলে আদিম মানুষদের বিশ্বাস সংক্রান্ত সাধারণভাবে জানতে-পারা তথ্যের দিক থেকেই দেহতত্ত্বের মূল কথাটা বোঝবার আর বিচার করবার চেষ্টা করাই বাঞ্ছনীয়। দুঃখের বিষয়, শ্রীযুক্ত পাঁচকড়ি বন্দ্যোপাধ্যায়ের প্রচেষ্টাটা ঠিক এর বিপরীত। তিনি আধুনিক মনের কাছ থেকে এই আদিম বিশ্বাসটিরই সমর্থন খুঁজছেন এবং যুক্তিতর্কের দিক থেকে এ-সমর্থন অসম্ভব বলেই তিনি “সদগুরুর কৃপায় সাধনার এবং আরাধনার অপূর্ব রসান্বাদনে ধৃত”*** হবার কথা বলেছেন। বলেছেন***, “কেবল ভাষার সাহায্যে ঠিকমত দেহতত্ত্ব এবং রসতত্ত্ব বুঝান যায় না; সঙ্গে সঙ্গে সাধনশীল না হইলে উহার মর্ম বুঝা কঠিন।”

পুরাণ তত্ত্বে শ্রীযুক্ত নানা শব্দের পারিভাষিক অর্থ আমাদের জানা নাই। তাই পুরাণ তত্ত্বের অনেক কথা এখন আমাদের গাঁজাখোরি বলিয়া মনে হয়। উহার যে কোনটাই গাঁজাখোরি নহে—উদ্ভট, অস্বাভাবিক বা অসম্ভব নহে, তাহা দেহতত্ত্ববিদ পণ্ডিতগণ জানিতেন এবং বুঝাইয়া দিতে পারিতেন***।

আমাদের মন্তব্য হলো, স্বয়ং পাঁচকড়িবাবু পুরোনো তত্ত্বের পারিভাষিক অর্থ যতোখানি উদ্ধার করেছেন, এবং তারই উপর নির্ভর করে তাত্ত্বিক দেহতত্ত্বের যে-বর্ণনা দিয়েছেন, তার মূল্য কম নয় এবং দেহতত্ত্ববিদ পণ্ডিত হিসেবে তাঁকে পাওয়াও আমাদের পক্ষে কম সৌভাগ্যের কথা নয়। কিন্তু সেই সঙ্গেই আমরা বলতে চাই, মহাপুরুষদের সাধনালব্ধ গুঢ় অমুভূতির দোহাই দিয়ে তাঁর পক্ষে পুরোনো তত্ত্বকে আধুনিক রুচি আর বুদ্ধির কাছে সত্যগর্ভ বলে প্রতিপন্ন করবার চেষ্টাটাই বরং এক উদ্ভট, অসম্ভব এবং আজগুবি পরিস্থিতির সৃষ্টি করে। “কেবল ভাষার সাহায্যে ঠিকমতো দেহতত্ত্ব এবং রসতত্ত্ব বুঝানো যায় না।”^{১০০} আমাদের যুক্তিও নিশ্চয়ই তাই। কেননা, তত্ত্ব প্রাচীন। এবং প্রাচীন বলেই তত্ত্বের তত্ত্বকে বুঝতে হলে ভাষাগত অর্থনির্ণয়ের পরও প্রাচীন মানুষদের বিশ্বাস সংক্রান্ত সাধারণভাবে জানতে-পারা তথ্যের সাহায্য গ্রহণ করা প্রয়োজন। তাই দেহতত্ত্বের ভাষাগত অর্থ হিসেবে খ্রীষুक्त পাঁচকড়ি বন্দ্যোপাধ্যায় আমাদের যে-তথ্য দিয়েছেন আমরা তা বোঝবার চেষ্টা করবো প্রাচীন মানুষদের বিশ্বাস-সংক্রান্ত সাধারণভাবে জানতে-পারা তথ্যের আলোয়।

তত্ত্বের সাধন-পদ্ধতি এবং তত্ত্বের দেহতত্ত্ব একই সূত্রে বাঁধা। আমরা ইতিপূর্বে কৃষিকেন্দ্রিক জাহ্নবীমুষ্ঠানের দিক থেকেই তাত্ত্বিক সাধনার প্রধান অঙ্গগুলি বোঝবার চেষ্টা করেছি। অতএব, আদিম কৃষিকেন্দ্রিক জাহ্নবীমুষ্ঠানের দিক থেকেই আমরা তত্ত্বের দেহতত্ত্বকেও বোঝবার আশা করতে পারি। তাই, খ্রীষুक्त পাঁচকড়ি বন্দ্যোপাধ্যায়কে অনুসরণ করে দেহতত্ত্বের বর্ণনা দেববার আগে ওই কৃষিকেন্দ্রিক জাহ্নবীমুষ্ঠানের মূল কথাটি মনে রাখা প্রয়োজন।

কৃষিকেন্দ্রিক জাহ্নবীমুষ্ঠানের মূল কথাটা কী? মানবীয় প্রজন্মের সাহায্যে বা সংস্পর্শে প্রকৃতির উৎপাদনকে আয়ত্তে আনবার পরিকল্পনা। তাহলে, এই বিশ্বাসকে বিশ্লেষণ করলে প্রকৃতি সংক্রান্ত কোন্ তত্ত্বের পরিচয় পাওয়া যায়? স্বভাবতই, সে-তত্ত্ব অনুসারে মানবীয় প্রক্রিয়া আর প্রাকৃতিক প্রক্রিয়া সমজাতীয়, উভয়ের মধ্যে কোনো গুণগত পার্থক্য নেই। কেননা, সম্প্রদ-উৎপাদনের রহস্য আর শস্য-উৎপাদনের রহস্য যদি একই মূল রহস্যের দুটি দিক না হয় তাহলে একটির সাহায্যে অপরটিকে আয়ত্তে আনবার পরিকল্পনা কী করে সম্ভবপর হবে? তাই কৃষিকেন্দ্রিক জাহ্নবীমুষ্ঠানের মূলে এই তত্ত্বটি অঙ্কনিত থাকতে বাধ্য যে, মানবীয় ব্যাপারকে সম্যকভাবে চিনতে পারলে, বা বুঝতে পারলে, প্রকৃতির রহস্যকেও বুঝতে পারা যাবে, চিনতে পারা যাবে।

কৃষিকেন্দ্রিক জাতিবিশ্বাসের মধ্যে এ-তত্ত্ব বীজাকারে আছে। এবং ঠিক এই তত্ত্বটিই নানা রকম শাখা-প্রশাখা বিস্তার করে, নানানভাবে জটিল থেকে জটিলতর হয়ে তত্ত্বের দেহতত্ত্ব পরিণত হয়েছে। তত্ত্বের দেহতত্ত্বের মূল কথা হলো, মানবদেহকে বিশ্লেষণ করেই, মানবদেহ সম্বন্ধে সম্যক জ্ঞান লাভ করেই, আমরা বিশ্বপ্রকৃতির রহস্যকেও বুঝতে পারবো, কেননা মানবদেহের রহস্য আর বিশ্বপ্রকৃতির রহস্য আসলে সমজাতীয়—উভয়ের মধ্যে কোনো গুণগত পার্থক্য নেই।

দেহতত্ত্বের ব্যাখ্যায় শ্রীযুক্ত পাঁচকড়ি বন্দ্যোপাধ্যায়*** বলছেন :

“বাহা আছে দেহভাণ্ডে, তাহাই আছে ব্রহ্মাণ্ডে। অর্থাৎ, “ব্রহ্মাণ্ডে যে গুণাঃ সন্তি তে তিষ্ঠন্তি কলেবরে”। ইহাই সকল তত্ত্বের সিদ্ধান্ত। এই সিদ্ধান্ত অবলম্বন করিয়াই সকলে তত্ত্বতত্ত্বের ব্যাখ্যা করিয়াছেন। তত্ত্বের এই ব্যাখ্যা পুরাণাদি নানা শাস্ত্র অবলম্বন করিয়াছে।...

তত্ত্বের প্রায় সকল সাধনা ও আরাধনার দুইটা দিক আছে; একটা বাহিরের বা বিশ্বতত্ত্বের দিক, আর একটা ভিতরের বা দেহতত্ত্বের দিক। সকল সিদ্ধিরই বিকাশের দুইটা দিক আছে, একটা জগতের বা বাহ্য প্রকৃতির দিক, অপরটা ভিতরের বা দেহগত প্রকৃতির দিক। তুমি আত্মশক্তি বিকাশের দ্বারা সিদ্ধিলাভ করিতে পার, অথবা বাহ্যশক্তি আয়ত্ত করিয়া আত্মশক্তির উন্মেষ ঘটাইতে পার।.....তত্ত্ব বলিতেছেন যে, যখন ব্রহ্মাণ্ড ও দেহভাণ্ড একই পদ্ধতি অনুসারে, একই রকমের উপাদানের সাহায্যে নির্মিত, উভয়ের মধ্যে একইভাবে নানা শক্তির খেলা হইতেছে, তখন দেহগত শক্তির উন্মেষ ঘটাইতে পারিলে ব্রহ্মাণ্ডের শক্তি তোমার অমুকুল, সহায়ক হইবে।...

এ দেশের সিদ্ধগণ বলেন যে, মনুষ্যদেহের মতন পূর্ণাবয়ব যন্ত্র আর নাই; এমন যন্ত্র আর কেহ গড়িতে পারে না, এমন যন্ত্র নির্মাণ করাও মানুষের পক্ষে সম্ভব নহে। অতএব এই যন্ত্রস্থ সকল গুণ্ড এবং সূপ্ত শক্তির উন্মেষ ঘটাইতে পারিলে অশ্রু কোন স্বতন্ত্র যন্ত্র ব্যতিরেকে তোমার সকল বাসনা পূর্ণ হইতে পারে।... প্রকৃতির সকল গুণ্ড শক্তি-সমূহের সহিত দেহের গুণ্ড বা সম্মুখ শক্তির কেমন ঘনিষ্ঠ সম্বন্ধ আছে। কি ভাবে ঘনিষ্ঠ সম্বন্ধ আছে বা কি ভাবে ঘনিষ্ঠ সম্বন্ধ স্থাপন করিতে পারা যায়, ইহা যে সাধনার ফলে জানা যায় বা আয়ত্তগত করিতে পারা যায়, তাহাই তত্ত্বসাধনা। এই তত্ত্বসাধনার মূল হইল দেহতত্ত্ব। তাই দেহের কথা লইয়া তত্ত্ব আগাগোড়া ব্যস্ত”।

আধুনিক বিদ্বানেরা এ-বিষয়ে দ্বিমত হবেন না যে, তাত্ত্বিক সম্প্রদায়-গুলিতে বিশ্বব্রহ্মাণ্ডকে মানবদেহের বৃহত্তর সংস্করণ হিসেবেই চেনবার প্রচেষ্টা

দেখা যায়। সহজিয়া সাহিত্য-প্রসঙ্গে অধ্যাপক শশীভূষণ দাসগুপ্ত^{১১} বলছেন, এ-সাহিত্যে মানবদেহের উপরই অত্যধিক গুরুত্ব আরোপণ করা হয়, ধরে নেওয়া হয় যে, মানবদেহের মধ্যেই ব্রহ্মাণ্ড বীজাকারে বর্তমান আছে; তাত্ত্বিক যোগসাধনা-প্রসঙ্গে সর্বত্রই এই তত্ত্বের গুরুত্ব দেখা যায় এবং সহজিয়াদের বেলায় যেহেতু ওই সাধনাই হলো প্রধান কথা সেইহেতু সহজিয়া সাহিত্যে প্রধানতম তত্ত্ব বলতে এই দেহতত্ত্বই। অধ্যাপক মণীন্দ্র-মোহন বসু^{১২} যদিও সহজিয়াদের সাধন-পদ্ধতিকে তাত্ত্বিক আখ্যা দিতে সম্মত নন, তবুও তিনি অন্তত এ-কথা মানছেন যে, “শরীরতত্ত্ব ব্যাখ্যা করিতে সহজিয়ারা তত্ত্বের অনুসরণ করিয়াছেন সত্য”। “শরীরের মধ্যে বিবিধ নাড়ী-চক্রাদির কল্পনা করিয়া তাত্ত্বিকগণ শরীরতত্ত্ব ব্যাখ্যা করিয়াছেন। সহজিয়ারা তাত্ত্বিক মত অনুসরণ করিয়া তদনুরূপ নাড়ী এবং চক্রের স্থানে সরোবরাদির কল্পনা করিয়াছেন। এই বিষয়ে তাঁহারা মূলত তাত্ত্বিকগণের নিকট ঋণী, যদিও সরোবরের কল্পনায় তাঁহারা কিছু নূতনত্বের সন্ধান দিয়াছেন”^{১৩}। আমরা যেহেতু ইতিপূর্বেই দেখাবার চেষ্টা করেছি যে, একই আদিম বিশ্বাস থেকে শাক্ত তত্ত্ব, বৌদ্ধ তত্ত্ব, সহজিয়া প্রভৃতি বিভিন্ন সম্প্রদায়ের উদ্ভব হয়েছিলো সেইহেতু এই জাতীয় বিভিন্ন সম্প্রদায়ের মধ্যে কোন্ মৌলিক তত্ত্বের মিল আছে, তাই আমাদের বিশেষভাবে দ্রষ্টব্য হওয়া উচিত। ওই জাতীয় একটি মৌলিক বিষয় বলতে যে দেহতত্ত্বই, এ-কথায় আধুনিক বিদ্বানেরা দ্বিমত হবেন না। অতএব এই দেহতত্ত্ব শাক্ত বা বৌদ্ধ তত্ত্বেরই হোক, কিংবা সহজিয়া-সাহিত্যেরই হোক,—আমাদের যুক্তির দিক থেকে তা একই আদিম বিশ্বাসের বিবিধ প্রকাশমাত্র। বস্তুত, কুলার্ণব প্রভৃতি তাত্ত্বিক পুঁথিতে দেহতত্ত্বের যে-পরিচয় পাওয়া যায় তা উত্তরযুগের আধ্যাত্মিক ধ্যানধারণার সংমিশ্রণের ফলে জটিল রূপ ধারণ করেছে। অপরপক্ষে, জ্ঞাননিরত সরল মানুষদের মুখে লোকসঙ্গীত হিসেবে টিকে থাকবার সময় দেহতত্ত্বের কথাটাও অনেক সরল ও অকৃত্রিমভাবে থাকবার সুযোগ পেয়েছে। সহজিয়ারা বলছে,

সকলের সার হয় আপন শরীর।
নিজ দেহ জানিলে আপনে হবে স্থির ॥^{১৪}

কিংবা,

ভজনের মূল এই নয় বপু বেহ।
আপনা জানিলে তবে সহজ বস্তু জানে ॥^{১৫}

কিংবা,

আগন শরীর তত্ত্ব জানে যেই জন।

সেই ত পরম যোগী শাস্ত্রের বচন ॥৩১৥

ইত্যাদি ইত্যাদি।

এ-বিষয়ে কোনো সন্দেহ নেই যে, আধুনিক মনের কাছে এ-জাতীয় বক্তব্য অত্যন্তুত ও এমন কি অর্থহীন বলেই প্রতীয়মান হয় এবং সন্ধ্যা-ভাষার দুঃসহ্যতাই তার একমাত্র কারণ নয়। তাই প্রশ্ন ওঠে, দেহতত্ত্বকে আমরা কী ভাবে বোঝবার চেষ্টা করবো? আধুনিক বিদ্বানদের মধ্যে অনেকেই দেহতত্ত্বের মধ্যে একটা নিগূঢ় আধ্যাত্মিক সত্য অনুসন্ধান করতে গিয়ে বিষয়টিকে আরো রহস্যময় করে তুলেছেন। অপরপক্ষে, এর মধ্যে কোনো গূঢ় সত্যের সন্ধান না করে যদি সহজ সরল অর্থেই একে গ্রহণ করা যায় তাহলে আমাদের কাছে প্রধান প্রশ্ন হবে, কোনো এককালে—বা মানবোন্নতির কোনো এক পর্যায়ে—এ-জাতীয় আপাত-অন্তুত ধ্যানধারণাই মানুষের কাছে চরম সত্য বলে কী করে প্রতীত হয়েছিলো? এবং আমাদের যুক্তি হলো, কৃষি-কর্মের অপেক্ষাকৃত প্রাথমিক পর্যায়ের আচার-অনুষ্ঠানগুলি পরীক্ষা করলে যে-বিশ্বাসের পরিচয় পাওয়া যায় তারই দিক থেকে এই দেহতত্ত্বের উপর আলোকপাত হওয়া সম্ভব। কেননা এই বিশ্বাস অনুসারে, মানব-রহস্য ও প্রকৃতি-রহস্যের মধ্যে কোনো গুণগত পার্থক্য নেই।

তত্ত্বের সৃষ্টিতত্ত্বকে পরীক্ষা করলে এই কথাটি আরো স্পষ্টভাবে বোঝবার অবকাশ হতে পারে। প্রথমত মনে রাখা প্রয়োজন, তত্ত্বের সৃষ্টিতত্ত্ব ও দেহতত্ত্ব একই সূত্রে বাঁধা। শ্রীযুক্ত পাঁচকড়ি বন্দ্যোপাধ্যায়^{৩১৩} যেমন বলছেন, “দেহতত্ত্ব না বুঝিতে পারিলে তত্ত্বের সৃষ্টিতত্ত্ব বুঝা যায় না। কারণ তত্ত্বের সিদ্ধান্ত এই যে, জীবদেহ—বিশেষত মানবদেহ—যে-পদ্ধতি অনুসারে সৃষ্ট হয়, বিশ্বব্রহ্মাণ্ডও সেই একই পদ্ধতি অনুসারে উৎপন্ন হইয়া থাকে। বিশ্বসৃষ্টি এবং জীবসৃষ্টির মধ্যে পদ্ধতির কোনরূপ বৈষম্য নাই।” কিংবা^{৩১৪}, “সৃষ্টিতত্ত্ব দেহতত্ত্বের সহিত মিলাইয়া লেখা। বিশ্বসৃষ্টি এবং মনুষ্য বা জীবদেহসৃষ্টি যে একই প্রকরণ অনুসারে হইয়া থাকে, ইহা তত্ত্বের সিদ্ধান্ত।”

যদি তাই হয়, তাহলে তত্ত্বের সৃষ্টিতত্ত্বটা কী রকম হবার কথা? শ্রীযুক্ত পাঁচকড়ি বন্দ্যোপাধ্যায়^{৩১৫} বলছেন,

“যে পদ্ধতিক্রমে নরনারীর সংযোগে নূতন জীবের সৃষ্টি হয়, সেই পদ্ধতিক্রমে পুরুষ-প্রকৃতির সংযোগে বিশ্বসংসারের উদ্ভব হইয়াছে। পুরুষের প্রভাবে নূতন জীবে আমিশ্বের বোধ ফুটিয়া উঠে, দেহের

মধ্যে যাহা কতকটা স্থিতিবাচক, তাহারই সৃষ্টি হয়, আর নারীর প্রভাবে দেহের নাম ও রূপ, যাহা কিছু পরিবর্তনশীল তাহারই সৃষ্টি হয়। তাই তত্ত্ব অনুমান করেন যে, মেদ, মজ্জা, অস্থি, নখ, প্রভৃতি পিতৃবীর্যে সৃষ্টি হয়; মাতৃরক্তে শোণিত, মাংস, চর্ম, কেশ প্রভৃতি উদ্ভূত হইয়া থাকে। তেমনি বিশ্বসংসারে পুরুষপ্রকৃতির প্রেরণায় সৃষ্টির বিকাশ হয়। সৃষ্টির পূর্বে পুরুষ ও মূলাপ্রকৃতির মধ্যে একটা স্পন্দনের—কম্পনের—ভাব অনুভূত হয়। এই স্পন্দন-জগ্ৰহই পুরুষ-প্রকৃতির মধ্যে বিয়োগ ও মিলন ঘটে। এই মিলনের ফলে বিন্দুর সৃষ্টি বা পতন; আর সেই বিন্দুর মধ্যে সৃষ্টিপ্রকৃতির লীলা হইতে থাকে, সেই লীলার ফলেই বিশ্বসৃষ্টির বিকাশ। এই বিন্দুতে বিলাস করিয়া মহামায়া সৃষ্টি ঘটাইয়া থাকেন বলিয়া তাঁহার নাম বিন্দুবিলাসিনী।...মহাকাশে যাহা স্পন্দন, নরনারীর মধ্যে তাহা কাম ও মদনের লীলা।...কাম ও মদনজগ্ৰ যেমন নতুন জীবের নাম ও রূপের বিকাশ হয়, তেমনি পুরুষপ্রকৃতির মধ্যে কাম ও মদনের স্পন্দনজগ্ৰ বিশ্বব্যাপী নাম এবং রূপের বিকাশ হইয়াছে। ইহাই হইল বিশ্বসৃষ্টি এবং জীবসৃষ্টির মধ্যে সমতাবিষয়ক গোটা কয়েক মোটা কথা। তত্ত্ববিশেষে বিশ্বসৃষ্টির জগ্ৰ শিবশক্তির এবং জীবসৃষ্টির জগ্ৰ নর-নারীর মিলনের একতা পদে পদে খুলিয়া ব্যাখ্যা করিয়া দেওয়া আছে।”

আমরা একটু পরেই দেখতে পাবো, এইভাবে মানবীয় প্রজনন-পদ্ধতির অনুরূপ হিসেবেই বিশ্বসৃষ্টিকে বোঝবার চেষ্টা শুধুমাত্র আমাদের দেশের তান্ত্রিক সম্প্রদায়ের মধ্যেই আবদ্ধ নয়। পৃথিবীর পিছিয়ে-পড়ে থাকা মানুষদের আদিম ধ্যানধারণার যে-পরিচয় পাওয়া গিয়েছে তা বিশ্লেষণ করলে মোটের উপর একই সৃষ্টিতত্ত্বের সন্ধান পাওয়া যায়। শুধু তাই নয়; নানান ক্ষেত্রে প্রাচীন ধর্মবিশ্বাসের মধ্যেও এই আদিম চিন্তাধারার স্মারক টিকে থাকেছে, যদিও আমাদের দেশের তান্ত্রিক সম্প্রদায়গুলির মধ্যে ওই দেহতত্ত্ব শাখা-প্রশাখা বিস্তার করে যে-রকম জটিল রূপ ধারণ করেছে সে-রকম দৃষ্টান্ত অল্পই সত্যিই দুর্লভ। বিশেষ করে সেই কারণেই, তত্ত্বের দেহতত্ত্ব ও সৃষ্টিতত্ত্বের জটিলতায় পথভ্রান্ত হবার বিপদ থেকে নিজেদের বাঁচাবার উদ্দেশ্যে আমাদের পক্ষে ওই আদিম বিশ্বাসটি স্মৃদ্ধি সচেতন থাকবার প্রয়োজন আছে। হুঃখের বিষয়, আধুনিক বিদ্বানেরা ঠিক এর বিপরীত পন্থা অবলম্বন করতে চেয়েছেন। খ্রীষ্ট পাঁচকড়ি বন্ধ্যোপাধ্যায়ের রচনা থেকেই এর প্রকৃষ্ট উদাহরণ দেখানো যায়। তত্ত্বের দেহতত্ত্ব ও সৃষ্টিতত্ত্বের সমর্থনে সাধনলব্ধ গুঢ় অনুভূতি প্রভৃতির নজির দেখাবার পর যখন তিনি এই তত্ত্বটিরই অপেক্ষাকৃত

আদি-অকৃত্রিম রূপের সম্মুখীন হয়েছেন তখনই তিনি আধুনিক নীতিবোধ ইত্যাদির প্রভাবে পড়ে ঘৃণা ও বিদ্বেষে অধীর হয়ে উঠেছেন। তন্ত্রের দেহতত্ত্বকে আধুনিক মনের পক্ষে স্বীকারযোগ্য সনাতন সত্য বলে প্রমাণ করবার চেষ্টা না করে তিনি যদি প্রাচীন তন্ত্রকে প্রাচীন চেতনারই পরিচায়ক বলে গ্রহণ করতে সম্মত হতেন তাহলে সে-চেতনার প্রাকৃত রূপটির সম্মুখীন হয়ে তাঁর পক্ষে এ-ভাবে শিহরিত হবার প্রয়োজন হতো না।

“এইখানে আর একটা অবাস্তব কথা বলিয়া রাখিব। দেহসৃষ্টি এবং বিশ্বসৃষ্টি একই পদ্ধতিক্রমে হইয়াছে, এই সাধারণ সিদ্ধান্তটা বা generalisation বৌদ্ধ তাত্ত্বিকগণ কামবজ্জ্যান নাম দিয়া একটা উপাসক সম্প্রদায় গড়িয়া তুলিয়াছিলেন। যখন পাঠানগণ এদেশে প্রথম আগমন করেন, তখন বাঙ্গালায় এই সম্প্রদায়ের সাধকদিগের বেজায় প্রাবল্য ছিল। মহামহোপাধ্যায় পণ্ডিত শ্রীযুক্ত হরপ্রসাদ শাস্ত্রী মহাশয় এই সম্প্রদায়ের প্রচলিত দুই চারিখানি তন্ত্রগ্রন্থ খুঁজিয়া পাইয়াছেন। সে সকল গ্রন্থ সাধারণে প্রকাশ করিবার যোগ্য নহে, কারণ উহা এতই কুৎসিত ক্রিয়াকাণ্ডের বর্ণনায় পূর্ণ। তাঁহাদের মত এই যে, মনুষ্যদেহ যেমন কামের সাহায্যে সৃষ্ট বা উৎপন্ন, বিশ্বসৃষ্টিও তেমনি কামের সাহায্যে সৃষ্ট বা উৎপন্ন। কামে যেমন রেতঃস্খলন হয় এবং রজঃ ও রেতের সম্মেলনে জীবের সৃষ্টি হয়, তেমনি বিশ্বসৃষ্টি শক্তিসমম্বিত শিবলিঙ্গের রেতঃস্খলন হইতে উৎপন্ন। এই হেতু বিশ্বসৃষ্টিকে তন্ত্রে বিসৃষ্টি বা discharge বলিয়াছে। অর্থাৎ কামাক্ত বিশ্বব্যাপী আত্মা হইতে এই বিশ্বসৃষ্টি একটা স্খলন বা বিসৃষ্টি-মাত্র। এই সম্প্রদায়ের তাত্ত্বিকগণের মত এই যে, যেমন যুবক-যুবতী সদা রিরংসায় পূর্ণ থাকে, তেমনি বিশ্বব্যাপী শিব ও শক্তি সদাই নিত্যনব সৃষ্টির জন্য রিরংসায় পূর্ণ। তাঁহাদের নিত্যসম্মিলনে ক্ষণে-ক্ষণে বিসৃষ্টি হইতেছে, ফুটিতেছে, উঠিতেছে, ডুবিতেছে, শুকাইতেছে। বিশ্বসৃষ্টির রিরংসা এবং জীবদেহগত রিরংসার সামরন্ত ঘটাইতে পারিলেই সাধনায় সিদ্ধিলাভ করা যাইতে পারে। ইহারা তাই সদাই কামসাধনা করিত। ইহাদের অত্যাচারের প্রভাবে জাতিটা একেবারেই নির্বীৰ্য হইয়া পড়িয়াছিল। সাধনার দোহাই দিয়া ইহারা নির্লজ্জভাবে সমাজের সর্বঙ্গে কামের প্রকট বিকাশ ঘটাইত। মন্দিরে, মঠে, দেবায়তনে, সর্বত্রই রিরংসার ছবি অঙ্কিত করিয়া রাখিত।... আমার মনে হয়, জগন্নাথের শ্রীমন্দির এই কামচক্রযানীদের প্রভাবকালেই নির্মিত হইয়াছিল। বিমলার ক্ষেত্র কামচক্রযানীদের পুণ্যক্ষেত্র ছিল।... বিশ্বসৃষ্টি এবং দেহসৃষ্টির সমরসতা এই শ্রীমন্দিরেই

পূর্ণতা লাভ করিয়াছে। অল্পলি ছবির মধ্যে পুরুষমাত্রেই কামযানী বৌদ্ধ সন্ন্যাসী, নারীমাত্রেই দেবদাসী অথবা ভিক্ষুণী। মন্দিরটা আগাগোড়া বৌদ্ধ কামযানীদের principles বা মতানুসারে নির্মিত। দেশীয় ভাস্কর্য পদ্ধতির উপর সৃষ্টিতত্ত্বের অর্থবাদ পাষণের লেখায় ফুটান আছে।”১১

বিমলাক্ষেত্রের ভাস্কর্য-প্রসঙ্গে এ-মন্তব্য নিশ্চয়ই লঘুমূল্য নয়। কিন্তু প্রশ্ন হলো, ওই কামযানকে বৌদ্ধসম্প্রদায়-মাত্র বলে বর্ণনা করে এবং অতএব বিমলাক্ষেত্রের ভাস্কর্যকে বৌদ্ধ-সম্প্রদায়-বিশেষেরই মতানুসারে নির্মিত বলে ব্যাখ্যা করলেই কি প্রকৃত সমস্তার সমাধান পাওয়া যায়? আমরা বলতে চাই, তা যায় না। কেননা, এ-ভাস্কর্যের মূল সমস্তাটা কামসাধনার বিষয়বস্তু নিয়ে, এবং সে-বিষয়বস্তু শুধু বৌদ্ধ ধ্যানধারণারই নিজস্ব তত্ত্ব নয়, তার বদলে এক আদিম বিশ্বাস, যে-বিশ্বাসের সঙ্গে উত্তরকালে বৌদ্ধ ধ্যানধারণার সংমিশ্রণ হয়ে বৌদ্ধ তত্ত্বের উদ্ভব হয়েছিলো। আমরা ইতিপূর্বে দেখেছি, খ্রীষ্ট পাঁচকড়ি বন্যোপাধায় নিজেই স্বীকার করছেন, ‘অতি পুরাতন একটা শক্তিধর্মের বনিয়াদের উপর বৌদ্ধ মনীষা একটা নতুন ধর্মের প্রাসাদ গড়িয়া তুলিয়াছিলেন, পরে নব্য-হিন্দুর ব্রাহ্মণ্য-প্রতিভা বৌদ্ধের সেই মনীষা-প্রাসাদের উপর ব্রাহ্মণ্যের লেখা গাঢ় করিয়া লিখিয়া রাখিয়াছেন।’ বিমলাক্ষেত্রে পাষণের লেখায় ফুটানো অর্থবাদের মৌলিক তাৎপর্যটিকে খুঁজে পেতে হলে সেই আদিম বিশ্বাস—পাঁচকড়িবাবু যাকে অতি পুরাতন শক্তি-ধর্মের বনিয়াদ বলে বর্ণনা করছেন—থেকেই অগ্রসর হতে হবে। আমরা দেখাবার চেষ্টা করেছি, এই আদিম বিশ্বাস বলতে উর্বরতা-মূলক জাহ্নবিশ্বাসই। তার উপর নিশ্চয়ই বৌদ্ধ এবং তথাকথিত ব্রাহ্মণ্য ধ্যানধারণা আরোপিত হয়েছে, কিন্তু তা সত্ত্বেও বিশ্বাসটি ঢাকা পড়েনি বা তার স্বাভাব্য নষ্ট হয়নি। ঐতিহাসিকভাবে যদিই বা এ-কথা প্রমাণিত হয় যে, কামচক্রযানী বৌদ্ধরাই বিমলাক্ষেত্রের ভাস্কর্য নির্মাণ করেছিলো, তাহলেও এই ভাস্কর্যকে শুধুমাত্র বৌদ্ধ বললে অতি-সারল্যের দোষ হবে। কেননা, ওই কামচক্রযান নামের বৌদ্ধ সম্প্রদায়টিকে নিছক বৌদ্ধ সম্প্রদায় বলা যায় না; তার বদলে এ-হলো বৌদ্ধ কারুকার্য-শোভিত সেই আদিম বিশ্বাসমাত্র। অর্থাৎ কিনা, এ-ক্ষেত্রে আদিম জাহ্নবিশ্বাসটির উপর বৌদ্ধ পরিভাষা এসে জমলেও, বৌদ্ধ ধ্যানধারণার দ্বারা মূল বিশ্বাসটির পরিবর্তন হওয়ার বদলে আদিম বিশ্বাসটির দ্বারা বৌদ্ধ-ধ্যানধারণাগুলিই জীর্ণ হয়েছে।

কিন্তু তত্ত্বের উপর উত্তরকালে শুধুমাত্র বৌদ্ধ প্রলেপই পড়েনি; তত্ত্বের দেহতত্ত্বের সঙ্গে উত্তরকালের পৌরাণিক হিন্দু ধ্যানধারণার মিশ্রণের ফলও ঠিক একই রকম হতে দেখা যায়—অর্থাৎ কিনা, উক্ত

ধ্যানধারণাগুলির নিচে দেহতত্ত্বের কথাটা ঢাকা পড়বার বদলে বরং পৌরাণিক ধ্যানধারণাগুলিই দেহতত্ত্বের মধ্যে বিলীন হয়ে যায়।

ব্রহ্মাণ্ডে যে গুণাঃ সন্তি তে তিষ্ঠন্তি কলেবরে ।
 পাতালং ভূধরা লোকা আদিত্যাদিনবগ্রহাঃ ॥
 নাগাশ্চ সৰ্পদেহিনাং পিণ্ডমধ্যে ব্যবস্থিতাঃ ।
 পাদাধস্তলং বিজ্ঞান্দুর্দ্ধং বিতলং তথা ॥
 জাম্বুনোঃ স্ততলৈক্বেব তলঞ্চ সন্ধিরদ্ধুকে ।
 তলাতলং গুল্ফমধ্যে লিঙ্গমূলে রসাতলম্ ॥
 পাতালং কটিসন্ধৌ চ পাদাদৌ লক্ষ্যেদ্বধুঃ ।
 ভূলোকো নাভিদেশে তু ভুবলোকস্তথা হৃদি ॥
 স্বর্লোকঃ কণ্ঠদেশে তু মহর্লোকশ্চ চক্ষুষি ।
 জনলোকস্তদুর্দ্ধঞ্চ তপোলোকো ললাটকে ॥
 সত্যলোকো মহাবানৌ ভুবনানি চতুর্দশ ।
 ত্রিকোণে চ স্থিতো মেরু রুদ্রলোকে চ মন্দরঃ ॥
 কৈলাসো দক্ষিণে কোণে বামকোণে হিমালয়ঃ ।
 বিজ্যো বিষ্ণুস্তদুর্দ্ধে চ সপ্তৈতে কুলপর্কতাঃ ॥

এইভাবে পুরাণের ব্রহ্মাণ্ড-বর্ণনায় যেখানে যাহা স্তম্ভ হইয়াছে তাহাই যে মনুষ্যদেহে বিদ্যমান, তত্ত্ব তাই দেখাইতেছেন। কেবল তাহাই নহে। তত্ত্ব ইহাও ইঙ্গিত করিতেছেন যে, পুরাণে হরগৌরীর কৃষ্ণরাধিকার যে-সব লীলা উপাখ্যানের আকারে বর্ণিত আছে, তাহা দেহগত স্তম্ভ এবং পুংস্তের নানা লীলার বাহ্যিক অভিব্যঞ্জনা মাত্র। এই দেহতেই কৈলাস, এই দেহতেই হিমালয়,—এই দেহতেই বৃন্দাবন, এই দেহতেই গোবর্ধন; এই দেহভাস্তরেই হরগৌরী বা কৃষ্ণরাধিকা নানা লীলানাট্য প্রকাশ করিতেছেনঃ” ॥ ইত্যাদি ইত্যাদি ॥

তাত্ত্বিক দেহতত্ত্ব উত্তরকালে কীভাবে পৌরাণিকাদি চিন্তাকে আত্মসাৎ ও এমন কি পরিপাক করে নিয়েছিলো তার আলোচনা দীর্ঘতর করবার প্রয়োজন নেই। তার বদলে, ভারতীয় সংস্কৃতির ক্ষেত্রে এই দেহতত্ত্বের বাস্তব অবদানটা কী রকম, সে-বিষয়ে আমাদের পক্ষে সচেতন হবার প্রয়োজন আছে।

তত্ত্বমতে মানবদেহই ব্রহ্মাণ্ডের সংক্ষিপ্তসার, সর্বসত্ত্বের আধার। স্বভাবতই তত্ত্বে এই মানবদেহের রহস্য-উদ্ঘাটন করবার যে-উৎসাহ দেখা দিয়েছিলো তা ভারতবর্ষের আর কোনো সম্প্রদায়ের মধ্যে দেখা দেবার কথা নয়। ফলে, প্রাচীন ভারতে এ্যানাটমি-ফিসিওলজি বিজ্ঞান বলতে যেটুকু, তাতে তাত্ত্বিকদের অবদান বড়ো কম নয়। এখানে তাঁর একটা ছোট্ট উদাহরণ দেওয়া যায়। আচার্য ব্রজেননাথ শীল^{১১} দেখাচ্ছেন, এ্যারিস্টটল-এর

মতো চরক-ও কর্ত্তনা করেছিলেন যে, জ্ঞাপিণ্ডই চেতনার কেন্দ্র ; চৈতন্য যে মস্তিষ্কেরই এক স্নায়বিক ক্রিয়া এ-কথা সর্বপ্রথম তাত্ত্বিকেরাই আবিষ্কার করেন। বলাই বাহুল্য, অনুবীক্ষণ যন্ত্র আবিষ্কৃত হবার আগে পর্যন্ত আধুনিক ইউরোপীয় বৈজ্ঞানিকদের পূর্বগামীরাও স্নায়ুতন্ত্র সম্বন্ধে স্পষ্ট ধারণা পাননি এবং এমনকি অতি-আধুনিককালে পাভলভ-আবিষ্কৃত কণ্ডিশ্‌ঙ-রিফ্লেক্স পদ্ধতির প্রয়োগ করে স্নায়ুতন্ত্র সংক্রান্ত বৈজ্ঞানিক জ্ঞান পাবার যে-অসীম সম্ভাবনা দেখা দিয়েছে, আধুনিক ইউরোপের বৈজ্ঞানিক-জগৎ তার মাত্র অসম্পূর্ণ সুযোগ গ্রহণ করতে পেরেছে^{১২}। অর্থাৎ, সংক্ষেপে, স্নায়ুতন্ত্র সংক্রান্ত বাস্তব বৈজ্ঞানিক জ্ঞান যতোটা পাওয়া গিয়েছে তা নেহাতই সাম্প্রতিক ও এখনো অনেকাংশেই অসম্পূর্ণ। কথাগুলি বিশেষ করে মনে রাখা প্রয়োজন এই কারণে যে, দেশপ্রেমের প্রেরণায় আমাদের মধ্যে বিজ্ঞানে ভারতের অবদান সংক্রান্ত একটা সংস্কারগত এবং অতএব অবৈজ্ঞানিক ও ভ্রান্ত উৎসাহ দেখা দিতে পারে। হুঃখের বিষয়, আধুনিক বিদ্বানদের^{১৩} মধ্যে অনেকের বেলাতেই এ-জাতীয় অবৈজ্ঞানিক উৎসাহ দেখা দিয়েছে, তন্ত্রের দেহতত্ত্বের মধ্যে তাঁরা আধুনিক অর্থে স্নায়ু-বিজ্ঞানের তত্ত্ব অন্বেষণ করেছেন। বিষয়টি আরো জটিল হয়েছে এই কারণে যে, আমাদের আধুনিক বিদ্বানদের মধ্যে অনেকে নিজেরাই আধ্যাত্মিক সাধন-পদ্ধতিতে বিশ্বাসী। ফলে, তন্ত্রের ষড়চক্র, কুলকুণ্ডলিনী শক্তিকে জাগ্রত করবার সাধনা ইত্যাদি প্রসঙ্গে তাঁরা নিগূঢ় আধ্যাত্মিক সত্যের অনুসন্ধান করে তন্ত্রের দেহতত্ত্বকে রহস্যময় করেছেন। তন্ত্রে বিশ্বাস নিয়ে তাত্ত্বিক বিশ্বাসকে বৈজ্ঞানিকভাবে বোঝবার সম্ভাবনা নেই ; তার উপর, উত্তরকালের আধ্যাত্মিক ধ্যানধারণার মোহ নিয়ে তাত্ত্বিক বিশ্বাসের মধ্যে সেগুলিকে আবিষ্কার করবার চেষ্টা করলে পরিস্থিতিটি জটিলতায় আরো অসম্ভব হয়ে পড়ে। মনে রাখা দরকার, তাত্ত্বিক বিশ্বাস অত্যন্ত প্রাচীন ; তাই প্রাচীন বিশ্বাস সংক্রান্ত আধুনিক বৈজ্ঞানিক জ্ঞানের সাহায্যেই এর উপর আলোকপাত হতে পারে।

তাহলে, ভারতীয় বিজ্ঞানের ইতিহাসে তাত্ত্বিকদের অবদান বলতে ঠিক কী? স্নায়ুতন্ত্র-বিষয়ে তাত্ত্বিক সিদ্ধান্তাবলী নয়, তার বদলে মানবদেহকে জানবার ব্যাপারে তাত্ত্বিকদের দৃষ্টিভঙ্গি। অতএব, আমরা এখানে তন্ত্রের নাড়ি, শিরা, চক্র, কুলকুণ্ডলিনী, ইত্যাদি বিষয়ের বর্ণনা দেবার চেষ্টা করবো না—তন্ত্রে স্নায়ুতন্ত্রকে কীভাবে বোঝবার চেষ্টা করা হয়েছে সে-বিষয়ে আচার্য ব্রজেননাথ শীলের^{১৪} দক্ষ আলোচনা আছে তা পাঠ করলে উৎসাহী পাঠকেরা দেখতে পাবেন, আধুনিক বৈজ্ঞানিক জ্ঞানের পরিপ্রেক্ষিতে স্নায়ুতন্ত্র-বিষয়ে তাত্ত্বিক ধারণাবলী কী রকম প্রাকৃত ও স্থূল। আমাদের মস্তব্য হলো, তা সত্ত্বেও ভারতীয় বিজ্ঞানের ইতিহাসে

তত্ত্বের অবদান অত্যন্ত গুরুত্বপূর্ণ এবং সে-গুরুত্বের প্রকৃত কারণ হলো মানবদেহের প্রতি তাত্ত্বিকদের দৃষ্টিভঙ্গি। দেহাত্তর আত্মার কল্পনায় বিভোর হয়ে আমাদের দেশের বেশিরভাগ সম্প্রদায়ই মানবদেহকে অত্যন্ত তুচ্ছ করতে চেয়েছে : বিদেহ-মুক্তিই অনেক সম্প্রদায়ের কাছে পরম পুরুষার্থ। তাছাড়া, শবের সঙ্গে পরিচয় বাদ দিয়ে মানবদেহকে জানবার কোনো উপায় নেই। হাড়ি, ডোম, চণ্ডাল প্রভৃতি একমাত্র যে-শ্রেণীর মানুষদের সঙ্গেই শবদেহের পরিচয়, সমাজের সদরমহল এদের প্রতি শুধু ঘৃণা ও বিদ্বেষই প্রকাশ করেছে। অপরপক্ষে, তত্ত্ব শবদেহের স্পর্শকে ঘৃণার চোখে দেখা হয়নি। শুধু তাই নয় ; ওই হাড়ি, ডোম, চণ্ডাল প্রভৃতি শ্রেণীর মানব-মানবী তত্ত্বসাধকদের কাছে সম্মানের আসন লাভ করেছে। অপরপক্ষে, শবদেহের স্পর্শকে ঘৃণার চোখে দেখতে শেখার দরুন আমাদের দেশে বিজ্ঞান-চর্চা কীভাবে বাধা পেয়েছে তার একটি অত্যন্ত সাম্প্রতিক দৃষ্টান্ত উল্লেখ করা যেতে পারে : “প্রথম যখন কলিকাতায় মেডিকেল কলেজ স্থাপিত হয় তখন শবাবচ্ছেদ করার জগু ছাত্রের অভাব হয়েছিলো।”^{১৮}

কিন্তু এই আনুষঙ্গিক মস্তব্যের সূত্র ধরে আরো বিক্ষিপ্ত না হয়ে আমাদের মূল যুক্তিতে প্রত্যাবর্তন করা যাক। আমরা দেখাবার চেষ্টা করছি, তত্ত্বের দেহতত্ত্ব আপাতত যতোই অদ্ব্যুত মনে হোক না কেন, তত্ত্বসাধনার অস্ত্রাস্ত্র অঙ্গগুলির মতোই এই তত্ত্বের উপরও কৃষিকেন্দ্রিক জাতিবিশ্বাসের আলোচনা আলোকপাত করতে পারে। সে-বিশ্বাসের মূল কথা হলো মানবীয় উৎপাদনের সাহায্যে প্রাকৃতিক উৎপাদনকে আয়ত্তে আনা যায় ; যদি তাই হয় তাহলে মানবদেহের মধ্যেই প্রাকৃতিক রহস্যের সংক্ষিপ্তসার খুঁজে পাওয়া সম্ভব। এবং এই হলো দেহতত্ত্বের মূল কথা : যা আছে দেহভাণ্ডে তাই আছে ব্রহ্মাণ্ডে। স্বভাবতই, এই তত্ত্বের দিক থেকে বিশ্বের উৎপত্তিকেও মানবীয় সম্ভান উৎপত্তির অনুরূপ হিসেবেই কল্পনা করা হয়েছে : তত্ত্বমতে পুরুষ ও প্রকৃতির আদি-মৈথুন থেকেই বিশ্বের উৎপত্তি।

আমাদের যুক্তি যদি ঠিক হয়,—অর্থাৎ, কৃষিকেন্দ্রিক আদিম জাতি-বিশ্বাস থেকেই যদি তত্ত্বের সৃষ্টিতত্ত্ব ও দেহতত্ত্বের উদ্ভব হয়ে থাকে,— তাহলে ওই সৃষ্টিতত্ত্ব ও দেহতত্ত্বের অনুরূপ চিন্তাধারার পরিচয় অস্ত্রাস্ত্র কৃষিভিত্তিক সভ্যতার ক্ষেত্রেও খুঁজে পাওয়া উচিত। এবং তা পাওয়া যায়ও।

প্রাচীন চীনের চিন্তানায়কেরা^{১৯} সৃষ্টির সূত্রপাত হিসেবে পুরুষ-প্রকৃতির মিলনের মতোই ইয়ং (yang = পুরুষ) এবং ইন্ (yin = নারী)-এর বৌন মিলন কল্পনা করেছিলেন। শুধু তাই নয়। সে যুগের চীনে-চিন্তাধারাতেও মানবদেহকে ব্রহ্মাণ্ডের সংক্ষিপ্তসার বলে কল্পনা করবার পরিচয় পাওয়া যায় :

he (মানব) is described as a microcosm—a world in miniature^{১১১}.
 ব্রহ্মাণ্ডের সংক্ষিপ্তসার বলেই প্রত্যেক মানবদেহই তাত্ত্বিক সম্প্রদায়গুলির কাছে
 ব্রহ্মাণ্ডের মতোই প্রকৃতি ও পুরুষ উভয় উপাদান দিয়ে সৃষ্ট। সহজিয়ারা^{১১২}
 যে রকম বলেন :

সকল শরীরে হয় অর্ধাঙ্গ স্ববলা ॥
 পুরুষ প্রকৃতি দুই দেহমধ্যে আছে,
 কিংবা,
 একরূপ দুই হয় ভিন্ন দেহ নয়।
 প্রকৃতি পুরুষ নাম বাহিরে দেখায় ॥

সে-যুগের চীন চিন্তাধারা অনুসারেও তাই :

In some men the *Yang* predominates ; in others the *Yin*. As
 in the case of Nature, so man has his seasons of spring, summer
 etc., and his days and nights...His great business, therefore, is
 to frame and fashion his life so as to live in conformity with
 the *Tao*, or observed order of the universe^{১১৩}.

ইত্যাদি, ইত্যাদি

এই জাতীয় চিন্তাধারার সঙ্গে তত্ত্বের দেহতত্ত্ব, সৃষ্টিতত্ত্ব ও এমন কি
 সাধন-পদ্ধতির সাদৃশ্যও বিস্ময়কর নয় কি ? সৃষ্টিতত্ত্বের দিক থেকে
 পলিনেশিয়ার মাওরিদের চিন্তাধারার সঙ্গেও তত্ত্বের মিল চোখে পড়ে; তাদের
 ধারণাতেও বিশ্বসৃষ্টির সূত্রপাত মানবীয় প্রজননের অনুরূপ পদ্ধতিতে—
 অর্থাৎ পুরুষ ও নারীর মৈথুন থেকেই—হয়েছিলো।

Throughout this cycle of Polynesian cosmogonic myth, one
 fact, not without parallel in other religions, is clear. O-te-
 papa, the primal barren earth or rock, represents the female
 principle, which is fructified and made to give birth to all
 things living, by the fertilising rain which falls from the super-
 incumbent male Tangaloa, the sky^{১১৪}.

মাওরিদের এই বিশ্বাসের সঙ্গে প্রাচীন চীন ও ভারতীয় সৃষ্টিতত্ত্বের
 সাদৃশ্য দেখে আধুনিক গবেষক বিস্ময় বোধ করছেন।

It is also noteworthy that creation is ascribed to sexual congress in cosmogonies, so diverse as the Hindu, Maori and Taoist^{১১১}.

কিন্তু আদিম পর্যায়ের উৎপাদন-পদ্ধতির দিক থেকে বিষয়টিকে বোঝাবার চেষ্টা করলে, এ-জাতীয় সাদৃশ্যের নিদর্শন দেখে বিশ্বয়বোধ করবার কারণ থাকে না। বস্তুত, কৃষিবিজ্ঞা আবিষ্কারের ভিত্তিতেই যেহেতু মানুষ পুরোনো পৃথিবীর কয়েকটি ক্ষেত্রে সভ্যতা গড়ে তুলতে পেরেছিলো, সেইহেতু ওই প্রাচীন সভ্যতাগুলির পৌরাণিক কাহিনীর তলায় কৃষিকেন্দ্রিক জাহ্নবিস্থা-প্রসূত এ-জাতীয় কল্পনার পরিচয় পাওয়াই স্বাভাবিক। অধ্যাপক জর্জ টমসনের^{১১২} গবেষণা অনুসরণ করলে আমরা দেখতে পাই, এদিক থেকে প্রাচীন চীনের ওই সৃষ্টি-উপাখ্যানের সঙ্গে প্রাচীন মিশর ও মেসোপটেমিয়ার সৃষ্টি-উপাখ্যানের কী আশ্চর্য সাদৃশ্য এবং কেন এই সাদৃশ্য! অবশ্যই, এখানে আমাদের পক্ষে প্রাচীন মিশর ও মেসোপটেমিয়ার ওই সৃষ্টি-উপাখ্যানকে বিস্তৃতভাবে ব্যাখ্যা করবার অবকাশও নেই, হয়তো প্রয়োজনও নেই। তার বদলে, তন্ত্রের সৃষ্টিতত্ত্বকে বোঝবার ক্ষেত্রে প্রাচীন মিশর ও মেসোপটেমিয়ার সমজাতীয় সৃষ্টি-উপাখ্যান প্রসঙ্গে অধ্যাপক জর্জ টমসনের^{১১৩} সংক্ষিপ্ত মন্তব্যটুকু উদ্ধৃত করলেই হবে :

It still moves within the forms of primitive thought, the evolution of the world being expressed in terms of sexual reproduction.

অর্থাৎ, (মেসোপটেমিয়ার সৃষ্টিকাহিনীমূলক) এ-কল্পনা তখনো আদিম চিন্তাধারার কাঠামোর মধ্যে আবদ্ধ, কেননা এখানেও বিশ্বের বিকাশ সন্তান-উৎপাদনের উপমান হিসেবেই পরিকল্পিত।

সাংখ্য-দর্শনের উৎস

অধ্যাপক জর্জ টমসনের উপরোক্ত বর্ণনা অত্যন্ত সহজেই আমাদের সাংখ্য-দর্শনের কথা মনে করিয়ে দেয় না কি? সাংখ্য-কারিকার ভাষ্যে গোড়পাদ^{১১৪} বলাছেন,

যথা জ্ঞান-পুরুষসংযোগাৎ স্ততোৎপত্তিস্তথা প্রধান-পুরুষসংযোগাৎ সর্গস্তোৎপত্তিঃ।

—অর্থাৎ, যথা জী ও পুরুষের সংযোগে সন্ধানোৎপত্তি হয় সেইরূপ প্রধান-পুরুষের সংযোগে সৃষ্টির উৎপত্তি হয়।

অতএব, এইভাবে তত্ত্বের সৃষ্টিতত্ত্ব-প্রসঙ্গে অগ্রসর হয়ে আমরা স্বভাবতই সাংখ্য-দর্শনের সমস্তার সম্মুখীন হই। সাংখ্য-দর্শন এলো কোথা থেকে? সাংখ্য-দর্শনের উৎপত্তি কী?

সাংখ্যের উৎপত্তি-প্রসঙ্গে আধুনিক বিদ্বানেরা অনেক গবেষণা করেছেন এবং আমরা এ-বিষয়ে তাঁদের কাছ থেকে অনেক মূল্যবান তথ্য পেয়েছি। তাঁদের সিদ্ধান্তাদির আলোচনায় আমরা একটু পরেই প্রত্যাবর্তন করবো এবং আমরা দেখাবার চেষ্টা করবো, তাঁদের এই গবেষণা সত্ত্বেও সাংখ্যের উৎপত্তি-সংক্রান্ত সমস্তা আজো অনেকাংশেই অমীমাংসিত হয়ে রয়েছে। তার প্রধান কারণ, সাংখ্যের আলোচনায় আধুনিক গবেষকেরা তত্ত্বের সঙ্গে সাংখ্যের সম্পর্কের ইংগিতগুলিকে—এবং মৌলিক তত্ত্বের দিক থেকে তত্ত্বের সঙ্গে সাংখ্যের গভীর সাদৃশ্যকেও—প্রায় সম্পূর্ণভাবেই উপেক্ষা করে থাকেন। অথচ, এই উপেক্ষা বস্তুনিষ্ঠার পরিচায়ক নয়। আমরা দেখাবার চেষ্টা করবো, আধুনিক গবেষকেরা যদি সাংখ্যের সঙ্গে তত্ত্বের এই সম্পর্ক ও মৌলিক সাদৃশ্যের দিককে উপেক্ষা না করতেন, তাহলে সাংখ্যের উৎস-সংক্রান্ত সমস্তা আজ আর এ-ভাবে অমীমাংসিত থাকতো না—যে-মাতৃপ্রধান চেতনার মধ্যে তত্ত্বের উৎস খুঁজে পাওয়া যায় তার মধ্যেই সাংখ্যের উৎপত্তিও আবিষ্কার করা অসম্ভব নয়।

প্রথমত, আমরা এ-বিষয়ে কয়েকটি ঐতিহাসিক ইংগিতের উল্লেখ করবো। তারপর, তত্ত্ব এবং সাংখ্যের মধ্যে মৌলিক তত্ত্বগত সাদৃশ্যের আলোচনা তোলা যাবে। এবং তারপর আমরা সাংখ্যের উৎস-প্রসঙ্গে আধুনিক গবেষকদের বিভিন্ন মতামতের পর্যালোচনার চেষ্টা করবো।

তত্ত্ব-সাহিত্যের বর্ণনায় আধুনিক বিদ্বান লিখছেন :

বারাহতন্ত্রে লিখিত আছে—এতদ্বির বৌদ্ধ ও কপিলোক্ত অনেক উপতন্ত্র আছে। জৈমিনি, বশিষ্ঠ, কপিল, নারদ, গর্গ, পুলস্ত্য, ভার্গব, সিদ্ধ যাজ্ঞবল্ক্য, ভৃগু, শুক, বৃহস্পতি প্রভৃতি মুনিগণ অনেক উপতন্ত্র রচনা করিয়াছেন। তাহাদের আর সংখ্যা করা যায় না^{১২৫}।

উপতন্ত্র-রচক এই কপিল ঠিক কে—সে-প্রশ্নের উত্তর আমরা নিশ্চয়ই জানি না। বারাহতন্ত্রে লিখিত ওই কপিলোক্ত উপতন্ত্রই যে সাংখ্য-দর্শন,—এমনতরো কথা অনুমান করার পক্ষে নিশ্চয়ই কোনো জোরালো যুক্তি নেই। কিন্তু এখানে কয়েকটি চিন্তাকর্ষক ইংগিতকে অগ্রাহ্য করাও যুক্তিযুক্ত হবে না।

যেমন, আমরা ইতিপূর্বে বিস্তৃতভাবে আলোচনা করে দেখেছি যে, তাত্ত্বিক ধ্যানধারণার প্রধানতম ক্ষেত্র বলতে বিশেষ করে বাংলা দেশই; এবং মহামহোপাধ্যায় হরপ্রসাদ শাস্ত্রী*** সিদ্ধান্ত করছেন,

সাংখ্যমত কপিলের মত, চিরকাল প্রবাদ। কপিলের বাড়ি পূর্বাঞ্চলে, অর্থাৎ বঙ্গবঙ্গচেরদিগের দেশে। গঙ্গাসাগর ঘাইতে কপিলাশ্রম আছে, কবতক্ষের ধারে কপিল মুনির গ্রাম। কপিলবাস্তুও কপিল মুনির বাস্তু। কারণ অশ্বঘোষ বলিতেছেন, গৌতমঃ কপিলো নাম মুনির্মম্বতাং বরঃ। তাঁহারই বাস্তুতে কপিলবাস্তু নগর। বাস্তবিকও কপিলকে কেহ ঋষি বলে না। তাঁহার নাম করিতে গেলেই বলে আদিবিদ্বান। বাম্বীকী যেমন আদিকবি, তিনিও তেমনি আদিবিদ্বান। ষেতান্তরে তাঁহাকে “পরমর্ষি” বলা হইয়াছে, কিন্তু ভাব, ভাষা ও মত দেখিলে এখানিকে নিতান্ত অল্পদিনের পুস্তক বলিয়া বোধ হয়।...সাংখ্য ও যোগের যে সকল পুস্তক আছে সবগুলিই নূতন।...কিন্তু অশ্বঘোষের লেখা ও কোটিল্যের উক্তি দেখিয়া সাংখ্য যে খুব প্রাচীন তাহা বেশ অনুভব হয়। সংহিতায় ও ব্রাহ্মণে আদিবিদ্বান কপিলের নামও নাই, গন্ধও নাই।...উপরের লেখা হইতে তিনটি কথা বুঝা যায় যে, সাংখ্যমত সকলের চেয়ে পুরাণ, উহা মাহুঘের করা এবং পূর্বদেশের মাহুঘের করা। উহা বৈদিক আর্ধ্যদের মত নহে, বঙ্গবঙ্গ ও চেরজাতির কোন আদিবিদ্বানের মত।

তাহলে, শুধুই যে তত্ত্বসাহিত্যে তত্ত্ব-রচক হিসেবে কপিলের নাম পাওয়া যাচ্ছে তাই নয়, প্রাচীন ভারতের ভৌগোলিক পরিবেশের দিক থেকেও তত্ত্বের এলাকা এবং সাংখ্যের এলাকা যে একই, এ-কথা অনুমান করবার অবকাশও রয়েছে।

এই প্রসঙ্গেই আরো একটি ইংগিতের কথা তোলা যায়। আধুনিক বিদ্বানেরা যদিও সকলেই স্বীকার করছেন যে, সাংখ্যমত খুবই প্রাচীন, তবুও এ-বিষয়েও কোনো সন্দেহ নেই যে, সাংখ্য-দর্শনের খুব বেশি প্রাচীন পুঁথিপত্র খুঁজে পাওয়া যায় না। প্রাচীনতম পুঁথি বলতে ঈশ্বরকৃষ্ণের সাংখ্য-কারিকা, আধুনিক বিদ্বানদের*** অনুমান অনুসারে তার তারিখ আনুমানিক ২০০ খ্রিস্টাব্দ। এই সাংখ্য-কারিকার লেখক বলছেন, ‘কপিলমুনি এই শাস্ত্র আশ্রুরিকে দেন, আশ্রুরি তা পঞ্চশিখকে দেন এবং পঞ্চশিখ দ্বারা উহা পরে বহুধা বিস্তারিত হয়’***। এবং এইভাবে শিষ্যপরম্পরায় প্রাপ্ত সাংখ্যমতকেই ঈশ্বরকৃষ্ণ আখ্যায়িকা ও বিচারভাগ বাদ দিয়ে সংক্ষিপ্তরূপে বিচার করলেন। কিন্তু যে-কথা বিশেষ চিন্তাকর্ষক বলে মনে হয় তা হলো, ঈশ্বরকৃষ্ণ এখানে ওই সাংখ্যমত বা সাংখ্যশাস্ত্রকে সাংখ্য না বলে ‘যষ্টিতত্ত্ব’ নামে অভিহিত করছেন***। যষ্টিতত্ত্ব বলে এই চিন্তাকর্ষক শব্দটি আধুনিক বিদ্বানদের দৃষ্টি আকর্ষণ করেছে এবং তাঁরা অনুমান করতে চাইছেন, এ হলো সাংখ্যের কোনো এক বিলুপ্ত আদি-

গ্রন্থের নাম। কিন্তু সে-অনুমান বাধা আছে। প্রথমত, ঈশ্বরকৃষ্ণের রচনায় এমন কোনো ইংগিতই নেই যার উপর নির্ভর করে আমরা এ-কথা অনুমান করতে পারি; বরং তাঁর রচনা থেকে অনুমান করা সম্ভব যে, ষষ্টিতন্ত্র কোনো গ্রন্থবিশেষের নাম না হয়ে সম্প্রদায়বিশেষের ধ্যানধারণার নাম। যদি তাই হয় তাহলে সে-সম্প্রদায়ের পক্ষে এই তন্ত্র শব্দটি তাত্ত্বিক অর্থেই গৃহীত হয়েছিলো কিনা তা ভেবে দেখবার অবকাশ নিশ্চয়ই আছে। এই প্রশ্নেই মনে রাখা যায় যে, ব্রহ্মসূত্রের ভাষ্যে^{১০০} সাংখ্য-বাদীরা তত্ত্বাস্তরীয়াঃ বলে উল্লিখিত হয়েছেন। এবং গুণরত্ন^{১০১} যে-দুটি সুপ্রাচীন সাংখ্যগ্রন্থের উল্লেখ করেছেন তার মধ্যে একটির নাম হলো আত্রেয়তন্ত্র। এ-গ্রন্থ অবশ্যই বিলুপ্ত হয়েছে, কিন্তু তার নামের সঙ্গে তন্ত্রশব্দের যোগাযোগ উপেক্ষণীয় নয়।

কিন্তু ষষ্টিতন্ত্র বলে ওই নামটি নিয়ে আরো প্রশ্ন ওঠে। সাংখ্যের নাম ষষ্টিতন্ত্র কেন? আধুনিক বিদ্বানেরা^{১০২} অনুমান করেছেন, সাংখ্যতে ষাটটি তত্ত্বের পরিচয় পাওয়া যায়, তাই জ্ঞে। কিন্তু এ-অনুমান সম্পূর্ণ কৃত্রিম। প্রথমত মনে রাখতে হবে, এ-অনুমানের পিছনে যে ভ্রান্ত ধারণা থেকে গিয়েছে, তা হলো সাংখ্য শব্দ থেকেই সাংখ্য নামের উৎপত্তি। এই ভ্রান্ত ধারণার বশেই এককালে পণ্ডিতেরা মনে করেছিলেন যে, সাংখ্য-দর্শন পিথাগোরীয়-দর্শনেরই সমগোত্রীয়। কিন্তু পিথাগোরীয়-দর্শনের সঙ্গে সাংখ্যের কোনো তত্ত্বগত সম্পর্কই নেই; এবং সাংখ্য-নির্ণয় প্রচেষ্টা থেকেই যদি সাংখ্য নাম হয় তাহলে বৌদ্ধ ও জৈন দর্শনের পক্ষেই সাংখ্য নাম অনেক বেশি প্রযোজ্য হওয়া উচিত ছিলো—কেননা, ওই সাংখ্য-নির্ণয় প্রচেষ্টা উক্ত দুটি দর্শনের ক্ষেত্রে অনেক বেশি প্রকট। সূত্রের বিষয় এইজাতীয় যুক্তির উপর নির্ভর করে আধুনিক বিদ্বানেরা^{১০৩} আর সাংখ্য শব্দ থেকে সাংখ্যের উৎপত্তি অনুমান করতে চান না। কিন্তু দুঃখের বিষয় ‘ষষ্টিতন্ত্র’ বলে নামটির ব্যাখ্যায় তাঁরা ওই ভ্রান্তির উপর নির্ভর করেই অগ্রসর হতে চান,—সাংখ্যে ষাটটি তত্ত্বের উল্লেখ আছে বলেই তার নাম ষষ্টিতন্ত্র। কিন্তু, সাংখ্যে ৬০টি তত্ত্বের উপদেশ সত্যিই নেই: প্রকৃতি, মহৎ, অহঙ্কার, ১১টি ইন্দ্রিয়, ৫টি তন্মাত্র, ৫টি মহাত্ত্ব এই ২৪ এবং পুরুষ, মোট পঞ্চবিংশতি তত্ত্ব নিয়েই সাংখ্য দর্শন। ফলে, ৬০টি তত্ত্বের তালিকা দিয়ে ষষ্টিতন্ত্র নামটির ব্যাখ্যা খোঁজ করবার যে-সব প্রচেষ্টা করা হয়েছে সেগুলির বেলায় প্রতিটি তালিকার কথা অবধারিতভাবেই কৃত্রিম হয়ে দাঁড়িয়েছে। কোনো একটি তালিকার সঙ্গেই অপর কোনো তালিকার মিল নেই এবং প্রতিটি তালিকাকে পরীক্ষা করলেই দেখা যায় যে, সেগুলির মূল উপাদান হলো তালিকাকারদের উদ্ভাবনী-শক্তি^{১০৪}। অতএব, আমরা সিদ্ধান্ত করতে চাই যে, তত্ত্বসাংখ্য নির্ণয়ের দিক থেকে যে-রকম সাংখ্য নামের ব্যুৎপত্তি নির্ণয় করা যায় না, সেই রকমই ষষ্টিতন্ত্র নামটিরও নয়। অপরপক্ষে ষষ্টিতন্ত্র নামের

পিছনে আর একরকম তাৎপর্যের আভাস পাওয়া অসম্ভব নয়। আমরা ইতিপূর্বে দেখেছি (পৃ. ৩৫০) আমাদের দেশে সন্তান-দায়িনী দেবীর নাম বষ্টী এবং বষ্টিক বা বষ্টিকা বলতে আবার বুহীধাত্তও বোঝায়—সেদিক থেকে বষ্টিতন্ত্র নামটির পিছনে কৃষিভিত্তিক ধ্যানধারণার—তন্ত্রের—আভাস খুঁজে পাওয়া অসম্ভব না হতেও পারে। এই প্রসঙ্গেই মনে রাখা দরকার যে, ক্ষেত্র এবং ক্ষেত্রজ্ঞ^{১০০} বলে সাংখ্যের পরিভাষাগুলি অবধারিতভাবেই কৃষিজীবন থেকেই সংগৃহীত। অতএব, এ-জাতীয় ইংগিত থেকে অনুমান করা অসঙ্গত হবে না যে, যে-কৃষিভিত্তিক মাতৃপ্রধান সমাজজীবনকে তাত্ত্বিক ধ্যানধারণার মধ্যে আমরা প্রতিকলিত হতে দেখেছি সাংখ্য-দর্শনের পিছনেও তারই স্বৃতির পরিচয় পাওয়া যাচ্ছে, কিংবা, যা প্রায় একই কথা, আদিতো হয়তো তন্ত্র আর সাংখ্য সমগোত্রীয় ছিলো।

সুখের বিষয়, তন্ত্রের সঙ্গে সাংখ্যের সম্পর্ক প্রসঙ্গে এ-জাতীয় ক্ষীণ ও ভঙ্গুর ইংগিতই আমাদের একমাত্র সহায় নয়। কেননা, উভয় ধ্যানধারণার মধ্যে তত্ত্বগত মৌলিক সাদৃশ্যও দেখতে পাওয়া যায়। অবশ্যই, সে-কথা ভারতীয় দর্শনের সাধারণ পাঠ্য-পুস্তকে স্বীকৃত হয় না। অথচ, ওই সাদৃশ্যের দিকটা একটুও অস্পষ্ট নয়। সুখের বিষয়, যে-কথা পাঠ্যপুস্তকের লেখকদের চোখে পড়তে চায়নি, তা অত্যন্ত সহজেই শ্রীযুক্ত বঙ্কিমচন্দ্র চট্টোপাধ্যায়ের^{১০১} দৃষ্টি আকর্ষণ করেছে :

আবার সাংখ্যের প্রকৃতি-পুরুষ লইয়া তন্ত্রের সৃষ্টি। সেই তাত্ত্বিক কাণ্ডে দেশ ব্যাপ্ত হইয়াছে। এই তন্ত্রের রূপায় বিক্রমপুরে বসিয়া নিষ্ঠ ব্রাহ্মণ ঠাকুর অধিরাম মদিয়া উদরস্থ করিয়া, ধর্মাচরণ করিলাম বলিয়া পরম পরিতোষ লাভ করিতেছেন। সেই তন্ত্রের প্রভাবে প্রায় শতযোজন দূরে, ভারতের পশ্চিমাংশে কাণকোড়া বোঙ্গী উলঙ্গ হইয়া কর্ণ উৎসব করিতেছে। সেই তন্ত্রের প্রসাদে আমরা দুর্গোৎসব করিয়া এই বাঙালা দেশের ছয় কোটি লোক জীবন সার্থক করিতেছি। যখন গ্রামে গ্রামে, নগরে মাঠে জললে শিবালয়, কালীর মন্দির দেখি, আমাদের সাংখ্য মনে পড়ে; যখন দুর্গা কালী ভগবাতী পূজার বাস্তব শুনি, আমাদের সাংখ্য-দর্শন মনে পড়ে।

আমাদের দেশে তন্ত্রের প্রভাব যে কতো ব্যাপক, কিংবা, আমাদের দেশের আধুনিক পরিবেশে এই তন্ত্র যে কী বিকট বীভৎসতার পরিণত হয়েছে তা

দেখাবার জন্ত আমরা বঙ্কিমচন্দ্রের ওই মন্তব্য উদ্ধৃত করিনি। কেননা, এ-সব কথা আমরা ইতিপূর্বেই বিস্তারিতভাবে আলোচনা করেছি। বর্তমানে, বঙ্কিমচন্দ্রের যে-মন্তব্যের প্রতি আমরা বিশেষভাবে মনোযোগ দিতে চাইছি তা হলো, এই তত্ত্বের সঙ্গে সাংখ্যের সম্পর্কের কথা। তাত্ত্বিক ধ্যানধারণা বা আচার-অনুষ্ঠানের পরিচয় দেখলে বঙ্কিমচন্দ্রের সাংখ্য-দর্শন মনে পড়ে; যদিও, ‘সাংখ্যের প্রকৃতি-পুরুষ লইয়া তত্ত্বের সৃষ্টি’ কিনা এই প্রশ্ন আমাদের পক্ষে পরে বিস্তারিতভাবে আলোচনা করতে হবে।

মৌলিক তত্ত্বের দিক থেকে তত্ত্ব আর সাংখ্যের সাদৃশ্য সত্যিই বিস্ময়কর। সাংখ্যের মতোই, প্রকৃতি আর পুরুষ নিয়েই তত্ত্বের তত্ত্ব, যদিও সম্প্রদায়ভেদে ওই প্রকৃতি আর পুরুষ তত্ত্বে নানান আখ্যা পেয়েছে—শিব ও শক্তি, রতি ও রস, প্রজ্ঞা ও উপায় ইত্যাদি। আবার, এই দু’য়ের মধ্যে তত্ত্ব অনুসারে প্রকৃতিই প্রধান—তাই হিন্দু তাত্ত্বিকেরা শাক্ত; তাই চর্খা-সঙ্গীতে চণ্ডালী, ডোয়ী, শবরী, যোগিনী, নৈরামণি, সহজসুন্দরী ইত্যাদির প্রাধান্য; তাই বৈষ্ণব-সহজিয়াদের বক্তব্য,

পুরুষের দেহ ত্যাগ করিয়া
প্রকৃতি স্বরূপ হবে।
তবে হে জানিহ রাখার স্বরূপ
হৃদয়ে দেখিতে পাবে ॥
প্রকৃতি হইলে প্রকৃতি মিলয়ে
পুরুষ দেহতে নাই।
আছেয়ে পরেশ শোধন করিলে
তুরিতে পারিবে ভাই ॥১০৭

তত্ত্বের মতোই, সাংখ্য-দর্শনেও প্রকৃতিই প্রধান। পুরুষ নেহাতই অপ্রধান এবং উদাসীন। এই কারণেই, প্রাচীনদের পরিভাষায় সাংখ্য হলো প্রধান-কারণ-বাদ। প্রধান-কারণবাদ বলতে প্রাচীনেরা আবার জড়বাদ বা বস্তুবাদ বুঝতেন—আধুনিক পরিভাষায় *materialism*। স্বভাবতই, আধুনিক বিদ্বানেরা প্রকৃতি বলতে *primordial matter* বোঝেন। সেটা নিশ্চয়ই ভুল নয়; কিন্তু শুধু ওইটুকু বললে এই প্রকৃতিরই আর একটি মৌলিক বৈশিষ্ট্যের কথা অম্পষ্ট থেকে যাবে। কেননা, প্রকৃতি বলতে সাংখ্যে শুধুমাত্র *primordial matter*-ই বোঝায় না, *female principle*-ও বোঝায়। এদিক থেকে সাংখ্য-দর্শন শুধুমাত্র জড়বাদ বা বস্তুবাদ নয়, নারীপ্রাধান্যমূলক চিন্তার পরিচায়কও।

প্রকৃতি শব্দটি সংস্কৃত ব্যাকরণ অনুসারে জীলিঙ্গ। ইহার নামান্তর ‘প্রধান’ বা ‘অব্যক্ত’ জীলিঙ্গ নয়। শব্দের লিঙ্গ দ্বারা তাহার বাচ্যবস্তুর লিঙ্গ সংস্কৃত ব্যাকরণে বুঝানো হয় না। এখানেও বাচক শব্দের লিঙ্গ খুব বড় জিনিস নয়; কিন্তু বাচ্যবস্তুটিকে জীরূপেই সাংখ্য কল্পনা করিয়াছে। প্রকৃতি পুরুষকে মোহিত করে—যেমন নারী পুরুষকে বশ করে; প্রকৃতির ক্রিয়াও নারীর লাস্ত্র ও হাস্ত এবং হাব ও ভাবের অনুরূপ কল্পিত হইয়াছে। প্রকৃতিকে কোথাও লজ্জাশীলা বধু (কারিকা ৬/১), কোথাও নর্তকী (সূত্র ৩/৬৯) রূপে কল্পনা করা হইয়াছে। ইহার ফলে পুরুষ ও প্রকৃতির সম্বন্ধ ও সম্বন্ধ-বিচ্ছেদ উভয়ই নরনারীর সম্বন্ধ ও সম্বন্ধচ্ছেদের মতো ভাবা হইয়াছে। অনাদিকাল হইতে নর ও নারীর যে লীলা জগতে চলিয়া আসিয়াছে—কবি ও দার্শনিক যাহাকে অনেক সময় সনাতন—চিরসত্য—মনে করিয়াছেন, সাংখ্যের পুরুষ-প্রকৃতির লীলার বর্ণনায়ও যেন তাহাই মূর্তি পরিগ্রহ করিয়াছে। সাংখ্য কাব্য নয়, দর্শন। কিন্তু দার্শনিকের ভিতর কি কবিমন থাকিতে পারে না? গ্রীক দার্শনিক প্ল্যাতোর কি ছিল না? সাংখ্যের মনে উহা স্পষ্টত উপস্থিত থাকুক বা না-থাকুক, তাহার পরবর্তী চিন্তায় অনেকক্ষেত্রে পুরুষ-প্রকৃতির সম্বন্ধটাকে নরনারীর সনাতন সম্বন্ধের রূপক রূপেই দেখা হইয়াছে। ঐতিহাসিক প্রমাণের সাহায্যে ঐতিহাসিক সিদ্ধান্তের মত এখানে কিছু উপস্থিত করিতে না পারিলেও ইহা বোধহয় বলা যায় যে, অর্ধ-নারীশ্বর বা হরগৌরীর যে কল্পনা পরবর্তী সাহিত্যে পাওয়া যায়, তাহাতে সাংখ্য দর্শনের ছায়া পড়িয়াছে। আর, বৈষ্ণব ধর্মের একটা দিকে রাধা-কৃষ্ণের যে কল্পনা পাওয়া যায়, তাহাও কি সাংখ্যের নিকট ঋণী হইতে পারে না? ভাবিবার মতো প্রশ্ন বলিয়া মনে হয়, তাই ইহাদের উল্লেখ এখানে করিলাম। ইতিহাস যদি কোনটি আগে কোনটি পরে নিশ্চিতভাবে বলিয়া দিতে পারিত, তাহা হইলে কে ঋণী এবং কে ঋণদাতা, এই প্রশ্নের মীমাংসা সহজেই হইয়া যাইত। কল্পনাগুলির সাদৃশ্য এত বেশি যে, কোনো একটা সাধারণ উৎস হইতে ইহার। বিভিন্ন ধারারূপে বহির্গত হইয়াছে, ইহাও অচিন্তনীয় নয়।^{১০৮}

অধ্যাপক উমেশচন্দ্র ভট্টাচার্যের এই মন্তব্যের জন্ত আমরা তাঁর কাছে বিশেষ ঋণী, কেননা সাংখ্যের উৎস ও বিকাশ নিয়ে বহু গবেষণা হলেও উল্লিখিত দিকটির প্রতি সাধারণত আমাদের দৃষ্টি আকর্ষণ করা হয় না। কিন্তু দুঃখের বিষয় অর্ধ-নারীশ্বর ও রাধাকৃষ্ণের প্রসঙ্গ উত্থাপন করলেও অধ্যাপক ভট্টাচার্য এখানে তত্ত্বের কথা তুলছেন না, অথচ তত্ত্বের সঙ্গেই পুরুষ-প্রকৃতি তত্ত্বের দিক থেকে সাংখ্যের সাদৃশ্য সবচেয়ে প্রকট এবং আমরা দেখাবার চেষ্টা করেছি যে, কৃষিকেন্দ্রিক জাহ্নবিস্থান এবং জাহ্নবিস্থান থেকেই তত্ত্বের উৎস। অতএব, অধ্যাপক ভট্টাচার্য এখানে যে ‘সাধারণ উৎস’ ইংগিত করছেন, আমাদের যুক্তি অনুসারে তা হলো অল্পমত পর্যায়ের বাস্তব জীবনসংগ্রামই। আমাদের এই যুক্তিটি ব্যাখ্যা করবার জন্ত ধীরে ধীরে অগ্রসর হবো।

প্রথমত মনে রাখা দরকার, সাংখ্য যদিও পুরুষ-প্রকৃতির তত্ত্বের উপদেশ দিয়েছে তবুও এই দুয়ের মধ্যে প্রকৃতিই প্রধান—পুরুষ শুধু অপ্রধান নয়, উদাসীনও। এবং আমরা দেখলাম, এই প্রকৃতি বলতে শুধুই *primordial matter* বোঝায় না, *female principle*-ও বোঝায়। কথাটা গুরুত্বপূর্ণ, কেননা আমাদের যুক্তি অনুসারে এই নারীপ্রধান ধ্যানধারণায় অনিবার্যভাবেই নারীপ্রধান সমাজ-বাস্তবের প্রতিবিম্ব অনুমান করা যায়।

তাহলে, প্রশ্ন ওঠে, সাংখ্য-দর্শনে পুরুষের স্থান ঠিক কী রকম? প্রথমত মনে রাখতে হবে, সাংখ্যের আদিক্রপটি ঠিক কোথা থেকে সংগ্রহ করা যাবে, এ-বিষয়ে বিশেষজ্ঞ-মহলে বাদানুবাদ আছে। আমরা পরে সাংখ্যের উৎস সংক্রান্ত বিভিন্ন মতের আলোচনা-প্রসঙ্গে সে-প্রশ্নে প্রত্যাবর্তন করবো। আপাতত এইটুকু বলা দরকার যে, সাংখ্যের আদিক্রপের পরিচয় শুধুমাত্র সাংখ্য-প্রবচন-সূত্র বা এমনকি, সাংখ্য-কারিকা থেকেও সংগ্রহ করবার চেষ্টা করলে ভুল হবে। তাই, পুরুষ সম্বন্ধে সাংখ্যের তত্ত্ব এই দুটি গ্রন্থের মধ্যে যেভাবে পাওয়া যায় তার উপর নির্ভর করে সাংখ্য-দর্শনে পুরুষের স্থান বোঝা যাবে না।

উত্তরকালে, প্রধানত সাংখ্য-প্রবচন-সূত্রের প্রভাবেই, আমাদের ধারণা হয়েছে যে, সাংখ্যে পুরুষ বলতে আত্মাই বোঝায়। তাই আধুনিক লেখকেরা প্রকৃতি ও পুরুষের ইংরেজী প্রতিশব্দ হিসেবে *matter* এবং *soul* এই দুটি কথা ব্যবহার করে থাকেন এবং অতি সহজেই ধরে নেওয়া হয় যে, সাংখ্য-মতে পরম-পুরুষার্থ বা মুক্তি বলতে, বুঝি এই আত্মার ত্রিতাপনাশেরই ইংগিত করা হয়েছে; এ-ধারণাও সাধারণত স্বীকৃত হয়েছে যে, মুক্তি বা ত্রিতাপনাশের পদ্ধতি হিসেবে সাংখ্য ওই ত্রিগুণাত্মক প্রকৃতি থেকে পুরুষ বা আত্মার স্বাতন্ত্র্য উপলব্ধি করবার উপদেশ দিয়েছে। আমরা একটু পরে দেখবো, এ-জাতীয় তত্ত্ব সাংখ্য-দর্শনের উপর বেদান্তের প্রভাবেরই পরিণাম।

আপাতত কথা হলো, সাংখ্য-দর্শনের আদি-রূপ অনুসারে পুরুষ বলতে আত্মা বা *soul* বোঝায়নি। কালক্রমে অবশ্যই সাংখ্যের পুরুষ আত্মাবাচক হয়ে দাঁড়িয়েছিলো; কিন্তু এখানে আমাদের আলোচনাটা সাংখ্যের আদি-রূপ নিয়ে, এবং আদি-পর্বে সাংখ্যের ওই পুরুষ বলতে আত্মা বোঝাতো না—তার বদলে পুরুষমামুষই বোঝাতো। এ-বিষয়ে অধ্যাপক বেল্‌ভেলকার ও রানাডে^{১০} ইতিপূর্বেই আমাদের দৃষ্টি আকর্ষণ করেছেন। ব্রাহ্মণগ্রন্থের ক্রিয়াকাণ্ড প্রসঙ্গে পুরুষ শব্দটির প্রয়োগ বিশ্লেষণ করে তাঁরা সিদ্ধান্ত করছেন :

This clearly shows that *Purusa* originally denoted the human being with its peculiar bodily structure and not any inner or spiritual entity in dwelling therein. (In the first and second

group of our Upanisadic texts, this is almost the exclusive sense in which the term is used.)

অর্থাৎ, এ-থেকে স্পষ্টই বোঝা যায় যে, আদিতে পুরুষ বলতে দেহবিশিষ্ট মানবই বুঝিয়েছে—এই দেহাভ্যন্তরের কোনো আধ্যাত্মিক সত্তা নয়। (আমাদের পর্যায়-বিভাগ অনুসারে প্রথম ও দ্বিতীয় পর্যায়ের উপনিষদগুলিতে পুরুষ শব্দ প্রায় সর্বত্রই একমাত্র এই অর্থে ব্যবহৃত হয়েছে।)

অবশ্যই, ব্রাহ্মণ-উপনিষদাদির মতো বৈদিক সাহিত্যের মধ্যেই সাংখ্যের আদিরূপটির সন্ধান পাওয়া যায় কিনা—এ-প্রশ্ন স্বতন্ত্র। আমরা ইতিপূর্বেই দেখেছি, মহামহোপাধ্যায় হরপ্রসাদ শাস্ত্রীর মতে, আদিতে সাংখ্য বৈদিক আর্ষদের মতো ছিলো না এবং আমরা পরে দেখবো, এ-বিষয়ে অধ্যাপক রিচার্ড গার্বের এবং হেনরিখ জিমার প্রমুখ পাশ্চাত্যের বিদ্বানেরাও মহামহোপাধ্যায়ের সঙ্গে একমত হবেন। এবং, আধুনিক বিদ্বানদের মধ্যে যারা বৈদিক সাহিত্যের উপরই নির্ভর করে সাংখ্যের উৎস ও বিকাশ সংক্রান্ত ইতিহাস রচনা করতে চেয়েছেন তাঁদের সিদ্ধান্ত অনিবার্যভাবেই অসম্পূর্ণ হয়েছে। কিন্তু তা-সত্ত্বেও, আমরা দেখাবার চেষ্টা করবো যে, সাংখ্যের আদিরূপটিকে পুনর্গঠন করবার উদ্দেশ্যে ওই বৈদিক সাহিত্যের ইংগিতগুলি—এবং বিশেষত বেদান্তসূত্রের উক্তিগুলিই—আমাদের কাছে অমূল্য; তার কারণ, বৈদিক চিন্তাধারার সামনে প্রধানতম প্রতিপক্ষ বলতে ছিলো সাংখ্য ধ্যানধারণা। সাংখ্য-প্রবচন-সূত্রে, এমন কি সাংখ্য-কারিকায়, সাংখ্যের যে পরিচয় পাওয়া যায় তার মধ্যে বৈদান্তিক চিন্তার সঙ্গে সাংখ্যের আপোষের চেষ্টাটাই প্রধান; অপরপক্ষে, উপনিষদাদি গ্রন্থের যেখানে সাংখ্যের উল্লেখ পাওয়া যায় সেখানে প্রধানতম চেষ্টা হলো, সাংখ্যের মূল তত্ত্বকে খণ্ডন করবার বা বৈদান্তিক তত্ত্বের চেয়ে ছোটো করে দেখাবার। তাই আদিতে সাংখ্য ভারতীয় চিন্তাধারায় অবৈদিক ঐতিহ্যের পরিচায়ক হলেও ওই উপনিষদাদি গ্রন্থের মধ্যেই পূর্বপক্ষবর্ণন হিসেবে সাংখ্যের যে-পরিচয় পাওয়া যায় তা থেকে সাংখ্যের আদিরূপটিকে অনুমান করবার অবকাশ আছে। এ-প্রশ্নের আলোচনায় আমরা পরে প্রত্যাবর্তন করবো। আপাতত আমাদের যুক্তি শুধু এইটুকুই যে, আদিতে সাংখ্যে পুরুষ অর্থে যে আত্মা বা *soul* বোঝায়নি—তার বদলে রক্তমাংসের পুরুষমানুষই বুঝিয়েছে,—অধ্যাপক বেলভেলকার ও রানাডের এই সিদ্ধান্ত ব্রাহ্মণ ও উপনিষদ সাহিত্যের স্বাক্ষরের উপর নির্ভরশীল হলেও স্বীকারযোগ্য।

অতএব, সংক্ষেপে : প্রকৃতি আর পুরুষ নিয়েই সাংখ্যের মূল তত্ত্ব। কিন্তু প্রকৃতি বলতে শুধুমাত্র *primordial matter*-ই নয়, *female principle*-ও। অপরদিকে, পুরুষ বলতে আদিতে *soul* বা আত্মা নয়; তার বদলে পুরুষমানুষই।

এই প্রকৃতি এবং পুরুষের মধ্যে প্রাধান্য কিন্তু প্রকৃতিরই এবং এইদিক থেকেই আমরা দেখাবার চেষ্টা করছি যে, সাংখ্য-দর্শনে মাতৃপ্রাধান্যমূলক চেতনার পরিচয় পাওয়া যাচ্ছে। অতএব এইখানে একটি মৌলিক সমস্যা ওঠে : সাংখ্য যদি সত্যিই মাতৃপ্রাধান্যমূলক ধ্যানধারণার পরিচায়ক হয়, তাহলে তার মধ্যে পুরুষের তত্ত্ব একান্তই কী ভাবে স্থান পেতে পারে? কিংবা, পুরুষ যদি একান্তভাবেই অপ্রধান এবং উদাসীন হয় এবং প্রকৃতির তত্ত্বই যদি সাংখ্যের প্রধান তত্ত্ব হয়, তাহলে এই সাংখ্যের মধ্যে পুরুষের কথা ওঠেই বা কেন?

প্রাচীন আচার্যরাও সাংখ্যের বিরুদ্ধে যে-আপত্তি তুলেছেন তার মধ্যেও এই সমস্যাটিরই পরিচয় পাওয়া যাচ্ছে। উদাহরণ-স্বরূপ বলা যায়, শঙ্করাচার্য^{১১} সাংখ্য-মত খণ্ডনের যুক্তি হিসেবে বলছেন, যদিও সাংখ্যকারেরা অন্ধ ও পঙ্গু বা লৌহ ও অয়স্কাস্তের দৃষ্টান্ত দিয়ে পুরুষ আর প্রকৃতির সম্বন্ধটা ব্যাখ্যা করতে চান তবুও সে-ব্যাখ্যা স্বীকারযোগ্য হতে পারে না। শঙ্কর বলছেন, সাংখ্যবাদীরা ছুরকম দৃষ্টান্তের সাহায্যে আত্মপক্ষ সমর্থন করতে পারেন। এক অন্ধ ও পঙ্গু দৃষ্টান্ত : পঙ্গু প্রবৃত্তিশক্তিবিহীন হলেও দৃষ্টিশক্তিসম্পন্ন এবং অন্ধ দৃষ্টিশক্তিবিহীন হলেও প্রবৃত্তিশক্তিসম্পন্ন—অতএব পঙ্গু অন্ধের উপর অধিষ্ঠিত হয়ে তাকে প্রবর্তিত করতে পারে। কিংবা, ছুর : অয়স্কাস্ত যেমন ‘স্বয়ং অপ্রবর্তমান থাকিয়াও লৌহকে প্রবর্তিত করে, সেইরূপ পুরুষও প্রধানকে প্রবর্তিত করে।’ কিন্তু, উভয় দৃষ্টান্তই বিফল :

সে পক্ষে দোষ এই যে, প্রধানের স্বতন্ত্রতা বা স্বাধীন প্রবৃত্তি অস্বীকার করিতে হয়, অথচ পুরুষের প্রবর্তকত্ব স্বীকার করা যায় না। অবশ্যই তাহা সাংখ্যের পক্ষে দোষ—স্বীকৃতহানি দোষ। বিবেচনা কর, উদাসীন পুরুষ কিরূপে প্রধানকে প্রেরণ করিবে? পঙ্গু বাক্শক্তি প্রভৃতি আছে, তদ্বারা সে অন্ধকে প্রেরণ করিতে পারে; কিন্তু পুরুষের এমন কোন প্রবর্তক ব্যাপার নাই, যদ্বারা পুরুষ প্রধানকে কার্যে প্রবর্তিত (কার্যোন্মুখ) করিতে পারেন। পুরুষ নিগুণ ও নিষ্ক্রিয়। তিনি চুষকের জায় কেবলমাত্র সম্মিধানবলে প্রধানকে প্রবর্তিত করেন, এরূপ বলাও সম্ভব নহে। তাঁহার সম্মিধান নিত্য—চিরকালই সমান—তদদ্বারা প্রধানের প্রবৃত্তিও নিত্য ও সদা কাল সমান থাকা উচিত। দেখা যায়, চুষকের সম্মিধান অনিত্য। অর্থাৎ, কদাচিৎ (কখনো)। বিশেষতঃ তাহা পরিমার্জন ও ঋজুভাবে স্থাপনাদি অপেক্ষা করে। এই সকল কারণে পুরুষ ও চুষক উভয়ই অল্পপাত্রসনীয়, অর্থাৎ অযোগ্য দৃষ্টান্ত। আরও দেখো, প্রধান অচেতন ও পুরুষ উদাসীন। সে কারণে উক্ত উভয়ের সম্বন্ধ হওয়া অসম্ভব। সম্বন্ধ ঘটনা করায়—এমন তৃতীয় পদার্থ সাংখ্যমতে নাই।

শঙ্করাচার্যের এই যুক্তি সাংখ্যমতকে ধূলিসাৎ করে কিনা, সে-আলোচনা

স্বতন্ত্র। কিন্তু, এ-বিষয়ে কোনো সন্দেহের অবকাশ নেই যে, এখানে তিনি সাংখ্য-মতের মূল অন্তঃবিরোধটির প্রতিই আমাদের দৃষ্টি আকর্ষণ করছেন : “কথঞ্চোদাসীনঃ পুরুষঃ প্রধানঃ প্রবর্তয়েৎ”—উদাসীন পুরুষ কীভাবে প্রধানকে প্রবর্তন করতে পারে ?

এই অন্তঃবিরোধের কথা শুধুই যে প্রাচীন আচার্যদের চোখে পড়েছে, তাই নয়। আধুনিক বিদ্বানেরাও এ-বিষয়ে সচেতন হয়েছেন যে, সাংখ্য-দর্শনে পুরুষের স্থান রয়েছে অথচ তা থাকবার যুক্তিযুক্ত কারণ নেই। অধ্যাপক রিচার্ড গার্বের^{১১} লিখছেন,—যদিও, দুঃখের বিষয়, এখানে তিনি সাংখ্যর পুরুষ শব্দ ব্যবহার না করে তারই প্রতিশব্দ হিসেবে *soul* কথাটি ব্যবহার করে বিষয়টিকে স্পষ্টভাবে বোঝবার ব্যাপারে কিছুটা অন্তরায় সৃষ্টি করেছেন,—

What place, however, in a system which holds such views is to be found for the soul (অর্থাৎ, পুরুষ)? Strangely enough, former scholars who made exhaustive investigations into the Samkhya system did not succeed in answering this question. They regard the soul (অর্থাৎ, পুরুষ) in this system as entirely superfluous, and hold that its founder would have shown himself much more logical if he had altogether eliminated it.

সে-দর্শনের এই জাতীয় মতবাদ, সে-দর্শনে পুরুষের স্থান কী হতে পারে ? বিশ্বয়ের কথা হলো, ইতিপূর্বে যে বিদ্বানেরা সাংখ্য-দর্শন নিয়ে পূর্ণাঙ্গ গবেষণা করেছেন তাঁরা এ-প্রশ্নের উত্তর খুঁজে পাননি। তাঁদের মতে, এ-দর্শনে পুরুষের তত্ত্ব বাহ্যিক মাত্র এবং তাঁরা বলেন এ-দর্শনের প্রবর্তক যদি ওই পুরুষের কথা একেবারেই বাদ দিতেন তাহলে তিনি অনেক সুসঙ্গত কাজ করতেন।

অধ্যাপক গার্বের নিজে কীভাবে সাংখ্য-দর্শনে ওই পুরুষের স্থানকে ব্যাখ্যা করবার চেষ্টা করেছেন, সে-প্রশ্ন অবশ্যই স্বতন্ত্র। কিন্তু তাঁর উক্তি থেকে এটুকু নিশ্চয়ই স্বীকার্য যে, আধুনিক বিদ্বানদের মধ্যে অনেকেই হৃদয়ঙ্গম করেছেন যে, ওই সাংখ্য-দর্শনে পুরুষের কোনো স্থান থাকা যুক্তিযুক্ত নয়, অথচ তা রয়েছে। আমরা দেখাতে চাইছি যে, এইটিই হলো সাংখ্যের সবচেয়ে মূল আত্মবিরোধ।

এই জাতীয় আত্মবিরোধের ব্যাখ্যা কী ? আমরা দেখাবার চেষ্টা করবো, মাতৃপ্রধান সমাজ-বাস্তবের মধ্যেই এমন এক স্ববিরোধ লুকিয়ে রয়েছে যা এই মাতৃপ্রধান সমাজের প্রতিবিশ্ব নারীপ্রধান দর্শনের মধ্যে এইভাবে প্রতিকলিত হয়েছে। অতএব আমরা, আমাদের পদ্ধতি অনুসারে, সাংখ্য-দর্শনের এই বৈশিষ্ট্যটিকে বোঝবার আশায় মাতৃপ্রধান সমাজ-বাস্তবের আলোচনায় ফিরে যাবো।

আসাম-অঞ্চলে খাসিদের মধ্যে আজো মাতৃপ্রধান সমাজব্যবস্থা অনেকাংশেই অক্ষুণ্ণ রয়েছে।

Their social organization presents one of the most perfect examples still surviving of matriarchal institutions, carried out with a logic and thoroughness which, to those accustomed to regard the status and authority of the father as the foundation of society, are exceedingly remarkable. Not only is the mother the head and source and only bond of union of the family; in the most primitive parts of the hills, the Synteng country, she is the only owner of real property, and through her alone is inheritance transmitted. The father has no kinship with his children, who belong to their mother's clan.^{১১২}

এবং, অতএব—

The Khasis have a saying, '*From the Woman sprang the clan.*' This does not leave much scope for the man. As a husband he is a stranger to his wife's people, who refer to him curtly as a '*begetter.*'^{১১৩}

অর্থাৎ, খাসিদের সমাজসংগঠন হলো, আজো মাতৃপ্রধান ব্যবস্থা অক্ষুণ্ণ থাকবার একটি প্রায় নিখুঁত দৃষ্টান্ত; এ-ব্যবস্থা এতো যুক্তিবদ্ধভাবে ও ভালো করে পালন করা হয় যে, যাঁরা পিতার প্রতিষ্ঠা ও প্রতিপত্তিকেই সমাজের ভিত্তি বলে চিন্তা করতে অভ্যস্ত তাঁদের কাছে বিস্ময়কর বোধ হবে। শুধুই যে পারিবারিক ক্ষেত্রে মাতাই প্রধান ও একমাত্র বন্ধন তাই নয়, সিন্টিঙ প্রদেশের মতো সবচেয়ে আদিম পার্বত্য অঞ্চলে সম্পত্তিতে প্রকৃত অধিকার শুধু মায়েরই এবং এই মাতৃত্বমূত্রেই উত্তরাধিকার প্রবর্তিত হয়। পিতার সঙ্গে সন্তানদের জ্ঞাতিসম্বন্ধ নেই; সন্তানেরা মাতৃগোত্রাস্তগত।

এবং অতএব,

খাসিদের মধ্যে প্রবাদ আছে, 'নারী থেকেই ক্লানের (গোত্রাস্তগত সকলের) উদ্ভব'। ফলে, এ-ব্যবস্থায় পুরুষদের ভূমিকা বলতে খুব বেশি কিছু থাকবার কথা নয়। স্বামী হিসেবে স্ত্রীর আত্মীয়দের কাছে সে আগন্তুক অনাত্মীয় মাত্র। স্ত্রীর আত্মীয়রা তাকে তাজিল্যভরে 'জন্মদাতা' বলে উল্লেখ করে।

অতএব, মাতৃপ্রধান সমাজে পুরুষের ভূমিকাকে কেন্দ্র করে একটা অস্বাভাবিক পরিচয় পাওয়া যাচ্ছে। এই সমাজে একদিকে পুরুষ জন্মদাতা

বলে স্বীকৃত। এটা প্রত্যক্ষ অভিজ্ঞতা—নারীর সঙ্গে পুরুষের মিলন ঘটলে পরই সন্তানজন্ম সম্ভব হয়। আবার অপরদিকে কিন্তু এই পুরুষের সঙ্গে সন্তানদের কোনো আত্মীয়তা নেই; কেননা, সন্তানদেরা মাতৃবংশের অন্তর্গত—তাদের জন্মদাতা পিতা তাদের কাছে স্বতন্ত্র গোত্রান্তর্গত আগন্তুক ব্যক্তিমাত্র। মাতৃপ্রধান সমাজে এটাও সমান প্রত্যক্ষ অভিজ্ঞতাই।

আমাদের যুক্তি হলো, সাংখ্য-দর্শনে পুরুষের ভূমিকাটিকে কেন্দ্র করে যে-অন্তর্দ্বন্দ্বের পরিচয় পাওয়া যাচ্ছে তার মধ্যে মাতৃপ্রধান সমাজের পুরুষের ভূমিকাসংক্রান্ত ওই অন্তর্দ্বন্দ্বের প্রতিবিশ্ব অনুমান করা যায়।

সাংখ্য একদিকে বলছে, প্রকৃতির সঙ্গে পুরুষের মিলনের দরুনই সৃষ্টি : “যথা স্ত্রী ও পুরুষের সংযোগে সন্তান-উৎপত্তি হয় সেইরূপ প্রধান-পুরুষের সংযোগে সৃষ্টির উৎপত্তি হয়।” আবার অপরদিকে সাংখ্য বলছে, প্রকৃতিই প্রধান—পুরুষ নেহাতই অপ্রধান এবং উদাসীন। এই দ্বিবিধ মনোভাব কী করে একইসঙ্গে থাকতে পারে তা বুঝতে আমাদের পক্ষে অনুবিধে হওয়া অসম্ভাবিক নয়। পুরুষ ও প্রকৃতির মিলনেই যদি সৃষ্টি সম্ভব হয় তাহলে তা সত্ত্বেও পুরুষ কেন এতোখানি গোঁণ হয়ে যাবে? কিংবা, পুরুষ যদি সত্যিই অমন একান্তভাবে অপ্রধান ও উদাসীন হয় তাহলে সৃষ্টিব্যাপারে তার একান্তই কোনো ভূমিকা কী করে থাকতে পারে? প্রাচীন আচার্যরা তাঁদের নিজেদের পরিভাষায় সাংখ্যের বিরুদ্ধে এই আপত্তিই তুলেছেন। তাঁরা দেখাচ্ছেন অঙ্ক-পঙ্ক বা অয়স্কাস্ত-লৌহের দৃষ্টান্ত দিয়েও সাংখ্য এই মূল অন্তর্দ্বন্দ্ব থেকে মুক্তি পেতে পারে না। এবং আধুনিক গবেষকদের মধ্যেও অনেকেই বলছেন যে, সাংখ্য-দর্শন প্রবর্তক ওই পুরুষের কথাটুকু বাদ দিলেই অনেক সুসঙ্গত মনোভাবের পরিচয় দিতেন। আমাদের যুক্তি হলো, সাংখ্য-ধ্যানধারণার মধ্যে মাতৃপ্রধান সমাজের প্রতিবিশ্ব খুঁজে পাওয়া যায় বলেই সে-সমাজে পুরুষের ভূমিকাকে কেন্দ্র করে যে-অন্তর্দ্বন্দ্ব তাই সাংখ্য-দর্শনে পুরুষের তত্ত্বকে কেন্দ্র করে ফুটে উঠেছে। অর্থাৎ, মাতৃপ্রধান সমাজের মনোভাবটির দিক থেকে সাংখ্য-দর্শনের এই উভয় তত্ত্বেরই একটা ব্যাখ্যা পাওয়া যেতে পারে। এ-সমাজের মানুষ একদিকে দেখছে সন্তান-উৎপাদন ব্যাপারে পিতার একটা ভূমিকা রয়েছে, আবার অপরদিকে তারা দেখছে যে, তা সত্ত্বেও পিতার সঙ্গে সন্তানের কোনো সম্পর্ক নেই। তাই তারা ভাবছে, নারী থেকেই গোত্রের উৎপত্তি,—*From the Woman sprang the clan*; আবার অপরদিকে, অবজ্ঞাসূচকভাবে হলেও, পিতাকে—পুরুষকে—‘জন্মদাতা’ বলে স্বীকার করতে তারা বাধ্য হচ্ছে : *refer to him curtly as a begetter*.

এই মনোভাব নিয়ে এবং দেহভাণ্ডের অনুরূপ হিসেবেই যদি ব্রহ্মাণ্ডকে বোঝবার চেষ্টা করা যায়, তাহলে? তাহলে একদিকে যে-রকম বলতে হয়

সৃষ্টির জন্ম প্রকৃতির সঙ্গে পুরুষের একটা মিলন প্রয়োজন আবার অপরদিকে তা সঙ্গেও বলতে হয় যে, প্রকৃতিই প্রধান, প্রকৃতিই সৃষ্টির আদিকারণ এবং পুরুষ শুধুই অপ্রধান নয়, উদাসীন, নির্লিপ্ত ও নিশ্চেষ্ট।

প্রশ্ন উঠতে পারে, দার্শনিক চিন্তাকে সমাজবাস্তবের এতোখানি হুবহু প্রতিবিম্ব মনে করবার চেষ্টাটা যান্ত্রিক, অতএব অবৈজ্ঞানিক, মনোভাবের পরিচায়ক কিনা? উত্তরে বলবো, দার্শনিক চিন্তার কাঠামোটা যে কতো গভীর-ভাবে সমাজবাস্তব দ্বারা নিয়ন্ত্রিত হতে পারে তার চূড়ান্ত দৃষ্টান্ত স্বয়ং মার্ক্স-এর^{১১} রচনাতেই দেখতে পাওয়া যায় :

...what would old Hegel say in the next world if he heard that the *general* (*Allgemeine*) in German and Norse means nothing but the common land (*Gemeinland*), and the *particular*, *Sundre*, *Besondere*, nothing but the separate property divided off from the common land? Here are the logical categories coming damn well out of "our intercourse" after all.

মার্ক্স-এর এ-উক্তি আমাদের বৈশেষিক দর্শনের সামান্য ও বিশেষ সংক্রান্ত সমস্তার উপর আলোকপাত করে কিনা, গবেষকেরা অবশ্যই তার আলোচনা তুলবেন। বর্তমানে আমাদের যুক্তি শুধু এইটুকু যে, হেগেল-দর্শনের সামান্য ও বিশেষ-এর মতো জটিল দার্শনিক 'পদার্থের' মধ্যে যদি এইভাবে সমাজ-বাস্তব প্রতিফলিত হয়ে থাকে তাহলে সাংখ্য-দর্শনের প্রকৃতির প্রাধান্য ও পুরুষের উদাসীনতার মধ্যে মাতৃপ্রধান সমাজের প্রতিবিম্ব অন্বেষণ করা অসম্ভব আপাত-অর্যোক্তিক মনোভাবের পরিচায়ক হবে না।

পুরুষের ভূমিকা সংক্রান্ত সাংখ্যের এই অন্তর্বিবরণ থেকে তাত্ত্বিক ধ্যান-ধারণাও নিশ্চয়ই মুক্ত নয়। কেননা, প্রকৃতি আর পুরুষের তত্ত্ব নিয়েই তত্ত্ব, এবং তত্ত্বও প্রকৃতির প্রাধান্য এমনই প্রকট এবং তার পাশে পুরুষের ভূমিকা এতোই গোঁণ যে, আপাত-দৃষ্টিতে এমন কি এ-কথাও মনে হওয়া অসম্ভব নয় যে, নেহাতই কৃত্রিম ও অসংলগ্নভাবে তত্ত্ব ওই পুরুষের কথা প্রবেশলাভ করেছে। তত্ত্বের আলোচনা প্রসঙ্গে আমরা এই অন্তর্দ্বন্দ্বের দিকটির কথা উত্থাপন করিনি। তার কারণ আমাদের মনে হয়েছিলো, সাংখ্য-প্রসঙ্গেই এই দিকটির আলোচনা তোলা যুক্তিযুক্ত হবে। মূল তত্ত্বের দিক থেকে সাংখ্যের সঙ্গে তত্ত্বের সাদৃশ্য সত্যিই বিস্ময়কর!

বস্তুত, এই কারণেই আমরা বহুমুখত্বের উদ্ধৃত মন্তব্যটি থেকে গুরু করতে চেয়েছি। কেননা, তত্ত্বের সঙ্গে সাংখ্যের মৌলিক সাদৃশ্য সত্যিই বিস্ময়কর

হলেও আরো বিস্ময়কর ঘটনা হলো আধুনিক বিদ্বানেরা সাংখ্যের উৎপত্তি সংক্রান্ত বহু আলোচনা করলেও এ-বিষয়ে তত্ত্বের সাক্ষ্যকে প্রায় সম্পূর্ণভাবে অবজ্ঞা করে থাকেন। ফলে সাংখ্যের উৎস সংক্রান্ত নানারকম মতবাদ উদ্ভাবন করে তাঁরা যেন তারই গোলকধাঁধায় পথ হারিয়ে যান, সমস্তাটি মোটের উপর রহস্যময়ই হয়ে থাকে। অপরপক্ষে, তত্ত্বের সঙ্গে সাংখ্যের গভীর সাদৃশ্যের কথা মনে রাখলে এবং তত্ত্বের উৎস-প্রসঙ্গে আমাদের যুক্তি স্বীকৃত হলে সাংখ্যের মতো ওই আপাত-বিস্ময়কর দার্শনিক চিন্তার উৎস আমাদের কাছে আর রহস্যময় হয়ে থাকে না।

আধুনিক গবেষকেরা সাংখ্যের উৎস-প্রসঙ্গে যে মতবাদ রচনা করেছেন আমরা একটু পরেই তার আলোচনায় প্রত্যাবর্তন করবো। তার আগে সাংখ্যের সঙ্গে তত্ত্বের সম্পর্কটাকে আরো একটু খুঁটিয়ে পরীক্ষা করা দরকার।

প্রথমত, বঙ্কিমচন্দ্র যদিও সাংখ্যের সঙ্গে তত্ত্বের সম্পর্কটি দেখতে পেয়েছেন তবুও তাঁর মতে এ-সম্পর্কের ব্যাখ্যা হলো, তত্ত্বের মূল তত্ত্বগুলি সাংখ্য-দর্শনের কাছ থেকেই পাওয়া : “সাংখ্যের প্রকৃতি পুরুষ লইয়া তত্ত্বের সৃষ্টি”। বস্তুত শুধু বঙ্কিমচন্দ্রই নন, ইউরোপীয় বিদ্বানেরাও শাক্ত ধ্যানধারণার ব্যাখ্যায় এ-জাতীয় একটা সহজ সমাধানকে গ্রহণ করাই নিরাপদ বোধ করেছেন। যেমন শাক্ত ধ্যানধারণা প্রসঙ্গে বলা হয়েছে :

It has been supplied with a philosophical justification, being a popularised version of the Samkhya principle of the union of the soul of the universe (*purusa*) with the primordial essence (*prakriti*).^{১১০}

অর্থাৎ, সংক্ষেপে, এই শাক্ত মতবাদ সাংখ্য-দর্শনের পুরুষ ও প্রকৃতির মিলনের এক জনপ্রিয় সংস্করণ হিসেবে দার্শনিক ব্যাখ্যার মর্যাদাও লাভ করেছে।

আমাদের মন্তব্য হলো, আদি-অকৃত্রিম সাংখ্যের পুরুষকে *soul of the universe* আখ্যা দেওয়ার মতোই শাক্ত মতবাদকে সাংখ্যের জনপ্রিয় সংস্করণ বলে কল্পনা করাটাও ঐতিহাসিক বোধের পরিচায়ক নয়। আদিতো সাংখ্যের পুরুষ যে আত্মা বা *soul* বোঝায়নি, এ-বিষয়ে কিছু তথ্য আমরা ইতিপূর্বেই উল্লেখ করেছি; যদিও কীভাবে এই পুরুষই ঔপনিষদিক চিন্তার প্রভাবে ক্রমশ আত্মা—এমনকি, উপনিষদের নিত্য-শুদ্ধ-বুদ্ধ-মুক্ত আত্মাই—বোঝাতে শুরু করেছে সে-আলোচনা এখনো আমাদের পক্ষে বাকি আছে। কিন্তু তত্ত্বের ওই প্রকৃতি আর পুরুষের তত্ত্বের জ্ঞান যে কোনো দার্শনিক সম্প্রদায়ের কাছেই ঋণী হবার প্রয়োজন নেই—অতএব সাংখ্যের কাছেও নয়—সে-কথা আমরা বিস্তারিতভাবেই আলোচনা করেছি। কেননা, আমরা দেখেছি যে, কৃষিকেন্দ্রিক

জাহ্নবিশ্বাস থেকেই তত্ত্বের শুধু মৌলিক তত্ত্বগুলিই নয়—এমনকি, আচার-অমুঠানের দিকগুলিও—অনিবার্যভাবেই জন্মলাভ করেছে। এখানে আমরা তাছাড়াও আর একটি যুক্তির অবতারণা করতে চাই। যদিই বা ধরে নেওয়া যায় যে, তত্ত্বের ওই পুরুষ-প্রকৃতির তত্ত্ব সাংখ্যের কাছ থেকে গৃহীত হয়েছে, তাহলেও এইপ্রসঙ্গে আরো একটি মৌলিক সমস্যা বাকি থাকে : সাংখ্যের ওই পুরুষ-প্রকৃতির তত্ত্বই বা এলো কোথা থেকে ? কপিল নামের জৈনিক আদি-বিদ্বানের মস্তিষ্ক থেকে ? কিন্তু কপিল যে সত্যিই কে ছিলেন তা আমাদের জানা নেই। এমন কি, কপিল বলতে আত্মিকালের কোনো এক নির্দিষ্ট ব্যক্তিকে বোঝাতো কি না তাও সন্দেহের কথা। অপরপক্ষে, ওই প্রকৃতি আর পুরুষের নারীবাচকত্ব আর পুরুষবাচকত্বের প্রতি উপযুক্ত গুরুত্ব দিলে এ-কথাই সন্দেহ করবার সুযোগ থাকে যে, সাংখ্যের মতো ওই আপাত-বিশ্বয়কর দার্শনিক চিন্তাধারা একজন ব্যক্তিবিশেষের মস্তিষ্ক-প্রসূত না হওয়াই স্বাভাবিক—কৃষিবিদ্যার প্রাথমিক পর্যায়ে এ-জাতীয় কল্পনার অন্তত মূল কাঠামোটুকু সার্বভৌম এবং অনিবার্যও। আমরা ইতিপূর্বেই দেখেছি, প্রাচীন চীন এবং প্রাচীন মিশর ও মেসোপটেমিয়াতেও বিশ্বসৃষ্টিকে নর-নারীর মিলন-প্রসূত হিসেবেই বোঝবার চেষ্টা করা হয়েছিলো এবং অধ্যাপক জর্জ টমসন দেখিয়েছেন সে-চিন্তার বীজ আদিম সমাজের মধ্যেই নিহিত রয়েছে। দুঃখের বিষয় আদিম সমাজের চিন্তাচেতনার দিক থেকে সাংখ্যের উৎসকে বোঝবার চেষ্টা আধুনিক বিদ্বানদের মধ্যে দেখা যায় না। ফলে সাংখ্যের উৎপত্তি-প্রসঙ্গে তাঁরা যে-মতবাদগুলি প্রণয়ন করেছেন সেগুলি ঐতিহাসিকভাবে গ্রহণযোগ্য হতে পারে না। আমরা এবার সংক্ষেপে সেই মতবাদগুলি বিচার করবো।

সাংখ্যের উৎস-প্রসঙ্গে আধুনিক বিদ্বানেরা যে-সব মতবাদ রচনা করেছেন তা নিয়ে আলোচনা তোলবার আগে আমাদের পক্ষে বলে নেওয়া প্রয়োজন, এ-বিষয়ে ঐতিহাসিক তথ্য বলতে ঠিক কী পাওয়া যায়, কিংবা ঠিক কোন্ ধরনের মালমশলার সাহায্যে আধুনিক বিদ্বানেরা তাঁদের ওই মতবাদগুলিকে নির্মাণ করবার চেষ্টা করে থাকেন।

প্রথমত, মনে রাখা দরকার, সাংখ্যদর্শনের নিজস্ব পুঁথিপত্র বলতে সত্যিই যৎসামান্য এবং সাংখ্যের প্রাচীনত্বের তুলনায় এই পুঁথিগুলি নেহাতই অর্বাচীন। মূল পুঁথি বলতে দুটি। এক : ঈশ্বরকৃষ্ণের সাংখ্যকারিকা—তাতে মোট ৭২টি শ্লোক পাওয়া যায়। দুই : সাংখ্য-প্রবচন-সূত্র। যদিও এই সাংখ্য-প্রবচন-সূত্রকে কপিলের নিজস্ব রচনা বলেই উল্লেখ করা হয় তবুও আধুনিক বিদ্বানেরা^{১১৩} নিঃসন্দেহেই প্রমাণ করেছেন যে, এই সূত্রগুলি নেহাতই

অর্বাচীন—আনুমানিক পঞ্চদশ শতাব্দীতে রচিত। তুলনায়, ঈশ্বরকৃষ্ণের কারিকা নিশ্চয়ই প্রাচীনতর—আনুমানিক দ্বিতীয় শতাব্দীর রচনা।

ঈশ্বরকৃষ্ণের কারিকার উপর ছুটি খুব নামকরা ভাষ্য আছে। এক, গোড়পাদের ভাষ্য—আনুমানিক অষ্টম শতাব্দীতে রচিত। দুই, বাচস্পতি-মিশ্রের সাংখ্যতত্ত্বকৌমুদী—আনুমানিক নবম শতাব্দীতে রচিত।

সাংখ্য-প্রবচন-সূত্রের উপর সবচেয়ে বিখ্যাত ভাষ্য বিজ্ঞানভিক্ষুর সাংখ্য-প্রবচন-ভাষ্য—অনুমানিক ষোড়শ শতাব্দীতে রচিত। এই সাংখ্য-প্রবচন ভাষ্য, এমন কি সাংখ্য-প্রবচন-সূত্রও—যে সাংখ্য-দর্শনের মূল তত্ত্বগুলিকে অত্যন্ত প্রকটভাবে বিকৃত করেছে সে-বিষয়ে সন্দেহের অবকাশ নেই; আমরা একটু পরে তার আলোচনা তুলবো। আপাতত এইটুকু কথাই পর্যাপ্ত হবে যে, সাংখ্য-প্রবচন-সূত্র বা বিজ্ঞানভিক্ষুর ভাষ্য থেকে সাংখ্যের আদিক্রপটিকে সংগ্রহ করা সম্ভব নয়।

সাংখ্যের নিজস্ব সাহিত্য বলতে বাকি থাকে ঈশ্বরকৃষ্ণের কারিকা। কিন্তু, এ-কারিকাও যদি দ্বিতীয় শতাব্দীর রচনা হয় তাহলে তার মধ্যেও সাংখ্যের আদি-অকৃত্রিম রূপটির পরিচয় পাবার সম্ভাবনাও খুব বেশি নয়; কেননা, এ-বিষয়ে কোনো রকম সন্দেহের অবকাশই থাকতে পারে না যে, সাংখ্য-দর্শন অস্তুত সনতারিখের দিক থেকে অনেক অনেক পুরোনো। এ-কথার পক্ষে নানান রকম প্রমাণ রয়েছে। যেমন মহামহোপাধ্যায় হরপ্রসাদ শাস্ত্রী^{১১} বলছেন, “কৌটিল্য তিনটি মাত্র দর্শনের উল্লেখ করেন—সাংখ্য, যোগ ও লোকায়ত; কৌটিল্য ২৩০০ বৎসর পূর্বের লোক”। এবং “বৌদ্ধধর্ম সাংখ্যমত হইতে উৎপন্ন হইয়াছে, এ-কথা অস্বাভাবিক একপ্রকার বলিয়াই গিয়াছেন। বুদ্ধদেবের গুরু আডার কলম উদ্ভূত হুঁজনেই সাংখ্য-মতাবলম্বী ছিলেন”। অধ্যাপক রিচার্ড গার্বের^{১২} এমনকি অথর্ববেদ-এর মধ্যেও সাংখ্যের উল্লেখ খুঁজে পাচ্ছেন। তাছাড়া, উপনিষদাদি প্রাচীন সাহিত্যে সাংখ্য বা অস্তুত সাংখ্যের মূল পরিভাষার উল্লেখ পাওয়া যাচ্ছে—এই জাতীয় উল্লেখ থেকেই কয়েকজন আধুনিক বিদ্বান অনুমান করছেন যে, সাংখ্যের আদিক্রপটিকে ওই উপনিষদাদি গ্রন্থ থেকেই অনুমান বা পুনর্গঠন করতে হবে। অতএব, সাংখ্যের নিজস্ব সাহিত্যের বাইরে সাংখ্যের বা সাংখ্য-দর্শনের মূল তত্ত্বগুলির পরিচয় প্রধানত কোথায় কোথায় পাওয়া যায় তা এখানে উল্লেখ করা বাঞ্ছনীয় হবে।

উপনিষদে সাংখ্যের উল্লেখ হিসেবে আধুনিক বিদ্বানেরা প্রধানত নিম্নোক্ত নজিরগুলির প্রতি আমাদের দৃষ্টি আকর্ষণ করতে চান :

কঠোপনিষৎ : ১,৩-১০৩১১২,৩-৭৬৮॥

বেতাখতরোপনিষৎ : ১,-৮৬১০॥৩-১২॥৪,-৫৬১০॥৫-২,৭৬৮॥৬,-১০,১৩৬১৬॥

প্রশ্নোপনিষৎ : ৪,৮॥

মৈত্রায়ণী উপনিষৎ : ২,৫॥৩,২-৫॥৪,৩।৫,২॥৬:৫,১০,১২,২৮,৩০,৩৪,১৭,১১

এ-ছাড়া অবশ্যই মহাতারতের মধ্যে, বিশেষত শ্রীমদ্ভগবদগীতায়, সাংখ্যের সুদীর্ঘ উল্লেখ রয়েছে। এবং অধ্যাপক সুরেন্দ্রনাথ দাসগুপ্ত বলছেন, চরকসংহিতায় সাংখ্যের যে-প্রাচীনতর রূপটির পরিচয় পাওয়া যায়, আধুনিক বিদ্বানেরা, হুংথের বিষয়, তার প্রতি উপযুক্ত মনোযোগ দেন না^{১১২}। আমাদের মস্তব্য হলো, চরকসংহিতার সাক্ষ্য অবশ্যই মূল্যবান; কিন্তু এই প্রশ্নেই অধ্যাপক সুরেন্দ্রনাথ দাসগুপ্ত—তথা আধুনিক বিদ্বানদের মধ্যে প্রায় সকলেই—অপেক্ষাকৃত অনেক বেশি মূল্যবান সাক্ষ্যের প্রতি কিছুটা যেন উদাসীন। সেটি হলো, বেদান্তসূত্র। অধ্যাপক সুরেন্দ্রনাথ দাসগুপ্তের কাল-নির্ণয় অনুসারেও এই ব্রহ্মসূত্র খৃস্টপূর্ব ২০০-র পরে রচিত নয়; অপরপক্ষে চরকসংহিতা ৭৮ খৃস্টাব্দে রচিত। কিন্তু শুধুমাত্র এই সনতারিখের প্রাচীনত্বই নয়, আমরা একটু পরেই দেখাবার চেষ্টা করবো যে, এই ব্রহ্মসূত্রের সাক্ষ্যকে অগ্রাহ্য করেছেন বলেই আধুনিক বিদ্বানেরা একটি মূল ভ্রান্তির বশবর্তী হয়েছেন। সে-ভ্রান্তি হলো, উপনিষদে সাংখ্যের বা সাংখ্য-দর্শনের তত্ত্বগুলির নাম-উল্লেখ থেকেই তাঁরা কল্পনা করেছেন যে, সেখানেই সাংখ্য-দর্শনের প্রাচীনতর রূপটির পরিচয় পাওয়া যেতে পারে। অথচ ব্রহ্মসূত্রের সাক্ষ্যকে অগ্রাহ্য না করলে তাঁরা স্পষ্টই দেখতে পেতেন যে, বাদরায়ণের মতে উপনিষৎ বা বেদান্তের প্রধানতম প্রতিপক্ষ বলতে এই সাংখ্য-দর্শনই অতএব উপনিষদে সাংখ্যের উল্লেখগুলি সাংখ্য-দর্শনের ব্যাখ্যা বা বর্ণনা নয়—তার বদলে আদি-সাংখ্যের খণ্ডন-প্রচেষ্টাই। অতএব, ব্রহ্মসূত্র থেকে সাংখ্যের প্রতি বেদান্ত বা উপনিষদের ভঙ্গিটিকে ভালো করে বুঝে নিয়ে তারপর উপনিষদের ওই অংশগুলির ব্যাখ্যা খোঁজা প্রয়োজন। আমরা পরে প্রধানত সেই পদ্ধতিই অবলম্বন করে অগ্রসর হবার চেষ্টা করবো।

মোটের উপর এই হলো সাংখ্য-দর্শনের আদিক্রমকে পুনর্গঠন করবার মালমশলা। এগুলির কথা মনে রেখে এবার আধুনিক বিদ্বানদের সিদ্ধান্তগুলি পর্যালোচনা করা যাক।

অধ্যাপক ওল্ডেনবার্গ^{১২০} বলছেন, উপনিষদের মধ্যে—বিশেষত কঠ এবং খেতাখতর উপনিষদের কোনো কোনো উক্তির মধ্যেই—সাংখ্য-দর্শনের বীজ স্রাবিকার করা যায়। অতএব তাঁর মতে, এ-বিষয়ে ছুটি প্রচলিত সিদ্ধান্ত বর্জন করা প্রয়োজন। প্রথম সিদ্ধান্ত হলো, কপিল নামের জনৈক আদি-বিদ্বানই সাংখ্য-দর্শন প্রবর্তন করেছিলেন। দ্বিতীয় সিদ্ধান্ত হলো, রিচার্ড গার্বি প্রমুখ কোনো কোনো আধুনিক গবেষক যেমন বলছেন, বেদ-বহির্গত মানুষদের চিন্তা-চেতনার মধ্যেই এ-দর্শনের উদ্ভব হয়েছিলো। উপনিষদের

মধ্যেই সাংখ্য-দর্শনের বীজ আবিষ্কার করতে হলে এই উভয় সিদ্ধান্তকেই কেন পরিহার করা প্রয়োজন তার আলোচনা দীর্ঘ করবার দরকার পড়ে না। কিন্তু প্রশ্ন ওঠে, অষ্টাশ্র প্রাচীন রচনায় সাংখ্যের যে-পরিচয় পাওয়া যায় তার সঙ্গে কঠ এবং শ্বেতাশ্বতর উপনিষদে পাওয়া সাংখ্য-দর্শনের সংস্করণটির মিল আছে কিনা? যদি না-থাকে তাহলে সেই অমিলের ব্যাখ্যা কী? অধ্যাপক ওল্ডেনবার্গ বলেন, শ্রীমদ্ভগবদগীতায় এবং ঈশ্বরকৃষ্ণের কারিকায় সাংখ্যের যে-রূপকে আমরা দেখতে পাই তার সঙ্গে কঠ ও শ্বেতাশ্বতর-তে পাওয়া রূপটির বৈষম্য আছে। এই বৈষম্যের ব্যাখ্যা হলো, কঠ ও শ্বেতাশ্বতর-র সংস্করণটিই সাংখ্যের আদি-সংস্করণ; উত্তরকালে দুটি স্বতন্ত্র পথে বিকশিত হতে হতে গীতায় ও কারিকায় সাংখ্য দুটি স্বতন্ত্র মূর্তি, ধারণ করেছে।

ডে. ডাহ্লম্যান-এর^{১১} মতে সাংখ্যের আদিকল্পটিকে ঔপনিষদিক ঐতিহ্যের মধ্যেই খুঁজে পাওয়া যায়; কিন্তু সাংখ্যের এই ঔপনিষদিক সংস্করণটির সঙ্গে গীতায় পাওয়া সংস্করণটির অমিল নেই। অতএব উত্তরকালে সাংখ্যের বিকাশকে দু'মুখো মনে করবার কোনো কারণ নেই। উপনিষদ আর গীতায় সাংখ্যের যে-পরিচয় পাওয়া যায় তাই উত্তরকালে পরিবর্তিত হয়ে কারিকার সাংখ্যে পরিণত হয়েছে।

ডাহ্লম্যানের সিদ্ধান্তের সঙ্গে নানাবিষয়ে মতান্তর থাকলেও অধ্যাপক বেল্‌ভেলকার ও রানাডে^{১২} উপরোক্ত বিষয়ে মোটের উপর তাঁর সঙ্গে একমত। অর্থাৎ, উপনিষদ ও গীতায় সাংখ্যের যে-পরিচয় পাওয়া যায় তার মধ্যে মূলতঃ কোনো পার্থক্য নেই এবং এই পরিচয়ই হলো সাংখ্যের আদি-অকৃত্রিম পরিচয়। অবশ্যই, এ-পরিচয়ের প্রাচীনতম নিদর্শন পাওয়া যাচ্ছে কঠ এবং শ্বেতাশ্বতর উপনিষদের মধ্যে। অতএব, অধ্যাপক বেল্‌ভেলকার ও রানাডে সিদ্ধান্ত করছেন, “ওল্ডেনবার্গ যখন কঠ ও শ্বেতাশ্বতর উপনিষদের মধ্যে সাংখ্যের উৎস অনুসন্ধান করেন তখন আমরা মোটের উপর তাঁর সঙ্গে একমত হই।”

ডক্টর ই. এইচ. জনস্টন^{১৩} “প্রাচীন সাংখ্য” নামের বইতে সাংখ্যের উৎপত্তি সংক্রান্ত সমস্তার নতুন করে আলোচনা তুলেছেন। যদিও তিনি অধ্যাপক ওল্ডেনবার্গ-এর মতো শুধু কঠ এবং শ্বেতাশ্বতর উপনিষদের মধ্যেই সাংখ্যের সূত্রপাত আবিষ্কার করতে রাজি নন, তবুও তিনি মোটের উপর ঔপনিষদিক সাহিত্যের মধ্যেই এ-সূত্রপাত দেখতে চান: কেবল শ্বেতাশ্বতর ও কঠ উপনিষদের বদলে তিনি বৃহদারণ্যক, ছান্দোগ্য এবং প্রশ্ন উপনিষদের সাক্ষ্যগুলির উপর বেশি গুরুত্ব আরোপ করতে চান।

আধুনিক বিদ্বান-মহলে উপনিষদ-সাহিত্যের মধ্যেই সাংখ্যের উৎস আবিষ্কার করবার আর একটি উল্লেখযোগ্য দৃষ্টান্ত হলো এ-বিষয়ে শ্রীযুক্ত জ্যাকবির^{১৪} রচনাবলী। অষ্টাশ্র কয়েকজন আধুনিক বিদ্বানের মতো জ্যাকবিও

মনে করেন যে, সাংখ্য-দর্শনের উৎপত্তি বৌদ্ধধর্মের চেয়েও প্রাচীন এবং গীতায়—
বা মহাভারতে—সাংখ্য-দর্শনের যে-পরিচয় পাওয়া যায় তার মধ্যে আদি
অকৃত্রিম সাংখ্য-দর্শনের সঙ্গে বেদান্ত-দর্শনের সংমিশ্রণ চোখে পড়ে। তাহলে,
প্রশ্ন ওঠে, সেই আদি-সাংখ্যের রূপ কী? জ্যাকবি এখানে তিনটি পারিভাষিক
শব্দ ব্যবহার করেছেন। এক : এপিক সাংখ্য—অর্থাৎ কিনা, মহাভারতে
সাংখ্য-দর্শনের যে-সংস্করণটির পরিচয় পাওয়া যায়। দুই : ক্লাসিক্যাল সাংখ্য—
অর্থাৎ কিনা, ঈশ্বরকৃষ্ণের কারিকায় সাংখ্য-দর্শনের যে-সংস্করণটির পরিচয়
পাওয়া যায়। তিন : প্রাক্-ক্লাসিক্যাল সাংখ্য—অর্থাৎ কিনা, সাংখ্যের সেই
আদি-রূপ, যার সঙ্গে বৈদান্তিক চিন্তাধারার সংমিশ্রণ হবার ফলেই শেষ পর্যন্ত
ওই “এপিক সাংখ্য” বা সাংখ্যের শ্রীমদ্ভগবদগীতা সংস্করণটির উদ্ভব হয়েছিলো।
জ্যাকবির কাল-নির্ণয় অনুসারে, এই প্রাক্-ক্লাসিক্যাল বা আদি-সাংখ্যের যুগ
হলো খ্রিস্টপূর্ব ৮০০; তারপর, খ্রিস্টপূর্ব ৫০০ বরাবর তা ক্লাসিক্যাল-সাংখ্যের রূপ
পরিগ্রহ করেছে। ওই প্রাক্-ক্লাসিক্যাল-সাংখ্য সম্বন্ধে জ্যাকবির কয়েকটি
মন্তব্য অত্যন্ত চিত্তাকর্ষক। যেমন তিনি বলছেন, এই আদি-সাংখ্যের বক্তব্যটা
উত্তরকালের মতো মোটেই অধিবিচারমূলক ছিলো না—জ্ঞানের বদলে কর্মের
উপরই প্রধান গুরুত্ব দেওয়া হতো এবং মার্জিত দার্শনিক-মহলের পরিবর্তে এই
সাংখ্যের উপদেশ জনসাধারণের উদ্দেশ্যেই যে প্রচারিত হতো তা অনুমান
করবারও যথেষ্ট কারণ আছে। জ্যাকবির এ-জাতীয় মন্তব্যের তাৎপর্য কেন
গুরুত্বপূর্ণ সে-কথা পরে বোঝা যাবে। আপাতত প্রশ্ন হলো, তিনি যাকে ওই
প্রাক্-ক্লাসিক্যাল বা আদি-সাংখ্য বলে উল্লেখ করতে চান তার পরিচয় কোথায়
পাওয়া যাবে? উত্তরে জ্যাকবি বলছেন, উপনিষদ-সাহিত্যের মধ্যেই—তবে
তা ঋগ্বেদ-সংহিতার বা কঠ উপনিষৎ নয়, তার বদলে ছান্দোগ্য-উপনিষদের
ষষ্ঠাধ্যায়ের দ্বিতীয় থেকে চতুর্থ খণ্ডের মধ্যে, যেখানে উপদেশ দেওয়া হয়েছে
যে, সংস্করণ থেকে তেজ, অপ্ ও অগ্নির সৃষ্টি হয়েছিলো, এই আদিদেবত্রয়ের
মিশ্রণেই জগৎপত্তি হয়েছিলো অতএব অগ্নি সূর্যাদি সমুদয় বস্তুতে আদি
দেবত্রয়ের অবস্থিতি আছে।

তাহলে, আধুনিক বিদ্বান-মহলে এই হলো একজাতীয় সিদ্ধান্ত এবং
এ-জাতীয় সিদ্ধান্তের মূল কথা হলো, ঐপনিষদিক সাহিত্যের মধ্যেই সাংখ্যের
বীজ খুঁজে পাওয়া সম্ভব—যদিও অবশ্য ঠিক কোন্ উপনিষদের ঠিক কোন্
অংশের মধ্যে এই বীজ লুকোনো আছে, সে-প্রশ্নে উক্ত বিদ্বানেরা একমত নন।

কিন্তু এ-জাতীয় সিদ্ধান্ত স্বীকারযোগ্য হতে পারে না। ঐপনিষদিক

সাহিত্যের মধ্যেই সাংখ্য-দর্শনের বীজ অন্বেষণ করা নিষ্ফল প্রচেষ্টায় পর্যবসিত হতে বাধ্য। এ-মস্তব্যের চূড়ান্ত প্রমাণ অবশ্য ওই ঔপনিষদিক সাহিত্যের আভ্যন্তরীণ সাক্ষ্যই। কিন্তু সে-সাক্ষ্য বিচার করবার আগে আমরা বলতে চাই, ওই আধুনিক বিদ্বানেরা সাংখ্যের আদিরূপ সন্ধানের সময় এ-বিষয়ে বাদরায়ণের ব্রহ্মসূত্রের অত্যন্ত মূল্যবান ইংগিতগুলিকে অগ্রাহ্য করেছেন বলেই উপনিষদের মধ্যে কোথাও কোথাও সাংখ্য-দর্শনের পরিভাষা ব্যবহৃত হতে দেখে ভ্রান্তভাবে কল্পনা করেছেন যে, তার মধ্যেই প্রকৃত সাংখ্য-দর্শনের বীজ লুকোনো রয়েছে। তাই, উপনিষদের এই অংশগুলিকে বিশ্লেষণ করবার আগে আমরা এ-বিষয়ে বেদান্তসূত্র বা ব্রহ্মসূত্রের মূল্যবান ইংগিতগুলির উল্লেখ করবো।

প্রথমত, এ-বিষয়ে নিশ্চয়ই কোনো সন্দেহের অবকাশ থাকতে পারে না যে, বাদরায়ণের ব্রহ্মসূত্রের একমাত্র উদ্দেশ্য হলো ঔপনিষদিক বা বৈদান্তিক চিন্তাধারাকেই সুসংহত ও সুসম্বদ্ধভাবে প্রকাশ করা। অতএব বলা যায় যে, উপনিষদের মূল দার্শনিক তত্ত্বের সুসংহত পরিচয় আমরা বাদরায়ণের ব্রহ্মসূত্রের মধ্যেই খুঁজে পাবো।

এই উক্তির বিরুদ্ধে আপত্তি তুলে কেউ বলতে পারেন, উত্তরকালে বিভিন্ন বৈদান্তিক সম্প্রদায়ের পক্ষ থেকে এই ব্রহ্মসূত্রের বিভিন্ন ব্যাখ্যা দেওয়া হয়েছে এবং ব্যাখ্যাকারদের মধ্যে প্রত্যেকেই মূল উপনিষদের নজির দেখিয়ে প্রমাণ করতে চেয়েছেন যে, তাঁর নিজস্ব ব্যাখ্যাটিই ঋতিসঙ্গত। এবং আমরা যদি এই বিভিন্ন সম্প্রদায়ের মধ্যে কোনো একটি নির্দিষ্ট সম্প্রদায়কেই গোঁড়ার মতো সমর্থন করবার চেষ্টা না করি—যদি আমরা নৈর্ব্যক্তিকভাবে এই সম্প্রদায়গুলির যুক্তি ও উদ্ধৃতিকে বিচার করতে রাজি হই—তাহলে আমাদের পক্ষে এর মধ্যে কোনো একটি নির্দিষ্ট সম্প্রদায়কেই বৈদান্তিক চিন্তাধারার একমাত্র পরিবাহক বলে ঘোষণা করা উচিত হবে না। অতএব, আমাদের পূর্বপক্ষ অনুসারে, উপনিষদের মধ্যেই বিভিন্ন দার্শনিক তত্ত্বের সংমিশ্রণ রয়েছে; এ-জাতীয় বিভিন্ন তত্ত্বের উপর গুরুত্ব আরোপ করবার ফলেই আমাদের দেশে উত্তরযুগে বেদান্ত নাম নিয়েই বিভিন্ন দার্শনিক সম্প্রদায় গড়ে উঠেছিলো। তাই প্রাচীন আচার্যদের ধর্মমোহের কাছে কথটা যতোই অপ্রীতিকর হোক না কেন, আধুনিক ঐতিহাসিকের পক্ষে এ-কথা স্বীকারযোগ্য যে, ব্রহ্মসূত্রের মধ্যেই ঔপনিষদিক চিন্তাধারা বলে কোনো একটিমাত্র নির্দিষ্ট চিন্তাধারার পরিচয় আবিষ্কার করবার প্রস্তাবটি অসঙ্গত।

এই যুক্তির উত্তরে আমরা বলবো, উপনিষদগুলিকে বিভিন্ন চিন্তাধারার সংমিশ্রণ হিসেবে দেখবার চেষ্টাটা ঐতিহাসিকভাবে সঙ্গত হোক আর নাই হোক, এ-বিষয়ে নিশ্চয়ই কোনো রকম সন্দেহের অবকাশ থাকতে পারে না

যে বিভিন্ন বৈদাস্তিক সম্প্রদায়ের মধ্যে একদিক থেকে যে-রকম দার্শনিক তত্ত্বের অমিল আছে অপরদিক থেকে আবার তেমনই মৌলিক দার্শনিক তত্ত্বের মিলও আছে। এ-কথার সবচেয়ে সহজ দৃষ্টান্ত হিসেবে বলা যায়, ব্রহ্ম সগুণ না নিগুণ এ-প্রশ্ন নিয়ে ছুটি প্রধান বৈদাস্তিক সম্প্রদায়ের মধ্যে দার্শনিক দ্বন্দ্ব যতোই থাকুক না কেন, চিন্ময় ব্রহ্মই যে জগৎকারণ সে-বিষয়ে উভয় সম্প্রদায়ই একমত। অর্থাৎ, বৈদাস্তিক চিন্তার সাধারণ দার্শনিক কাঠামো বলতে একটিই, যদিও এই কাঠামোর মধ্যে নানাপ্রকার বৈশিষ্ট্যের দিক থেকে সম্প্রদায়গুলির মধ্যে মতপার্থক্য আছে। এবং বাদরায়ণের ব্রহ্মসূত্রে আমরা বেদান্ত-দর্শনের ওই সাধারণ কাঠামোটিরই পরিচয় পাই। অতএব স্বীকার করা দরকার, সাধারণভাবে উপনিষদের দার্শনিক তত্ত্বকে চেনবার চেষ্টায় বাদরায়ণের ব্রহ্মসূত্রই আমাদের কাছে প্রাচীনতম ও প্রামাণ্যতম—অতএব প্রধানতম—সহায়।

তাহলে, উপনিষদের মধ্যেই সাংখ্যের বীজ অন্বেষণ করা একান্তই সম্ভব কিনা,—অর্থাৎ, উপনিষদিক চিন্তার সাধারণ কাঠামোটির মধ্যে সাংখ্য-দর্শনের কোনো স্থান থাকা একান্তই সম্ভবপর কি না—এ-সমস্যার সমাধানে ব্রহ্মসূত্রের সাক্ষ্যই প্রধানতম বলে গৃহীত হওয়া উচিত। কিন্তু আধুনিক বিদ্বানেরা এ-বিষয়ে প্রায় সম্পূর্ণ উদাসীন এবং সেই উদাসীনতাই উপনিষদের মধ্যে সাংখ্য-দর্শনের বীজ আবিষ্কার সংক্রান্ত কল্পিত কাহিনীর মূল উপজীব্য। কেননা, ব্রহ্মসূত্রের সাক্ষ্য অনুসারে বেদান্ত দর্শনের প্রধান প্রতিদ্বন্দ্বী ওই সাংখ্য-দর্শনই।

ব্রহ্মসূত্রে অবশ্যই বেদান্ত-দর্শনের আরো কয়েকটি দার্শনিক প্রতিপক্ষের খণ্ডন রয়েছে, কিন্তু সাংখ্যের বিরুদ্ধে দার্শনিক অভিযানের তুলনায় এগুলি গৌণ। স্বয়ং শঙ্করাচার্যও^{১২০} এই কথাই বলেছেন। ব্রহ্মসূত্রের ওই সাংখ্য-খণ্ডনই প্রধান-মল্লনিবর্হণের মতো। অর্থাৎ, মল্লক্ষেত্রে প্রধান মল্লকে পরাস্ত করলেই যে-রকম অপেক্ষাকৃত অপ্রধানদেরও পরাস্ত করা হয় তেমনি যেসব যুক্তির সাহায্যে সাংখ্য খণ্ডিত হলো তারই সাহায্যে পরমাণুকারণবাদ প্রভৃতিও নিরস্ত বা খণ্ডিত হবে।

ব্রহ্মসূত্র রচনা করবার সময় বাদরায়ণ বারবার নানানভাবে ও নানানদিক থেকে এই সাংখ্য-দর্শনের দাবি খণ্ডন করবার প্রসঙ্গে ফিরে এসেছেন। বস্তুত, ভারতীয় দর্শনের ক্ষেত্রে পূর্বপক্ষ খণ্ডনের যে-ক’টি পদ্ধতি প্রচলিত আছে বাদরায়ণ তার প্রায় প্রতিটিরই প্রয়োগ করেছেন সাংখ্য-দর্শনের বিরুদ্ধে: তিনি যুক্তির সাহায্যে দেখাতে চাইছেন, সাংখ্যের প্রধান-কারণবাদ কিছুতেই স্বীকারযোগ্য নয়; তিনি লৌকিক দৃষ্টান্তের সাহায্যে দেখাবার চেষ্টা করছেন, সাংখ্যের পরিণামবাদ গ্রহণযোগ্য হতে পারে না; তিনি ঋতির সাহায্যে প্রমাণ করবার চেষ্টা করছেন, সাংখ্য-দর্শন

সর্বতোভাবে বেদবিরুদ্ধ। উপনিষদের ব্যাখ্যায় স্বয়ং বাদরায়ণ যে-মতটিকে এতোবার এতোভাবে খণ্ডন করবার চেষ্টা করলেন উপনিষদের মধ্যেই সে-মতবাদের বীজ অন্বেষণ করা কী ভাবে সমর্থনযোগ্য হতে পারে? অতএব আমাদের যুক্তি অনুসারে, উপনিষদের মধ্যেই সাংখ্য-দর্শনের বীজ আবিষ্কার করার প্রচেষ্টাটাই যে ভ্রান্ত সে-বিষয়ে চরম প্রমাণ হলো বাদরায়ণের ব্রহ্মসূত্র।

আমরা একটু পরেই দেখতে পাবো, আধুনিক বিদ্বানেরা উপনিষদের যে-অংশগুলিতে সাংখ্যের বীজ আবিষ্কার করবার চেষ্টা করছেন, প্রকৃতপক্ষে সেগুলি সাংখ্য-দর্শনের খণ্ডন প্রচেষ্টা ছাড়া আর কিছুই নয়; অতএব উপনিষদের দার্শনিক তত্ত্বের ব্যাখ্যায় বাদরায়ণ যে সাংখ্য-মত খণ্ডনের অতো আয়োজন করেছেন, তা আসলে উপনিষদের দর্শনের প্রতি তাঁর গভীর নিষ্ঠারই পরিচায়ক। এবং বাদরায়ণের প্রতি পরিপূর্ণ নিষ্ঠা বজায় রেখে শঙ্করাচার্য খুব জোর দিয়েই বলছেন যে, প্রকৃত বৈদিক ঐতিহ্যের মধ্যে সাংখ্য-দর্শনের কোনো স্থান নেই। এ-বিষয়ে শঙ্করাচার্যের উক্তিগুলি এখানে উল্লেখ করা আবাস্তর হবে না।

ঋতিতে কপিলের নাম আছে। শঙ্করাচার্য^{১২০} বলছেন, এই উল্লেখ থেকে বিশেষ কিছু প্রমাণ হয় না:

বিশেষত যে ঋতিটি কপিলমাহাত্ম্য বর্ণন করিতেছেন—কেবল সেই ঋতিটি দেখিয়াই কপিলমতের উপর ঞ্জাহ্বাপন করা উচিত হয় না। কারণ, কপিল শব্দটি ব্যক্তিবিশেষের বোধক নহে। (কপিল অনেক, তন্মধ্যে কোন্ কপিল সাংখ্য শাস্ত্র বলিয়াছেন এবং কোন্ কপিল বা ঋতি কর্তৃক প্রাশংসিত হইয়াছেন, তাহারই বা স্থিরতা কি?) ঋতি কপিলের অপ্রতিহত জ্ঞান বর্ণনা করিয়াছেন সত্য, কিন্তু স্মৃতিশাস্ত্র সগরসন্তাননাশক বাহুদেব নামক অত্র কপিলেরও স্মরণ করিয়াছেন। সাংখ্যবক্তা কপিল ভেদজ্ঞানের উপদেশ করিয়াছেন, পরন্তু তাহা অবৈধ, অর্থাৎ বেদানুমোদিত নহে; সেজন্য তাহা অপ্রমাণ বা অগ্রাহ্য।

আবার^{১২১},

কেবল প্রধান বলিয়াছেন বলিয়াই নহে, নানা জীব বলাতেও কপিলের স্মৃতি বেদবিরুদ্ধ এবং বেদানুযায়ী শাস্ত্র-বিরুদ্ধ।...বেদবিরুদ্ধ বিষয়ে স্মৃত্যনবকাশ প্রসঙ্গ (স্মৃতির আনবর্ক্য) যে দোষ নহে, তৎপ্রতি অগ্রহেতুও আছে।—সাংখ্যস্মৃতিতে যে প্রাণানের পর পরিণামাত্মক মহত্ত্বের, ও অহংতত্ত্বের উল্লেখ আছে, সেগুলি কিন্তু লোকে বা বেদে কুত্রাপি উপলব্ধি হয় না। ভূত ও ইন্দ্রিয়বর্গ লোক ও বেদ উভয়প্রসিদ্ধ; স্মৃতরাং সেগুলির স্মরণ অযোগ্য নহে। কিন্তু

প্রকৃতির পরিণাম মহৎ ও অহংকার—বাহ্য সাংখ্যবৃত্তির কল্পিত, তাহা লোকে ও বেদে উভয়েই অপ্রসিদ্ধ। বেহেতু অপ্রসিদ্ধ সেই হেতুই তাহা স্বরণের অব্যোম্য।

প্রশ্ন উঠতে পারে শঙ্করাচার্যের এই যে কথা—“কপিলস্ত তত্ত্বস্ত বেদবিরুদ্ধং বেদানুসারিমনুবচনবিরুদ্ধঞ্চ” ইত্যাদি, কিংবা, “অ-লোক-বেদ-প্রসিদ্ধান্তু মহাদাদীনাং”, ইত্যাদি—এ কি তিনি সাংখ্য-দর্শনকে হয়ে প্রতিপন্ন করবার উদ্দেশ্যে দেশের প্রকৃত ঐতিহ্যকে অগ্রাহ করেই প্রচার করতে চাইছেন? তা বলা যায় না। কেননা, দেশের প্রকৃত ঐতিহ্য থেকে এ-বিষয়ে রিচার্ড গার্বের আরো প্রমাণ সংগ্রহ করেছেন। রিচার্ড গার্বের সিদ্ধান্তটি মূল্যবান, তাই আমরা সূদীর্ঘভাবে সে-সিদ্ধান্ত উদ্ধৃত করবো।

গার্বের নিম্নোক্ত মন্তব্যটি উদ্ধৃত করবার আগে বলে রাখা দরকার যে, তাঁর সিদ্ধান্ত অনুসারে সাংখ্য থেকেই বৌদ্ধধর্মের উৎপত্তি এবং সাংখ্য-প্রবর্তক কপিলের নাম থেকেই কপিলবাস্তুর নামকরণ হয়েছিলো। তাই তিনি বলছেন, পুরাণ, মহাভারতাদি গ্রন্থে কপিল সম্বন্ধে যে-সব নানাবিধ কাল্পনিক ও পরস্পর-বিরোধী তথ্য পাওয়া যায় সেগুলির মূল্য খুব বেশি নয়।
অপরপক্ষে—

কপিল সম্বন্ধে একমাত্র নির্ভরযোগ্য ঐতিহ্য হলো কপিলবাস্তু নামটি—যার অর্থ কপিলের বাসস্থান। ওই আদিবিদ্বানের সম্মানেই স্থানটির নামকরণ হয়েছিলো; কিন্তু তিনি সেখানে জন্মেছিলেন, না বাস করতেন সে-বিষয়ে কিছু জানা নেই।……সাংখ্য-দর্শনের উৎপত্তি ঠিকমতো বোঝবার জ্ঞান মনে রাখা দরকার যে, ভারতবর্ষের এই অঞ্চলে ব্রাহ্মণ্যপ্রভাব সবচেয়ে কম ছিলো বলেই এখানে বিশ্বের ও মানবসম্ভার রহস্ত শুধুমাত্র বুদ্ধি দিয়ে বোঝবার প্রথম প্রচেষ্টা সম্ভব হয়েছিলো। কেননা, সাংখ্য-দর্শনের যে-পুঁথিগুলি আমাদের সামনে রয়েছে তার মধ্যে শ্রুতির প্রতি যতোকিছু নির্ভরতা, তার সবটুকুই উত্তর-কালে সাংখ্যের সঙ্গে সংযুক্ত করা হয়েছে; সাংখ্যের উপর এইভাবে গ্রথিত সমস্ত বৈদিক অঙ্গগুলিকে বাদ দিলেও সাংখ্য-দর্শনের কিছুমাত্র ক্ষতিবৃদ্ধি হবে না। মূল তত্ত্বের দিক থেকে সাংখ্য-দর্শন আদিতে বেদবাহ্য এবং ব্রাহ্মণ্য-ঐতিহ্য মুক্ত ছিলো এবং এখনো তাই হয়ে আছে। মহাভারতে (১৩, ১৩৭০২) সাংখ্য, যোগ, পঞ্চরাত্র এবং পাশুপত সম্প্রদায় থেকে স্বতন্ত্র হিসেবেই বেদের উল্লেখ দেখা যায়; এবং ১৩৭১১ শ্লোকে সর্ব-বেদের (অর্থাৎ, সংহিতা, ব্রাহ্মণ, আরণ্যক ও উপনিষদ) পাশে স্বতন্ত্র ছাট সনাতন সম্প্রদায় হিসেবেই সাংখ্য ও যোগের কথা বলা হয়েছে। প্রাচীন ভারতীয় ঐতিহ্যে যে-প্রভেদ এককালে নিশ্চয়ই বর্তমান ছিলো, এখানে তারই পরিচয় পাওয়া যায়। উত্তরকালে সাংখ্য-দর্শন যে আন্তিক-দর্শনের অন্তর্গত হয়েছে তাতে বিশ্বাসের কারণ নেই; তার থেকে প্রমাণ হয়, সংযত সারালোর গুণে সাংখ্য-দর্শন বেদান্তের আলৌকিকত্বের সামনে মাথা

নোয়ায়নি; এবং ব্রাহ্মণেরাও, মূল্যবান তত্ত্বকথা গ্রহণ করতে পারবার ক্ষমতার দরুন, এই সাংখ্য-দর্শনকেও গ্রহণ করেছিলো।.....মৌখিকভাবে বেদকে স্বীকার করা এবং ব্রাহ্মণদের উৎসাহ—এই দুটি কারণই সাংখ্য-দর্শনের পক্ষে আস্তিক্যপদ লাভ করার পক্ষে পর্যাপ্ত ছিলো। (স্বাধীন তর্জমা)

আমরা একটু পরেই দেখতে পাবো, রিচার্ড গার্বের এই মহামূল্যবান মন্তব্যের মধ্যে দুর্বলতম অংশ বলতে শেষের কথাগুলিই। কেননা, সাংখ্য-দর্শনের পক্ষে আস্তিক্যপদ লাভের যে সহজ-সরল ব্যাখ্যা তিনি এখানে দিয়েছেন তা স্বীকারযোগ্য হতে পারে না। বস্তুত, নিজস্ব মৌলিক তত্ত্বগুলি বিসর্জন দেবার পরই সাংখ্য-দর্শন আস্তিক বলে স্বীকৃত হয়েছে : অর্থাৎ আদি-সাংখ্য এবং আস্তিক-সাংখ্য মোটেই এক নয়। সাংখ্য-দর্শনের ইতিহাসে এই গুণগত পরিবর্তনটির কথা রিচার্ড গার্ব একেবারেই স্বীকার করেন না।

আপাতত, আমাদের মন্তব্য হলো, গার্বের উদ্ধৃত মন্তব্যে সাংখ্য-দর্শনের আদি-অবৈদিক সংক্রান্ত যে-যুক্তি ও তথ্য পাওয়া যাচ্ছে তা অগ্রাহ্য করবার কোনো কারণ নেই। এবং যদিও গার্ব নিজে বাদরায়ণের এবং অন্যান্য বৈদান্তিক আচার্যের মন্তব্যকে একেবারে গুরুত্ব দেননি, তবুও তাঁর সিদ্ধান্ত এঁদের বক্তব্যের বিরুদ্ধে যায়নি। কিন্তু বাদরায়ণের সাক্ষ্যকে গুরুত্ব না দেবার ফলে গার্বের নিজের সিদ্ধান্তের মধ্যেই স্ব-বিরোধিতা থেকে গিয়েছে; তার আলোচনায় পরে প্রত্যাবর্তন করা যাবে।

সাংখ্যের উৎপত্তি-প্রসঙ্গে আমরা যে-সিদ্ধান্ত প্রতিষ্ঠা করতে চাইছি তার পক্ষে প্রধানতম প্রয়োজন হলো আধুনিক বিদ্বানদের ওই মতবাদটি খণ্ডন করা, যে-মতবাদ অনুসারে উপনিষদের মধ্যেই সাংখ্য-দর্শনের বীজ খুঁজে পাওয়া সম্ভব। অতএব আমরা সুবিস্তৃতভাবে সে-মতবাদের আলোচনা করলাম। সুখের বিষয়, বৃদ্ধসম্মতি হিসেবে রিচার্ড গার্বের নাম ছাড়াও এখানে আমরা আরো কয়েকজন আধুনিক বিদ্বানের নাম উপস্থিত করতে পারি যাদের সিদ্ধান্তের গুরুত্বকে অগ্রাহ্য করতে ভারতীয় দর্শনের ছাত্র-মাত্রই দ্বিধা করবেন : মহামহোপাধ্যায় হরপ্রসাদ শাস্ত্রী এবং হেইনরিখ জিয়ার। মহামহোপাধ্যায়ের উক্তি আমরা ইতিপূর্বেই (পৃ: ৫০৮) কিছুটা উদ্ধৃত করেছি; তাই এখানে জিয়ার-এর সিদ্ধান্ত আলোচনা করা যাক। সাংখ্য-মত প্রসঙ্গে জিয়ার^{১২} বলছেন :

সাংখ্যের তত্ত্বগুলি বৈদিক বা ব্রাহ্মণ্য ঐতিহ্যের অন্তর্গত নয়।...দুটি ধ্যানধারণার উৎস স্বতন্ত্র : সাংখ্য ও যোগ জৈনদের যান্ত্রিক দর্শনের সঙ্গে সম্বন্ধযুক্ত এবং এই জৈন চিন্তাধারাকে স্থায়ী তীর্থঙ্কর পরম্পরার দিক থেকে আধা-ঐতিহাসিক এবং আধা-পৌরাণিকভাবে, প্রাচীন ভারতের এক স্বদ্র

বহু অ-বৈদিক যুগ পর্যন্ত পিছনে দেখতে পাওয়া যায়। অতএব, সাংখ্য আর যোগের মূল ধারণাগুলি অসম্ভব পুরোনো। তবুও, আন্তিক রচনায় এগুলির আবির্ভাব অনেক পরের ঘটনা—উপনিষদের অপেক্ষাকৃত নবীন অংশে এবং গীতায়-ই প্রথম এই ধারণাগুলির আবির্ভাব ঘটেছে এবং তাও বৈদিক দর্শনের মূল ধ্যানধারণার সঙ্গে ইতিমধ্যেই মিশ্রিত হয়ে। তীর প্রতিরোধের দীর্ঘ ইতিহাস উত্তীর্ণ হয়ে আর্যদের ব্রাহ্মণ মনের রুদ্ধ দরজা শেষ পর্যন্ত খুলে গেলো, এবং স্থানীয় সভ্যতা থেকে ইংগিত ও প্রভাব গ্রহণ করতে শুরু করলো। তারই ফলে দুটি ঐতিহ্যের মিলন হলো। (স্বাধীন তর্জমা)

তাহলে জিমার এবং গার্বের উভয়েই সিদ্ধান্ত করছেন, সাংখ্য-যোগের মূল কথাগুলি আদিতে ভারতীয় আদিবাসীদের চিন্তাধারার,—অতএব অ-বৈদিক ঐতিহ্যের,—অন্তর্গত ছিলো এবং কালক্রমে তা বৈদিক ঐতিহ্য-দ্বারা গৃহীত হয়েছিলো। এ-সিদ্ধান্ত নিশ্চয়ই মূল্যবান, যদিও এ-সিদ্ধান্তের প্রকৃত তাৎপর্য দু'জন বিদ্বানের মধ্যে কেউই নির্ণয় করবার চেষ্টা করেনি। আমরা ইতিপূর্বেই দেখেছি, ভারতীয় সংস্কৃতির ক্ষেত্রে দুটি স্বতন্ত্র ধারা প্রবাহিত হয়েছে। সেই দুটি ধারাকে আমরা আর্থ ও অনার্থ বা আর্থ ও ত্রাবিড় বা বৈদিক ও অবৈদিক—যে-কোনো নামেই উল্লেখ করি না কেন, দুটি ধারার মধ্যে পার্থক্যটা জ্ঞাতিগত নয়, তথাকথিত আর্যদের কোনো রকম সনাতন মনস্তত্ত্ব-জনিতও নয়। এই প্রভেদের মূলে ছিলো উৎপাদন পদ্ধতির মৌলিক প্রভেদ : পশুপালন-প্রধান অর্থনীতির ভিত্তিতে প্রতিষ্ঠিত বৈদিক ধ্যানধারণা স্বভাবতই পুরুষ-প্রধান, কৃষিমূলক অর্থনীতির ভিত্তিতে প্রতিষ্ঠিত অ-বৈদিক ধ্যানধারণা স্বভাবতই মাতৃপ্রধান বা নারীপ্রধান। এই নারীপ্রধান ধ্যান-ধারণারই প্রকটতম উদাহরণ হলো তন্ত্র : তন্ত্রমতে প্রকৃতিই প্রধান, জগৎ বামোন্মূত, অকৃত্রিম তন্ত্রের সাধনপদ্ধতিও বামাচার বা স্ত্রীআচার। আধুনিক বিদ্বানেরা যদি অনুমান করতে বাধ্য হন যে, আদিতে সাংখ্যমতও ওই অ-বৈদিক ঐতিহ্যেরই অন্তর্গত ছিলো, তাহলে স্বীকার করা প্রয়োজন যে, যে-ধ্যানধারণা-গুলিকে আমরা ব্যাপক অর্থে তান্ত্রিক আখ্যা দিয়ে থাকি, আদিতে সাংখ্য বলতে তারই অপেক্ষাকৃত দার্শনিক সংস্করণ বুঝিয়েছে। প্রাচীন-রচনায় আমরা এ-ইংগিত পেয়েছি যে, লৌকায়তিক ধ্যানধারণা এবং ওই তান্ত্রিক ধ্যানধারণা অভিন্ন ছিলো এবং এই দুয়ের মধ্যে তৎসংগত সাদৃশ্যও ঠিক কোথায় তা আমরা তন্ত্রের দেহতত্ত্ব বিশ্লেষণ করে বোঝবার চেষ্টা করেছি : মানবদেহের অনুরূপ হিসেবে তন্ত্রে বিশ্বরহস্যকে বোঝবার চেষ্টা করা হয়েছে বলেই তার আদি-অকৃত্রিম রূপটির মধ্যে অধ্যাত্মবাদের বা ভাববাদের কোনো স্থান হয়নি। তাই, উত্তরযুগে ওই তান্ত্রিক ধ্যানধারণাগুলির উপর অধ্যাত্মবাদের আর ভাববাদের প্রলেপ যতোই মাখানো হোক না কেন,

আদিতে এই ধ্যানধারণা লোকায়তিক বা বস্তুবাদীই ছিলো—সে-বস্তুবাদ আদিম বলেই অক্ষুট, দুর্বল এবং অচেতন। বস্তুবাদের আদিম রূপটির—তথা, ওই প্রাক্-অধ্যাত্মবাদী ধ্যানধারণার—আলোচনা পরে তোলা যাবে। আপাতত আমাদের মস্তব্য হলো, সাংখ্যের আদিরূপটিকেও যদি একই বেদবাহু ঐতিহ্যের অন্তর্গত বলে স্বীকার করতে হয়, তাহলে তার উৎসকেও একইভাবে বোঝবার চেষ্টা করা প্রয়োজন। এই কারণে আমরা শুরুতেই সাংখ্যের সঙ্গে তত্ত্বের এ-সাদৃশ্যের প্রতি মনোযোগ দেবার চেষ্টা করেছি এবং আমরা দেখেছি, সাদৃশ্যের পরিচয় শুধুমাত্র কয়েকটি বিক্ষিপ্ত ঐতিহাসিক ইংগিতের মধ্যেই আবদ্ধ নয়—মূল দার্শনিক তত্ত্বের দিক থেকেও উভয়ের মধ্যে সাদৃশ্য অত্যন্ত স্পষ্ট! অবশ্যই সাংখ্য-দর্শনও যে আদিতে প্রাক্-অধ্যাত্মবাদী ও লোকায়তিক বা বস্তুবাদী চেতনারই অঙ্গ ছিলো সে-বিষয়ে দীর্ঘতর আলোচনা এখনো বাকি আছে। কিন্তু হুঃখের বিষয় আধুনিক বিদ্বানদের মধ্যে যারা সাংখ্যকে অ-বৈদিক ঐতিহ্যের পরিচায়ক বলে ঘোষণা করলেন তাঁরাও তাঁদের নিজেদের সিদ্ধান্তের প্রকৃত বৈজ্ঞানিক তাৎপর্যের দিকে অগ্রসর হতে পারেননি। অতএব, আমাদের পক্ষে তাঁদের যুক্তির প্রধান দুর্বলতাকে বিশ্লেষণ করেই অগ্রসর হওয়া বাঞ্ছনীয় হবে।

গার্বে এবং জিমার উভয়েই বলছেন, সাংখ্য-মত আদিতে অ-বৈদিক হলেও কালক্রমে তা বৈদিক ঐতিহ্যের মধ্যে স্বীকৃত ও গৃহীত হয়েছিলো।

সাংখ্য-দর্শনের বৈদিক-ঐতিহ্য-স্বীকৃত সংস্করণটির পরিচয় হিসেবে গার্বে ভগবদ্গীতা ও উপনিষদের সেই অংশগুলিরই উল্লেখ করছেন যেগুলির নজির দেখিয়ে ওল্ডেনবার্গ-প্রমুখ বিদ্বানেরা উপনিষদের মধ্যেই সাংখ্য-দর্শনের বীজ আবিষ্কার করবার কল্পনা করেছিলেন। অতএব, এখানে অন্তত একটি বিষয়ে গার্বে ওবং ওল্ডেনবার্গ-এর মতের মিল দেখা যায়। বিষয়টি হলো, গীতা ও উপনিষদের আলোচ্য অংশগুলির মধ্যে প্রকৃত সাংখ্যমতেরই উল্লেখ আছে। আমাদের মস্তব্য হলো, সাংখ্য-বিচারে ব্রহ্মসূত্রের সাক্ষ্যকে প্রায় সম্পূর্ণভাবে অগ্রাহ্য করেছেন বলেই আধুনিক বিদ্বানেরা উপনিষদে সাংখ্য-দর্শনের খণ্ডন-প্রচেষ্টাকেই সাংখ্য-পরিচয় বলে কল্পনা করবার মতো ভ্রান্তিকে এতোখানি প্রশ্রয় দিতে পেরেছেন।

প্রথমত, বাদরায়ণ অত্যন্ত স্পষ্টভাবেই আমাদের মনে করিয়ে দিয়েছেন যে, বৈদিক সাহিত্যে সাংখ্য-দর্শনের অব্যক্তাদি পারিভাষিক শব্দ দেখলেই; সাংখ্য-চিন্তাধারা অনুমান করবার সুযোগ নেই :

আহ্মানিকমণ্যেক্ষ্যামিতি চেন, শরীররূপকবিস্তৃত-গৃহীতৈর্দর্শয়তি চ ॥১।৪।১

বৈদান্তিক আচার্যরা এই সূত্রটির ভাষ্য-রচনা করবার সময় স্বভাবতই আরো

বিস্তারিতভাবে আলোচনা করেছেন, ঋতিতে মহৎ, অব্যক্ত প্রভৃতি শব্দের ব্যবহার দেখলেই সাংখ্য চিন্তাধারা কল্পনা করা যায় না। শঙ্কর^{১০০} যেমন বলছেন ;

সাংখ্য যে স্বতন্ত্র ত্রিগুণ অব্যক্ত প্রতিপাদন করে, সেই অব্যক্তই যে কঠশ্রুতিতে পঠিত হইয়াছে, এরূপ প্রত্যভিজ্ঞা জন্মে না। কঠশ্রুতিতে কেবল সাংখ্যের অব্যক্ত শব্দটি পঠিত হইয়াছে বলিয়া প্রত্যভিজ্ঞা জন্মে সত্য ; কিন্তু তাহার অর্থের প্রত্যভিজ্ঞা জন্মে না। অর্থাৎ, যে অব্যক্তশব্দ সাংখ্য শ্রুতিতে ত্রিগুণ অচেতন পদার্থবিশেষের বোধক, কঠশ্রুতির অব্যক্তও যে সেই অব্যক্তই, এরূপ প্রত্যভিজ্ঞা-জ্ঞান জন্মে না। যাহা ব্যক্ত নয় তাহাই অব্যক্ত, এ-অর্থ বা এরূপ যোগার্থ লইয়া দুর্লভ্য সূক্ষ্মতত্ত্বের অব্যক্ত শব্দের প্রয়োগ হইতে পারে। অব্যক্ত-নামে কোনো রূঢ় (সর্ববিদিত) পদার্থ নাই। যাহা কেবলমাত্র সাংখ্যের রুঢ়ি, সাংখ্যের পরিভাষা, তাহা লইয়া বেদার্থ নিরূপণ হয় না।

বাদরায়ণের কাছে উপনিষদের তত্ত্ব এবং সাংখ্যের স্বরূপ—উভয় বিষয়ই সম্যকভাবে বোঝবার পক্ষে এই বিষয়টির গুরুত্ব অত্যন্ত মৌলিক। তাই তিনি একাধিকবার এ-কথা উত্থাপন করেছেন। পাছে সাংখ্যবিদ পশুভেতা উপনিষদের নজির দেখিয়েই ত্রিগুণাত্মক অচেতন প্রধানকে বা প্রকৃতিকেই, জগৎকারণ বলে প্রমাণ করবার চেষ্টা করেন, এই আশঙ্কা নিরসনের জন্ত তিনি বলছেন :

ঈক্ষতেনাশবন্ ॥ ১।১।৫ ॥

ভাষ্যে শঙ্করাচার্য বলছেন :

সাংখ্যকল্পিত জড়রূপা প্রকৃতি বেদান্তশাস্ত্রে জগৎকারণরূপে স্থান পাইতে পারে না, অর্থাৎ বেদান্তশাস্ত্রে অচেতন প্রকৃতির জগৎকর্তৃত্ব প্রতিপন্ন হয় না। অথবা, সৃষ্টিবিষয়ক বেদান্তবাক্যের “অচেতন প্রধান জগৎকারণ” এরূপ অর্থও হয় না, অর্থাৎ প্রকৃতি বা প্রধান তদ্বাক্যস্থ পদের বাচ্য বা বোধ্য নহে। কেননা, যে জগৎকারণ, সে ঈক্ষিতা, এইরূপ শুনা যায়। যেহেতু ঈক্ষিতৃষ শুনা যায় সেইহেতু প্রধান অশব্দ,—অর্থাৎ শ্রৌত শব্দের অপ্রতিপাদ্য।—ইত্যাদি, ইত্যাদি।

শুধু তাই নয়। সাংখ্য যে আদিতে বেদ-বিরুদ্ধ ছিলো তার প্রমাণ হিসেবে বাদরায়ণ প্রমুখ সাংখ্য-বিরোধী দার্শনিকদের উক্তি ও দৃষ্টিভঙ্গিই আমাদের কাছে একমাত্র প্রমাণ নয়। সাংখ্য-কারিকা প্রভৃতি গ্রন্থেও আদি-

সাংখ্যের এই স্পষ্ট বেদ-বিরোধিতার চিহ্ন থেকে গিয়েছে। এ-বিষয়ে শ্রীযুক্ত পুলিনবিহারী চক্রবর্তী^{১৩১} আমাদের দৃষ্টি আকর্ষণ করেছেন :

খুব সম্ভব এমন এক যুগে কপিল-দর্শন প্রণীত হয় যখন বৈদিক যাগযজ্ঞাদি ক্রিয়ার প্রবল প্রভাব ছিলো এবং সাধারণের বিশ্বাস ছিলো যে বিহিত-পদ্ধতিতে যজ্ঞ করলে যজ্ঞমানের স্বর্গলাভ হবে। বৈদিক পুরোহিতের কাছে স্বর্গই ছিলো পরম-পুরুষার্থ। কিন্তু এর বিরুদ্ধে সাংখ্য প্রবল প্রতিবাদ ঘোষণা করে এবং প্রমাণ করতে চায়, স্বর্গের কথা অমূলক এবং বৈদিক যাগযজ্ঞ অনর্থক। ‘দৃষ্টবাদাত্মক :’ ইত্যাদি সাংখ্য-কারিকার দ্বিতীয় শ্লোকে তার প্রমাণ আছে। অবশ্যই কারিকা খুব প্রাচীন গ্রন্থ নয় ; কিন্তু তবুও তা প্রাচীন ঐতিহ্যের বাহক। (স্বাধীন তর্জমা)।

তাহলে শুধু যে বৈদান্তিকেরাই বলছেন সাংখ্য বেদবাহ্য ও বেদ-বিরুদ্ধ তাই নয়, সাংখ্যের নিজস্ব সাহিত্য থেকেও আদি-সাংখ্যের বেদবিরোধিতার^{১৩২} পরিচয় মুছে যায়নি। এদিক থেকেও বেদান্তের মধ্যেই আদি-সাংখ্য আবিষ্কার অত্যন্ত অস্বাভাবিক প্রচেষ্টা হতে বাধ্য।

আধুনিক বিদ্বানদের মধ্যে যারা উপনিষদের ভিতরেই সাংখ্য-চিন্তার পরিচয় পেয়েছেন, তাঁরা নিশ্চয়ই বাদরায়ণ এবং তাঁর অনুগামী বৈদান্তিক আচার্যদের বিরুদ্ধে আপত্তি তুলে বলবেন, এইভাবে সাংখ্যের প্রধানকে ‘অশব্দ’ অর্থাৎ বৈদিক ঐতিহ্য বিরুদ্ধ বা বৈদিক ঐতিহ্য বহির্গত বলে প্রমাণ করবার চেষ্টাটা নেহাতই আত্মপক্ষ সমর্থনে গায়ের-জোরের কথা। কেননা, উপনিষদের অংশ-বিশেষে এবং গীতায় সাংখ্যের তত্ত্ব রয়েছে এবং অত্যন্ত স্পষ্টভাবেই রয়েছে। অর্থাৎ, চলতি কথায় আমরা যাকে বলি ফ্যাক্ট—চোখের-সামনে থাকা বাস্তব সত্য—তা অস্বীকার না করে বাদরায়ণ বা বৈদান্তিক আচার্যদের কথা স্বীকার করা যায় না।

অতএব আমাদের পক্ষে এখানে ভালো করে দেখা দরকার, উপনিষদাদি গ্রন্থে সত্যিই কী আছে। প্রধানাদি সাংখ্য-দর্শনের পারিভাষিক শব্দ যে আছে সে-কথা বাদরায়ণও অবশ্যই অস্বীকার করবেন না। কিন্তু সাংখ্য-দর্শনের পারিভাষিক শব্দ থাকা মানেই সাংখ্যের দার্শনিক তত্ত্ব থাকা নয়। বস্তুত, উপনিষদাদির যে-অংশে আধুনিক বিদ্বানেরা সাংখ্যের নিদর্শন পাচ্ছেন বলে কল্পনা করেন সেগুলিকে বিচার করলে আমরা দেখতে পাই যে, আসলে সেখানে সাংখ্যের খণ্ডনই বর্তমান। এইটেই হলো আসল ফ্যাক্ট এবং এ-ফ্যাক্ট অগ্রাহ্য না করলে সবিনয়ে স্বীকার করতেই হবে যে, আধুনিক বিদ্বানদের তুলনায় বাদরায়ণ উপনিষদের প্রকৃত ঐতিহ্যের অনেক কাছে ছিলেন বলেই, উপনিষদ-

রচকদের পদানুসরণ করে ব্রহ্মসূত্রের মধ্যে প্রধানকারণবাদ খণ্ডনের প্রচেষ্টাকেই অতোখানি প্রাধান্য দিয়েছিলেন।

উপনিষদাদির আলোচ্য অংশে ঠিক কী আছে? সাংখ্য-তত্ত্ব, না, সাংখ্য-খণ্ডন? এ-প্রশ্নের উত্তর পেতে হলে সাংখ্যের আদি-অকৃত্রিম তত্ত্ব বলতে ঠিক কী বোঝায়, সে-বিষয়ে একটা স্পষ্ট ধারণা থাকা দরকার। কোথা থেকে সে-ধারণা পাওয়া যাবে? আমাদের যুক্তি অনুসারে, ওই বাদরায়ণের ব্রহ্মসূত্র থেকেই। তার কারণ, ভারতীয় দর্শনের ইতিহাসে সাংখ্য-দর্শনের এর চেয়ে পুরোনো আর কোনো উল্লেখ আমরা পাই না। অর্থাৎ কিনা, সাংখ্য-মত হিসেবে বাদরায়ণ তাঁর ব্রহ্মসূত্রে ঠিক যে মতবাদটিকে খণ্ডন করছেন তাকেই সাংখ্যের প্রাচীনতম নিদর্শন বলে স্বীকার করা প্রয়োজন। তা না হলে কল্পনা করতে হয়, বাদরায়ণ সাংখ্য নাম দিয়ে কোনো এক কল্পিত দার্শনিক সম্প্রদায়ের বিরুদ্ধে অভিযান চালিয়েছিলেন। সে রকম একটা কল্পনা যে নেহাতই অসম্ভব, আশাকরি সকলেই তা মানবেন। সাংখ্য নিশ্চয়ই ব্রহ্মসূত্রের চেয়েও পুরোনো, ব্রহ্মসূত্র রচনাকালে সাংখ্য নিশ্চয়ই ভারতীয় চিন্তার ক্ষেত্রে প্রচুর প্রভাব বিস্তার করেছিলো; তা না হলে সাংখ্য-খণ্ডনে বাদরায়ণের অতোখানি উৎসাহের আর কোনো ব্যাখ্যা পাওয়া যায় না। কিন্তু সাংখ্যের দার্শনিক তত্ত্ব বলতে ঠিক কী বোঝাতো এ-বিষয়ে বাদরায়ণের রচনায় পূর্বপক্ষ হিসেবে বর্ণিত সাংখ্যের ওই পরিচয়টির চেয়ে পুরোনো আর কোনো পরিচয় আমাদের জানা নেই। তাই এই পরিচয়টির উপর নির্ভর না করে সাংখ্যের আদিরূপ সংক্রান্ত অল্প যে-কোনো মতবাদ দাঁড় করবার চেষ্টা করলে তা মনগড়া হবারই সম্ভাবনা। এই কথাটি স্বীকার করলে মানতে হবে, অল্প আমরা সাংখ্যের যে-পরিচয় পাই—এমনকি সাংখ্য-কারিকা ও সাংখ্য-প্রবচন-সূত্র নামে উত্তর-কালে রচিত সাংখ্যের ওই দুটি পুঁথিতে সাংখ্য-দর্শনের যে-পরিচয় পাওয়া যায়—তার সঙ্গে আদি-অকৃত্রিম সাংখ্যের কতোখানি মিল আছে, এ-প্রশ্নের উত্তর পেতে হলেও আমাদের পক্ষে বাদরায়ণের ব্রহ্মসূত্রে প্রত্যাভর্তন করে সেখানে সাংখ্যের যে-পরিচয় পাওয়া যাচ্ছে তার সঙ্গে এগুলিকে মিলিয়ে দেখা দরকার। এবং উপনিষদাদির অংশ-বিশেষে সাংখ্য-দর্শনের পারিভাষিক শব্দের পরিচয় পেলেও আমাদের পক্ষে এই পদ্ধতি অনুসারেই বিচার করা প্রয়োজন যে, সেখানে সাংখ্য-তত্ত্ব না সাংখ্য-খণ্ডন—ঠিক কিসের নমুনা রয়েছে। কেননা, উপনিষদ যদিও অবশ্যই ব্রহ্মসূত্রের চেয়ে পুরোনো, তবুও উপনিষদে স্পষ্টভাবে বলে দেওয়া হয়নি কোনটি সাংখ্য-মত এবং কোনটি সাংখ্য-মত নয়, ব্রহ্মসূত্রেই সর্ব প্রথম স্পষ্টভাবে সে-কথা বলে দেওয়া হয়েছে। এইভাবে, ব্রহ্মসূত্রে যে-কথা স্পষ্টভাবে বলে দেওয়া হয়েছে তারই আলোয়, উপনিষদে যে-কথা স্পষ্টভাবে বলা হয়নি তা বোঝবার চেষ্টা করা ছাড়া আর উপায় কি?

বাদরায়ণের ব্রহ্মসূত্রে সাংখ্য-মত হিসেবে নির্দিষ্ট কোন দার্শনিক তত্ত্বের পরিচয় পাওয়া যায়? প্রাচীনদের পরিভাষায় তার নাম হলো, অচেতন-কারণ-বাদ বা প্রধান-কারণ-বাদ। অর্থাৎ, অচেতন বা জড় প্রকৃতিই জগৎকারণ। ব্রহ্মসূত্রের ব্যাখ্যায় শঙ্করাচার্য^{১৩৩} যেমন বলেছেন, “সাংখ্যের সিদ্ধান্ত এই যে, যেমন ঘটাদি মূল্য পদার্থে মূক্তিকারূপের অস্থায়ী থাকায় মূক্তিকা-জ্ঞাতি সে-সকলের কারণ, তেমনি, যে-কিছু বাহ্য ও আন্তরিকভাবে (পদার্থ) আছে, সে সমস্তই সুখদুঃখমোহ রূপে অস্থিত থাকায় সুখদুঃখমোহাত্মক কোনো এক সামান্য পদার্থ সে-সকলের কারণ। সুখদুঃখমোহাত্মক সেই সামান্য পদার্থটি ত্রিগুণ ও মূক্তিকাদির জ্ঞায় অচেতন”। সাংখ্য-দর্শনকে এই অর্থে বুঝেছিলেন বলেই স্বয়ং বাদরায়ণ সাংখ্য-খণ্ডনের একটি চূড়ান্ত যুক্তি হিসেবে বলেছেন,

রচনামুপপত্তেস্ত নানুমানম্ ॥২।২।১॥

প্রযুক্তেষ্ট ॥২।২।২॥

ইত্যাদি, ইত্যাদি।

অর্থাৎ, অচেতন প্রধানের পক্ষে জগৎকারণ হওয়া সম্ভবই নয়, কেননা জগতে রচনা বা উদ্দেশ্য-সাধনের (purposiveness) পরিচয় আছে এবং তা অচেতন-জনিত হতে পারে না। এবং “রচনা দূরে থাকুক, রচনাসিদ্ধির জন্য যে প্রবৃত্তি,—অনুকূল প্রচেষ্টা,—তাহাও অচেতন প্রধানের পক্ষে স্বাধীন-ভাবে হওয়ার সম্ভাবনা নেই।...হেতু এই যে, মূক্তিকার ও রথাদি অচেতনের তাদৃশী বিশিষ্ট প্রবৃত্তি দেখা যায় না। মূক্তিকাই হউক আর রথাদিই হউক, কুম্ভকারের ও রথবাহকের অধিষ্ঠান ব্যতীত আপনা হইতে কেহ কখনও মূক্তিকাকে ও রথকে বিশিষ্ট কার্য্যভিমুখ হইতে দেখে নাই।...যেহেতু, অনুমান সমর্থক দৃষ্টান্ত নাই, সেইহেতু অচেতনের প্রবৃত্তি অননুম্যেয়।...যেহেতু অচেতনের বিশিষ্ট কার্য্য প্রবৃত্তির অনুমান দুর্ঘট, সেইহেতুই অচেতন জগৎকারণের অনুমানও দুর্ঘট।”^{১৩৪}

জগৎকারণ হিসেবে অচেতন বস্তুকে স্বীকার করা একান্তই সম্ভবপর কিনা—এ-প্রশ্ন অবশ্যই স্বতন্ত্র। আধুনিক বস্তুবাদীরা নিশ্চয়ই বলবেন, তা সম্ভবপর এবং বাদরায়ণের উপরোক্ত যুক্তি সত্ত্বেও। আমাদের পক্ষে বর্তমানে এই সমস্তার আলোচনায় প্রবেশ করবার প্রয়োজন নেই। কেননা, এখানে আমাদের মূল সমস্যা হলো সাংখ্যের আদিকল্পটিকে সনাক্ত করা। এবং সাংখ্যের বিরুদ্ধে প্রাচীনদের এ-জাতীয় যুক্তি থেকে আমরা অন্তত এটুকু অনুমান করতে পারি যে, আদিতে সাংখ্য শুধুমাত্র নিরীশ্বরবাদই ছিলো না, বস্তুবাদ বা

জড়বাদও ছিলো। আধুনিক পরিভাষায় শুধুমাত্র *atheism* নয়, *materialism*-ও। তাই উত্তরকালে সাংখ্য-প্রসঙ্গে আমরা যে-সব অধ্যাত্মবাদী ও ভাববাদী চিন্তার পরিচয় পাই, আদি-সাংখ্যের দিক থেকে সেগুলিকে অর্বাচীন ও প্রক্ষিপ্ত ধ্যানধারণার নমুনা বলেই অভিহিত করা প্রয়োজন।

এইখানে আমাদের মন্তব্যটি আরো স্পষ্টভাবে ব্যাখ্যা করা প্রয়োজন। আমরা নিরীশ্বরবাদ ও বস্তুবাদের কথা একই সঙ্গে উল্লেখ করলাম, কেননা এ-দুয়ের মধ্যে একটা তত্ত্বগত যোগাযোগ আছে, যেমন তত্ত্বগত যোগাযোগ আছে অধ্যাত্মবাদ ও ভাববাদের মধ্যে। সাংখ্য যে আদিতে নিরীশ্বরবাদই ছিলো এবং পরে তার উপর জোর করে ঈশ্বরতত্ত্ব চাপিয়ে দেবার চেষ্টা করা হয়েছিলো, এ-বিষয়ে আধুনিক বিদ্বানেরা বড়ো বেশি দ্বিমত হবেন না। এমন কি, আমাদের সনাতনপন্থী বিদ্বানেরাও তা স্পষ্টভাবেই স্বীকার করছেন। কিন্তু সাংখ্যে যে আদিতে সুস্পষ্ট জড়বাদও ছিলো এবং উত্তরযুগে সাংখ্য-কারিকা ও সাংখ্য-সূত্রের মতো গ্রন্থেও ভাববাদী ও অধ্যাত্মবাদী চিন্তাধারার যে-পরিচয় পাওয়া যায় তাও যে বিজাতীয় ও প্রক্ষিপ্ত ধ্যানধারণারই নমুনা মাত্র—এ-বিষয়ে আধুনিক বিদ্বানেরা সম্যকভাবে সচেতন নন। এর কারণ কী এবং কী ভাবে এই কারণেই তাঁরা উপনিষদের মধ্যেও সাংখ্য-দর্শনের বীজ আবিষ্কার করবার চেষ্টা করেছেন, তার আলোচনা তোলা প্রয়োজন।

প্রথমত, সাংখ্যে ঈশ্বরের স্থান আছে কী? পণ্ডিত কালিবর বেদান্তবাগীশ^{১০০} লিখছেন :

...মহাভারত, ভাগবত ও পুরাণ, এই সকল গ্রন্থে কপিল সম্বন্ধে যেরূপ ইতিহাস প্রকটিত আছে তাহা দেখিলে কপিল ঈশ্বরনাস্তিক ছিলেন বলা দূরে থাকুক, তিনি সম্পূর্ণ আস্তিক, ঈশ্বরের প্রধান ভক্ত বা অবতার না বলিয়া থাকি যায় না। কিন্তু তাঁহার গ্রন্থ দেখিলে অসম্ভব হয়, তিনি একজন ঈশ্বরনাস্তিকের অগ্রগণ্য।...প্রথম অধ্যায়ের ২২ সূত্র “ঈশ্বরাসিক্বেঃ”।...ভাষ্যকার বিজ্ঞানভিক্ষু আভাস দিয়াছেন যে, এ-স্থলে ঈশ্বরপলাপ করা কপিলের উদ্দেশ্য নহে; বাদীর মুখস্তম্ভ করাই তাঁহার উদ্দেশ্য। ঈশ্বর নাই বলিবার অভিপ্রায় থাকিলে “ঈশ্বরাসিক্বেঃ” এরূপ না বলিয়া “ঈশ্বরান্ভাবাৎ” এইরূপ বিস্পষ্ট উক্তি করিতেন। ভাষ্যকার যাহাই বলুন, আমরা বুঝি “ঈশ্বরাসিক্বেঃ”, “ঈশ্বরান্ভাবাৎ” ফলকল্পে তুল্য।

বেদান্তবাগীশ মহাশয় এখানে কপিলের গ্রন্থ বলতে সাংখ্য-সূত্রেরই উল্লেখ করছেন। এবং এই গ্রন্থে যে যে স্থানে “যে যে ভাবের ঈশ্বর সম্বন্ধীয় কথা আছে তাহা একত্রিত করিয়া” বিচার করবার চেষ্টা করেছেন। কিন্তু মুক্তিলাভ এই যে, তাঁর উপরোক্ত মন্তব্যের সঙ্গে সাংখ্য-সূত্রের ঈশ্বর-সম্বন্ধীয়

অত্যাশ্চ উক্তিগুলির সহজ সঙ্গতি খুঁজে পাওয়া যায় না। এবং এই কারণেই বেদান্তবাগীশ মহাশয়কে শেষ পর্যন্ত উপরোক্ত উক্তিকে শুধরে বলতে হয়েছে যে, সাংখ্যের প্রকৃত কথাটা হলো, “নিত্য-ঈশ্বর নাই, কিন্তু জ্ঞান-ঈশ্বর আছেন।”

এদিক থেকে অধ্যাপক গার্বের^{১৩} মন্তব্য আরো সংস্কারমুক্ত। তিনি দেখাচ্ছেন, প্রথমত সাংখ্য-সূত্র নামের গ্রন্থটিকে কপিলের রচনা বলে কল্পনা করবার কোনো কারণ নেই; এ-গ্রন্থের রচনাকাল চতুর্দশ-পঞ্চদশ শতাব্দী। বিজ্ঞানভিক্ষুর ভাষ্য আরো শ’ দেড়েক বছর পরের রচনা। এবং ওই সাংখ্য-সূত্রের মধ্যেও সাংখ্য-দর্শনের আদি অকৃত্রিম রূপটিকে দেখতে পাওয়া যায় না। কেননা, এই গ্রন্থের একটি মূল চেষ্টা হলো, সাংখ্য এবং উপনিষদের চিন্তাধারার মধ্যে মৌলিক প্রভেদকে অস্বীকার করা। গার্ব বলেন, সাংখ্য-তত্ত্বের সঙ্গে ঈশ্বর এবং উপনিষদের ব্রহ্মের তত্ত্বের কোনো গরমিল নেই, কিংবা সাংখ্যের দিক থেকে স্বর্গলাভমূলক পুরুষার্থের কথায় অসঙ্গতি নেই—এর চেয়ে অসম্ভব অসুমান আর কিছুই হতে পারে না; অথচ, সাংখ্য-সূত্রকার সেই কথাটি প্রচার করবার জগ্নেই বিস্তর অধ্যবসায়ের পরিচয় দিয়েছেন। বস্তুত, ওই সাংখ্য-সূত্রের মধ্যে বৈদান্তিক প্রভাব যে কতো প্রকট তার পক্ষে চূড়ান্ত প্রমাণ হিসেবে গার্ব নিম্নোক্ত সূত্রটির উল্লেখ করেছেন :

আবৃত্তিরসকুতপদোশাং ॥ সাংখ্যসূত্র : ৪,৩ ॥

অর্থাৎ, “যদি সৰ্ব্বং শ্রবণে বিবেকজ্ঞান না হয় তবে তাহা বার বার শ্রবণ করিবে। (ঋতকেতু সাত বার শ্রবণের পর বিবেকজ্ঞান পাইয়াছিলেন)”। সাংখ্য-সূত্রের এই সূত্রটি যে একেবারে ছবছ ব্রহ্মসূত্রের (৪।১।১) পুনরুক্তিমাাত্র, সে-বিষয়ে সন্দেহের কোনো অবকাশ থাকতে পারে না। কিংবা, সাংখ্যসূত্রের পঞ্চম অধ্যায়ের ১১৬ সূত্র হলো :

সমাধিস্থবুপ্তিমোক্ষেষু ব্রহ্মরূপতা ॥

এ-তত্ত্ব যে খাঁটি বৈদান্তিক তত্ত্ব এবং এমন কি ‘ব্রহ্মরূপতা’ বলে পরিভাষাটিও যে অত্যন্ত স্পষ্টভাবেই বেদান্ত-দর্শন থেকে গৃহীত হয়েছে, সে-বিষয়েই বা সন্দেহের অবকাশ কোথায়? বলাই বাহুল্য, এ-জাতীয় কথা যদি সত্যিই সাংখ্য-দর্শনেরই প্রতিপাদ্য হতো তাহলে বাদরায়ণের পক্ষে বেদান্ত-দর্শনের প্রধানতম প্রতিপক্ষ হিসেবে সাংখ্যকেই খণ্ডন করবার অমন তাগিদ থাকতো না।

তাহলে এই সাংখ্য-সূত্র বলে পুঁথিটি নামে সাংখ্য হলেও বিজ্ঞাতীয়,— অর্থাৎ বৈদাস্তিক,—চিন্তাধারায় ভরপুর। এবং সাংখ্য সূত্রেরই যদি এই দশা হয়, তাহলে বিজ্ঞানভিক্ষুর ভাষা যে এ-বিষয়ে আরো অনেক চূড়ান্ত আপোসের পরিচয় দেবে সে-বিষয়ে আর বিস্ময়ের অবকাশ কোথায়? স্বভাবতই আদি-সাংখ্যের নিরীশ্বরতাকে উড়িয়ে দেবার আশায় তাঁকে নানা রকম অত্যন্ত যুক্তির অবতারণা করতে হয়েছে; অধ্যাপক গার্বে এই বিস্ময়কর যুক্তিগুলির তালিকা করে দিয়েছেন।

সাংখ্য যে আদিতে এই রকম নিরীশ্বরবাদই ছিলো,—অতএব আজকাল সাংখ্য-দর্শনের মধ্যে আমরা যে-সব আধ্যাত্মিক প্রশ্নের পরিচয় পাই, সেগুলি যে উত্তরকালে সাংখ্যের উপর প্রক্ষিপ্ত ধ্যানধারণা মাত্র—এ-বিষয়ে স্পষ্টভাবে সচেতন হলেও আধুনিক বিদ্বানেরা আর একটি বিষয় সম্বন্ধে সম্যক-ভাবে সচেতন হননি। বিষয়টি হলো, আদি-সাংখ্য শুধুই নিরীশ্বরবাদ নয়, জড়বাদ বা বস্তুবাদও। এই বিষয়টি সম্বন্ধে সম্যকভাবে সচেতন নন বলেই আধুনিক বিদ্বানেরা সাধারণত সাংখ্য-দর্শনকে বস্তুবাদ না বলে দ্বৈতবাদ বা *dualism* আখ্যা দিয়ে থাকেন।

দ্বৈতবাদ বলা হয় কেন? কেননা, সাংখ্যে প্রকৃতি ছাড়াও পুরুষের তত্ত্ব রয়েছে এবং প্রকৃতি অচেতন-পদার্থ হলেও পুরুষ চেতন পদার্থ।

অতএব, আমাদের পক্ষে প্রশ্ন তোলা দরকার সাংখ্য-দর্শনে প্রকৃতি ছাড়াও ওই পুরুষের তত্ত্ব আছে বলেই কি তাকে বস্তুবাদ না বলে দ্বৈতবাদ বলা প্রয়োজন? উত্তরে আমরা বলতে চাই, অন্তত আদি-সাংখ্যকে এই-ভাবে দ্বৈতবাদ বলবার প্রয়োজন নেই। কেননা তা যদি থাকতো তাহলে বাদরায়ণ-প্রমুখ প্রাচীনেরা সে-তাগিদ অনুভব করতেন—অর্থাৎ, সাংখ্যকে সরাসরি অচেতনকারণ-বাদ না বলে তাঁরা একে অচেতন-চেতন-কারণবাদ বা ওই ধরনের কোনো আখ্যা দিতে বাধ্য হতেন। কিন্তু আমরা দেখতে পাচ্ছি যে, প্রাচীনেরা সাংখ্যকে শুধুমাত্র অচেতনকারণ-বাদ আখ্যা দিতে কোনো রকম দ্বিধা বোধ করেননি। তার কারণ কি এই যে, তাঁরা জানতেন না সাংখ্য-দর্শনে প্রকৃতি ছাড়াও পুরুষের তত্ত্ব আছে? নিশ্চয়ই জানতেন। কিন্তু তা ছাড়াও তাঁরা জানতেন যে, এই পুরুষের স্থান সাংখ্য-দর্শনের আদি-অকৃত্রিম সংস্করণটিতে এমনই গোপন যে, তা থাকলেও যেন না থাকারই সামিল। কেননা পুরুষ অপ্রধান, পুরুষ উদাসীন। “কথঞ্চোদাসীনঃ পুরুষঃ প্রধানঃ প্রবর্তয়েৎ?”—উদাসীন পুরুষ কী ভাবে প্রধানকে প্রেরণ করবে? এবং বৈদাস্তিকেরা অত্যন্ত স্পষ্টভাষাতেই বলেছেন, এ-বিষয়ে সাংখ্য-দর্শনের অঙ্ক-পঙ্কু বা লৌহ-অয়স্কাস্ত্রের উপমা কোনোমতেই সন্তোষজনক হতে পারেনা। আমরা ইতিপূর্বেই দেখেছি, আধুনিক বিদ্বানেরাও অনেকেই কী ভাবে সাংখ্য-দর্শনের মধ্যে পুরুষের

স্থান নিয়ে বিষয় প্রকাশ করেছেন : জ্ঞায়সঙ্গতভাবে সাংখ্যতত্ত্বের সঙ্গে পুরুষের কোনো মৌলিক যোগাযোগ নেই, অথচ তা রয়েছে ; জগৎকারণ অচেতন প্রকৃতি বা প্রধানের পাশে পুরুষের তত্ত্বটুকু বাস্তবিকই এতো গোঁণ যে, সাংখ্য-দর্শনের প্রবর্তকেরা এটুকু বাদ দিলেই বরং আরো যুক্তিসঙ্গত মনোভাবের পরিচয় দিতেন। আমরা দেখাবার চেষ্টা করেছি যে, আদিতে পুরুষ বলতে চেতন-আত্মার পরিবর্তে পুরুষমাত্মই বোঝাতো এবং সাংখ্য-তত্ত্বের মধ্যে মাতৃপ্রধান সমাজবাস্তব প্রতিবিম্বিত হয়েছে বলেই সে-সমাজে পুরুষের স্থানকে কেন্দ্র করে যে-অস্ত্রবিরোধ, তারই প্রতিফলন দেখতে পাওয়া যায় সাংখ্য-দর্শনের পুরুষতত্ত্বটি নিয়ে অস্ত্রবিরোধের মধ্যে। আপাতত, সে-যুক্তির কথা বাদ দিয়েও আমরা দেখাতে চাইছি যে, সাংখ্য-দর্শনে পুরুষের তত্ত্ব থাকা সত্ত্বেও আদি-সাংখ্যকে দ্বৈতবাদ মনে করা ঠিক হবে না ; কেননা ওই প্রকৃতি ও পুরুষের মধ্যে গুরুত্ব সমান নয়—প্রথমটির তুলনায় দ্বিতীয়টির স্থান এমনই গোঁণ ও অকিঞ্চিৎ যে, আধুনিক বিদ্বানেরা এমন কি একথাও মনে করেছেন যে, এই তত্ত্বটিকে বাদ দিলেই বরং সাংখ্যকারেরা আরো বেশি সুসংলগ্ন চিন্তার পরিচয় দিতেন। এবং বাদরায়ণ প্রমুখ প্রাচীন বিদ্বানেরাও তর্ক করে বলেছেন, অচেতনকারণবাদ হিসেবে সাংখ্যের যেটা মূল দুর্বলতা (আমরা বলতে পারি বৈশিষ্ট্য) তা ওই উদাসীন পুরুষটির তত্ত্ব যোগ করেও খুব কিছু পরিবর্তিত হয় না। অতএব, প্রাচীন ও আধুনিক বিদ্বানদের এই যুক্তি যদি ঠিক হয় তাহলে, পুরুষের তত্ত্ব আছে বলেই সাংখ্য-দর্শনকে বস্তুবাদ বা *materialism* না বলে দ্বৈতবাদ বা *dualism* বলা যুক্তিসঙ্গত হবে না।

অধ্যাপক সুরেন্দ্রনাথ দাসগুপ্ত^{১০৭} প্রাচীন সাংখ্য সংক্রান্ত আর একটি অত্যন্ত মূল্যবান তথ্য সংগ্রহ করেছেন যার তাৎপর্য আমাদের এই যুক্তিকে সম্যকভাবে সাহায্য করতে পারে। তিনি দেখাচ্ছেন, সাংখ্য-দর্শনের প্রাচীনতর একটি রূপের পরিচয় পাওয়া যায় চরক-সংহিতায়,—যদিও হুংখের বিষয়, অধ্যাপক সুরেন্দ্রনাথ দাসগুপ্ত বলছেন, আধুনিক বিদ্বানেরা এই রূপটির প্রতি এখনো উপযুক্ত মনোযোগ দেননি। অতএব প্রশ্ন হলো, চরক-সংহিতায় সাংখ্য-দর্শনের যে-পরিচয় পাওয়া যাচ্ছে তার দিক থেকে প্রকৃতি ও পুরুষের সম্বন্ধ কী রকম? চরকের মতে, প্রকৃতিরই অব্যক্ত অংশটির নাম পুরুষ। প্রকৃতির যেটা বিকার বা পরিণামের দিক তার নাম ক্ষেত্র এবং প্রকৃতির যেটা অব্যক্ত দিক তার নাম ক্ষেত্রজ : অব্যক্তমস্ত্র ক্ষেত্রস্ত্র ক্ষেত্রজমূষয়ো বিদ্বঃ। অব্যক্ত এবং চেতনা একই। এই চেতনা বা অব্যক্ত-প্রকৃতি থেকে বুদ্ধি, বুদ্ধি থেকে অহংকার, অহংকার থেকে পঞ্চভূত এবং পঞ্চেন্দ্রিয়ের-উৎপত্তি এবং সেই উৎপত্তিকেই আমরা সৃষ্টি আখ্যা দিয়ে থাকি।

অধ্যাপক সুরেন্দ্রনাথ দাসগুপ্তের যুক্তি যদি ঠিক হয়,—অর্থাৎ, চরক-

সংহিতায় যদি সত্যিই সাংখ্য-দর্শনের কোনো প্রাচীনতর পর্যায়ের পরিচয় পাওয়া যায় এবং সেই পরিচয় অনুসারে সাংখ্যের পুরুষও যদি প্রকৃতিরই অব্যক্ত অংশমাত্র হয়,—তা হলে সাংখ্যের আদিক্রপটিকে দ্বৈতবাদ না বলে বস্তুবাদ আখ্যা দেবার সম্ভাবনা অনেক বাড়ি না কি? এবং সাংখ্য-দর্শন এইভাবে মূলত বস্তুবাদী ছিলো বলেই ভাববাদী ও অধ্যাত্মবাদী বৈদান্তিক চিন্তাধারার পক্ষ থেকে সাংখ্য-দর্শনকেই প্রধানতম প্রতিপক্ষ বলে গ্রহণ করবার তাগিদটাও অনেক ভালো করে বুঝতে পারা যায়।

সাংখ্য হলো অচেতনকারণবাদ, প্রধানকারণবাদ। সাংখ্যমতে পুরুষ নেহাতই অপ্রধান এবং উদাসীন। এই মূল কথা ক'টি মনে রেখে এবার আমরা উপনিষদের সেই অংশগুলির বিচার করবো যেগুলির মধ্যে আধুনিক বিদ্বানেরা সাংখ্য-দর্শনের বীজ আবিষ্কার করবার কল্পনা করেছেন। এ-জাতীয় অংশের তালিকা আমরা ইতিপূর্বেই তৈরি করেছি; এখানে সে-তালিকা থেকে কিছু কিছু নমুনা উদ্ধৃত করা যাক :

কঠোপনিষৎ থেকে :

ইন্দ্রিয়সমূহ হইতে ইন্দ্রিয়বিষয়সমূহ শ্রেষ্ঠ, ইন্দ্রিয়-বিষয়সমূহ হইতে মন শ্রেষ্ঠ, মন হইতে বুদ্ধি শ্রেষ্ঠ এবং বুদ্ধি হইতে মহান আত্মা শ্রেষ্ঠ ॥ ১,৩,১০ ॥

মহৎ হইতে জগতের বীজরূপ অব্যক্ত শ্রেষ্ঠ, অব্যক্ত হইতে পুরুষ শ্রেষ্ঠ, পুরুষ হইতে শ্রেষ্ঠ আর কিছুই নাই; তিনি শেষ, তিনি পরা গতি ॥ ১, ৩, ১১ ॥

ইন্দ্রিয়সমূহ হইতে মন শ্রেষ্ঠ, মন হইতে সত্ত্ব শ্রেষ্ঠ, সত্ত্ব হইতে মহান আত্মা অধিক, মহৎ হইতে অব্যক্ত শ্রেষ্ঠ ॥ ২,৩,৭, ॥

অব্যক্ত হইতে ব্যাপক এবং অ-লিঙ্গ পুরুষ শ্রেষ্ঠ, যাহাকে জানিয়া জীব মুক্ত হয় এবং অমৃতত্ব প্রাপ্ত হয় ॥ ২,৩,৮, ॥

শ্বেতাশ্বতেরোপনিষৎ থেকে :

ঈশ্বর এই পরম্পরসংযুক্ত ক্ষর ও অক্ষর, ব্যক্ত ও অব্যক্ত সমুদয় বিষয় ধারণ করিয়া আছেন। আর অনীশ (অর্থাৎ ঈশ্বরত্ববিহীন) আত্মা ভক্ত্যভাববশতঃ অবিজ্ঞানি বন্ধনে আবদ্ধ হয়। কিন্তু দেবকে (অর্থাৎ ঈশ্বরকে) জানিয়া সমুদয় বন্ধন হইতে মুক্ত হয় ॥ ১,৮ ॥

প্রধান (অর্থাৎ প্রকৃতি) ক্ষর; হর (the soul, হিউমের তর্জমা) অমৃত ও অক্ষর। সেই 'একঃ দেবঃ' প্রকৃতি ও আত্মাকে নিয়মিত করেন। তাঁহার চিন্তন এবং তাঁহার সহিত সংযোগ ও একত্বদ্বারা অস্তে সম্পূর্ণরূপে সমুদয় মোহ নষ্ট হয় ॥ ১,১০ ॥

পুরুষ অর্থাৎ পরমাত্মাই মহান প্রভু, ইনি অন্তঃকরণের প্রবর্তক, সূক্ষ্মনির্মল পরমপদ প্রাপ্তির নিয়ন্তা, জ্যোতির্ময় ও অব্যয় ॥৩, ১২॥

লোহিত-শুষ্ক-কৃষ্ণ বহু প্রকার উৎপাদিকা এক অজ্ঞার সহিত শয়ন করিয়া এক অজ উপভোগ করে ; অপর অজ এই ভুক্তভোগ্যাকে পরিত্যাগ করে ॥৪, ৫॥

মায়াকেই প্রকৃতি বলিয়া জানিবে এবং মায়ীকে মহেশ্বর বলিয়া জানিবে ; তাঁহার অঙ্গসমূহ দ্বারাই এই সমস্ত জগৎ ব্যাপ্ত রহিয়াছে ॥৪, ১০॥

যে অধিতীয় (পরমাত্মা) প্রত্যেক কারণ, সমুদয় রূপ এবং সমুদয় বীজের অধিষ্ঠাতা, যিনি সকলের অগ্রে প্রসূত স্বামি কপিলকে (= কনকবর্ণ হিরণ্যগর্ভ ?) জ্ঞানদ্বারা পোষণ করেন এবং তাঁহাকে জন্মাইতে দেখিয়াছিলেন ॥৫, ২১॥

যিনি (পরমাত্মা) গুণত্রয়যুক্ত হইয়া স্রষ্টাখাদি ফলবৎ কর্ম করেন, তিনিই সেই কর্মের ফলভোগ করেন। তিনি নানারূপ ত্রিগুণ, ত্রিবর্ষী হইয়া নিজকর্মবশে সংরক্ষণ করেন ॥৫, ৭॥

যিনি অদ্বৈতমাত্র রবিতুল্যরূপ, যিনি সংকল্প ও অহংকারের সহিত মিলিত হইয়া বুদ্ধি ও আত্মগুণ সমন্বিত হইয়া লৌহকণ্টকের অগ্রভাগের গ্রায় দৃষ্ট হন ॥৫, ৮॥

যে অধিতীয় দেবতা উর্ণনাভের গ্রায় স্বভাবতঃ প্রধানজাত তত্ত্বসমূহদ্বারা আপনাকে আচ্ছাদিত করিয়াছেন, তিনি আমাদিগের ব্রহ্মে প্রবেশ বিধান করুন ॥৬, ১০ ॥

যিনি নিত্যদিগের মধ্যে নিত্য, চেতনাবদদিগের মধ্যে চেতনাবান, যিনি একাকী অনেকের কাম্যাবস্তাসকল বিধান করিতেছেন, সেই কারণরূপী দেবকে সাংখ্য-যোগ দ্বারা জানিয়া সাধক সমুদয় বন্ধন হইতে মুক্ত হন ॥৬, ১৩॥

(হিউমের^{১০৮} তর্জমা অনুসারে এখানে সাংখ্য-যোগ *discrimination and abstraction*—প্রাচীন ভাষ্যকারদের অনুসরণ করেই হিউম এ-তর্জমা করেছেন)।

তিনি বিশ্বকৃত, বিশ্ববিৎ, স্বয়ম্ভূ, কালের কর্তা, গুণী, সর্ববিৎ, প্রধানের ও ক্ষেত্রজ্ঞের স্বামী গুণের ঈশ্বর এবং সকলের স্থিতি, বন্ধন ও মোক্ষের কারণ ॥৬, ৮৬॥

একইভাবে, গীতা-বর্ণিত সাংখ্যও^{১০৯} বাদরায়ণ-খণ্ডিত সাংখ্য নয়।

এখানে, একটি অত্যন্ত সরল প্রশ্ন তোলা প্রয়োজন : বাদরায়ণ সাংখ্য-মত হিসেবে যে-অচেতনকারণবাদকে খণ্ডন করবার চেষ্টা করেছেন, উপনিষদের উদ্ধৃত উক্তিগুলির মধ্যে কি সেই মতেরই পরিচয় পাওয়া যায়, না, সেই মতকে চেতনকারণবাদের চেয়ে নিকৃষ্ট বলে প্রতিপন্ন করবার চেষ্টাই চোখে পড়ে ? উপনিষদের ওই অংশগুলিতেও কি জগৎকারণ হিসেবে অচেতন প্রধানকেই চেনবার চেষ্টা করা হয়েছে ? এখানেও কি পুরুষকে অপ্রধান এবং উদাসীন হিসেবে গোণ জ্ঞান করা হয়েছে ? নিশ্চয়ই নয়। বরং তার বিপরীত কথাই এই উক্তিগুলির মধ্যে অত্যন্ত সুস্পষ্টভাবে দেখতে পাওয়া যায়। কঠোপনিষদ বলছে, অব্যক্ত হইতে পুরুষ শ্রেষ্ঠ, পুরুষ হইতে শ্রেষ্ঠ আর কিছুই নাই। একি সাংখ্যের মত, না, সাংখ্যমত খণ্ডন ? অন্তত, সাংখ্যমত হিসেবে বাদরায়ণ

যে-মতটি খণ্ডন করছেন এখানে নিশ্চয়ই তার পরিচয় পাওয়া যায় না। ষেতান্ত্রের উপনিষদে যখন প্রধানকে ছোটো করে পুরুষ, পরমাত্মা, দেব ও ঈশ্বরের উপদেশ দেওয়া হচ্ছে, যখন বলা হচ্ছে অদ্বিতীয় দেবতাই উর্নাতের শ্রায় আত্মস্বভাব প্রসূত প্রকৃতি দ্বারা নিজেকে আচ্ছাদন করেছেন—তখন কি আমরা সে-কথাকে সাংখ্যের উপদেশ বলে গ্রহণ করবো, না, সাংখ্যের অচেতনকারণ-বাদকে তুচ্ছ প্রতিপন্ন করে, চেতনকারণ-বাদকেই প্রতিষ্ঠা করবার আয়োজন বলে স্বীকার করতে বাধ্য হবো ?

মনে রাখতে হবে, সাংখ্য-দর্শন মানে অব্যক্ত, মহৎ, প্রকৃতি, পুরুষ প্রভৃতি কয়েকটি দার্শনিক পরিভাষামাত্র নয় ; তাই উপনিষদের মধ্যে ওই পরিভাষাগুলির পরিচয় পেলেই সাংখ্য-দর্শনের বীজ খুঁজে পাওয়া গেলো বলা যায় না। তার বদলে, সাংখ্য একটি নির্দিষ্ট দার্শনিক মতবাদ, যে-মতবাদটিকে খণ্ডন করবার জন্ত বাদরাযণ অতো রকমের আয়োজন করেছেন। সে-মতবাদ অনুসারে অচেতন প্রকৃতি বা প্রধানই জগৎকারণ ; পুরুষ নেহাতই অপ্রধান এবং উদাসীন। এই কথাটি মনে রাখলে নিশ্চয়ই স্বীকার করতে হবে যে, উপনিষদের মধ্যেই ওই সাংখ্যমতের বীজ খুঁজে পাওয়া সত্যিই যাচ্ছে না ; তার বদলে সাংখ্যমত খণ্ডনেরই একটা প্রবল প্রচেষ্টা দেখতে পাওয়া যাচ্ছে। অতএব, উপনিষদের এই সাক্ষ্যগুলি থেকে বুঝতে পারা যায় যে, সাংখ্যমত শুধুই যে উপনিষদ-বিরুদ্ধ তাই নয়, তুলনায় প্রাচীনতরও। উপনিষদ রচনার আগে থাকতেই এই মতটি নিশ্চয়ই এদেশে প্রচলিত ছিলো ; তা না হলে উপনিষদকারেরা কী করে এই মতকে এ-ভাবে খণ্ডন করবার চেষ্টা করলেন ?

এদিক থেকে, শঙ্করাচার্য^{১০০} যখন বলেন, উপনিষদের দার্শনিক তত্ত্ব প্রতিষ্ঠা করবার জন্ত সাংখ্যাদিমত খণ্ডনের একান্ত প্রয়োজন,—‘বেদান্তবাক্যানি ব্যাচক্ষাণৈঃ সম্যগদর্শনপ্রতিপক্ষভূতানি সাংখ্যাদিদর্শনানি নিরাকরণীয়ানীতি’—তখন তিনি নিশ্চয়ই আধুনিক বিদ্বানদের মধ্যে যাঁরা বেদান্ত বা উপনিষদের মধ্যেই সাংখ্যের বীজ অনুসন্ধান করেন তাঁদের তুলনায় সাংখ্য ও উপনিষদ উভয় মতবাদকেই অনেক সম্যকভাবে বোঝবার সহায়তা করেন।

অধ্যাপক রিচার্ড গার্বের কথায় ফিরে আসা যাক। তিনি যখন সিদ্ধান্ত করছেন যে, সাংখ্য আদিতে অ-বৈদিক মত ছিলো, তখন আমরা তাঁর সিদ্ধান্তের সঙ্গে সহজেই একমত হতে পারি। বেদান্ত-সূত্রকারের সাংখ্য-খণ্ডনই এর একমাত্র প্রমাণ নয়। আমরা ইতিপূর্বেই দেখেছি পশুপালন-নির্ভর বৈদিক সমাজ পুরুষ-প্রধান ছিলো বলেই বৈদিক চিন্তাধারাতেও এই পুরুষ-প্রাধান্যের স্বাক্ষর পাওয়া যায় ; অপরপক্ষে সাংখ্য-দর্শনের প্রধান বা প্রকৃতি শুধুই অচেতনবস্তুবাচক বা *material principle* নয়, তাহাড়াও

নারীবাচক বা *female principle*-ও। কিন্তু অধ্যাপক গার্বে সেইসঙ্গেই যখন বলেন, কালক্রমে এই সাংখ্য-দর্শনই উপনিষদাদির মধ্যে স্বীকৃত বা গৃহীত হয়েছিলো, তখন স্বভাবতই আমরা তাঁর মন্তব্যটিকে মেনে নিতে অত্যন্ত সঙ্কোচ বোধ করি। কেননা, উপনিষদের চিন্তাধারা শুধুই ভাববাদী বা *idealistic* নয়, পুরুষপ্রধানও (পৃ: ১৫২)। অতএব, উপনিষদের চিন্তাধারার মধ্যে কালক্রমে সাংখ্য-মতের স্থান হওয়ার সম্ভাবনা সত্যিই সন্দ্বিগ্ন। এবং উপনিষদের মধ্যে সাংখ্য-মত স্বীকৃত হবার নিদর্শন হিসেবে অধ্যাপক গার্বে উপনিষদের যে-অংশগুলির উল্লেখ করেছেন, সেগুলিকে স্পষ্টভাবে বিচার করলেও আমরা দেখতে পাই যে, আসলে সেখানে সাংখ্যমত গ্রহণ করবার পরিবর্তে সাংখ্যমত খণ্ডন করবার প্রচেষ্টাটাই প্রকট। আমরা আরো বলতে চাই যে, অধ্যাপক গার্বের যুক্তি এখানে স্বপক্ষদোষদুটো হয়েছে। কেননা, সাংখ্য যে আদিতে শুধু নিরীশ্বরবাদই নয়, বস্তুবাদও ছিলো—একথা তিনি নিজেও স্বীকার করেছেন। এবং একথা যদি ঠিক হয় তাহলে তাঁকে মানতে হবে যে, অধ্যাত্মবাদী ও ভাববাদী উপনিষদের মধ্যেই কালক্রমে নিরীশ্বরবাদী ও বস্তুবাদী সাংখ্য-দর্শনেরও স্থান হয়েছিলো।

আদিসাংখ্যকে যে বস্তুবাদী বলাই বাঞ্ছনীয়—একথা অধ্যাপক গার্বে কী ভাবে স্বীকার করেছেন? বৌদ্ধদর্শনের আদিক্রপটির সঙ্গে সাংখ্যের আদিক্রপটির সাদৃশ্য দেখাবার উদ্দেশ্যে তিনি^{১১} বলছেন :

...it is a merit of Oldenberg to have emphatically pointed out the fact that primitive Buddhism does not yet know the often mentioned speculations on the nothingness of the world, but that, on the contrary, the idea of nothingness belongs to the later metaphysics of the Buddhists. The world of objects is, therefore, considered to be real by Buddha as well as by Kapila (c.f. Sutra I, 79 ; VI, 52) ; and this world of objects comprehends also the *psychic organs and states* according to the systems of both. As in Sankhya philosophy, even the highest internal processes, like thinking, volition, judging, etc., are mechanical functions of Matter, which are not to be ascribed to the Atman, but must be known to be *anatman*, so Buddha teaches, too, that... 'sentiments, conceptions and cognition' are *anatta* (= *anatma*).

সাংখ্য-মতে যদি চিন্তা, ইচ্ছা, বিচার প্রভৃতি মানসব্যাপারগুলিও অচেতনবস্তু

বা matter-এরই যান্ত্রিক বিকাশমাত্র হয়,—যদি এগুলিও আত্মজনিত না হয়ে অনাত্মজনিতই হয়,—তাহলে বৌদ্ধ দর্শনের আদিক্রপটির সঙ্গে তার সাদৃশ্য থাকুক আর নাই থাকুক, অন্তত উপনিষদের চিন্তার মধ্যে তার স্থান কষ্টকল্পিত হতে বাধ্য। কেননা, উপনিষদ মূলতই ভাববাদী এবং এই ভাববাদের সঙ্গে বস্তুবাদের সংঘর্ষই দর্শনের ইতিহাসে সবচেয়ে মৌলিক দ্বন্দ্ব^{১০}। এবং অধ্যাপক গার্বেও স্বীকার করেছেন যে, উপনিষদের চিন্তার সঙ্গে সাংখ্যের যে-বিরোধ, তা আসলে ভাববাদের সঙ্গে বস্তুবাদেরই মূল বিরোধ। অধ্যাপক গার্বে^{১১} বলছেন, “আমার মতে এ-বিষয়ে কোনো সন্দেহই থাকতে পারে না যে, উপনিষদের ব্রহ্ম-আত্মন্যমূলক যে ভাববাদী মতবাদ,—যে-মতবাদ বেদ থেকেই শুরু এবং উত্তরকালে যা বেদান্ত দর্শনের কেন্দ্র হয়েছে—সেই মতবাদটি অত্যাশ্চর্য সম্প্রদায়ের মতবাদের তুলনায় প্রাচীনতর। এই ভাববাদ সংহত-রূপে এবং সোৎসাহে প্রচারিত হতে শুরু হবার পর এর বিরুদ্ধে প্রতিক্রিয়া হিসেবেই সাংখ্য-দর্শনের উদ্ভব হয়েছিলো”।

বেদান্ত ভাববাদী, সাংখ্য বস্তুবাদী—দুয়ের মধ্যে মৌলিক প্রভেদ। উপরোক্ত উক্তির মধ্যে এই স্বীকৃতিটি অবশ্যই মূল্যবান। কিন্তু তার মানে নিশ্চয়ই এই নয় যে, আমরা দুয়ের মধ্যে উপনিষদের ভাববাদকেই প্রাচীনতর এবং সাংখ্যের বস্তুবাদকে তার বিরুদ্ধে প্রতিক্রিয়া-মাত্র বলে স্বীকার করতে বাধ্য। বরং, আমাদের পক্ষে নিছক ঐতিহাসিক তথ্য হিসেবে যেটুকু সংগ্রহ করা সম্ভবপর, তার সাক্ষ্য সম্পূর্ণ বিপরীত। কেননা, আমরা আগেই দেখেছি, উপনিষদ-সাহিত্যের মধ্যে—এবং বিশেষ করে ব্রহ্মসূত্রের মধ্যে—সাংখ্য-মতের বিরুদ্ধে অভিযানের প্রচেষ্টাটা স্পষ্ট; অপরপক্ষে সাংখ্যের কোনো গ্রন্থেই আমরা উপনিষদের চিন্তাধারার বিরুদ্ধে অভিযানের লক্ষণ দেখতে পাই না। অবশ্যই, এ-কথা ঠিক যে, ষষ্টিতন্ত্র প্রভৃতি সাংখ্যের আদি গ্রন্থগুলি বিলুপ্ত হয়েছে এবং সাংখ্য-সূত্র ও এমন কি সাংখ্যকারিকাও অনেক পরের রচনা বলেই এগুলির মধ্যে সাংখ্যের আদিক্রপটির পরিচয় নেই। সাংখ্যের আদিগ্রন্থ উদ্ধার করা সম্ভব হলে তার মধ্যে বৈদান্তিক ভাববাদের বিরুদ্ধে সচেতন অভিযানের চিহ্ন খুঁজে পাওয়া যেতো কিনা সে-কথা কল্পনা করেও কোনো লাভ নেই। হয়তো যেতো; কিন্তু তার থেকেই প্রমাণিত হতো না যে, উপনিষদের ভাববাদের বিরুদ্ধে প্রতিক্রিয়া হিসেবেই সাংখ্য-দর্শনের সূত্রপাত হয়েছিলো। কেননা, তন্ত্রের সঙ্গে সাংখ্যের সাদৃশ্যের দিক থেকে এবং সাংখ্যকে তন্ত্রেরই দার্শনিক সংস্করণ হিসাবে চেনবার দিক থেকে, আমরা যে-কথা বোঝবার চেষ্টা করছি তা হলো সাংখ্য আগে না উপনিষদ আগে,—এই তর্কই অনেকাংশে ভ্রান্তিপ্রসূত। আসলে বেদান্ত ও সাংখ্য—দুটি চিন্তাধারা বৈদিক ও অবৈদিক দুটি স্বতন্ত্র সংস্কৃতির পরিচায়ক। এবং

বৈদিক ও অবৈদিক এই দুটি সংস্কৃতির মধ্যে পার্থক্যকে আধুনিক বিদ্বানেরা অনেক সময় নিছক জাতিগত পার্থক্যের দিক থেকে বোঝবার চেষ্টা করে ভুল করেছেন; কেননা, এই দুটি সংস্কৃতির মধ্যে যে-পার্থক্য, তার সঙ্গে জাতিগত পার্থক্যের সম্পর্ক থাকুক আর নাই থাকুক, অন্তত নিছক জাতিগত পার্থক্য হিসেবে তার ব্যাখ্যা দেবার চেষ্টা করা যায় না। আমরা ইতিপূর্বেই দেখাবার চেষ্টা করেছি যে, তান্ত্রিক ও বৈদিক ঐতিহ্যের মধ্যে যে-মৌলিক পার্থক্য তার ব্যাখ্যা উৎপাদন-পদ্ধতির পার্থক্যের দিক থেকেই খুঁজে পাওয়া সম্ভবপর : পশুপালন-প্রধান জীবন বলেই বৈদিক সমাজ পুরুষ-প্রধান এবং বৈদিক সমাজের প্রতিফলন হিসেবে বৈদিক চিন্তাধারাও পুরুষ-প্রধান। অপরপক্ষে কৃষি-নির্ভর মাতৃপ্রধান সমাজের প্রতিফলন হিসেবে, তান্ত্রিক চিন্তাধারা শক্তি-প্রধান বা মাতৃপ্রধান। তন্ময়ের সঙ্গে সাংখ্যের সাদৃশ্য যদি সত্যিই মৌলিক হয় তাহলে বৈদান্তিক চিন্তাধারার সঙ্গে সাংখ্য-মতের বিরোধটিকেও এই দিক থেকেই বোঝাবার অবকাশ থাকে নাকি ?

অবশ্যই এখানে আর একটি প্রশ্ন উঠবে। সাংখ্যের প্রকৃতি বলতে শুধু-মাত্র *female principle* নয় ; *material principle*-ও। তাই নারীপ্রাধান্য ও পুরুষ-প্রাধান্যমূলক প্রভেদ ছাড়াও সাংখ্য ও বৈদান্ত্যের মধ্যে বস্তুবাদ-বনাম-ভাববাদের দিক থেকে যে-তফাত—তার ব্যাখ্যা উপরোক্ত উক্তির মধ্যে খুঁজে পাওয়া যায় না।

এই বস্তুবাদের দিক থেকে এখানে নতুন সমস্যাও ওঠে। বৈদান্তিক বা উপনিষদের চিন্তাধারা যতো চূড়ান্ত ভাববাদীই হোক না কেন, তারও একটা অতীত ছিলো এবং সেই অতীতটিকে পরীক্ষা করলে আমরা দেখতে পাই লোকায়তের মতোই একরকম প্রাকৃত বস্তুবাদী ধ্যানধারণার ধ্বংসসূত্রের উপর বৈদান্তিক ভাববাদের আবির্ভাব ঘটেছে, যদিও সেই প্রাকৃত বস্তুবাদের সঙ্গে লোকায়তিক বস্তুবাদের মূল প্রভেদ হলো এ-বস্তুবাদ পুরুষ-প্রধান চেতনার অঙ্গ, তন্ত্র ও সাংখ্যের মতো নারীপ্রাধান্যের পরিচায়ক নয়। বৈদিক ঐতিহ্য অতি দীর্ঘ; সংহিতা থেকে শুরু করে উপনিষদ পর্যন্ত সহস্রাধিক বছর ধরে রচিত হয়েছে তার সাহিত্যিক নিদর্শন। এবং এই সহস্রাধিক বছরের সাহিত্যিক নিদর্শন হুবহু একই ধ্যানধারণার পরিচায়ক নয় : এ-সাহিত্যের প্রাচীনতর অংশে ভাববাদের পরিচয় নেই এবং সেদিক থেকে পুরুষপ্রধান চিন্তার পরিচায়ক হলেও লোকায়তের মতোই তা অক্ষুট বস্তুবাদী। সেই অক্ষুট ও আদিম বস্তুবাদের ধ্বংসসূত্রের উপরই কালক্রমে উপনিষদের ভাববাদের আবির্ভাব হয়েছে। অতএব এদিক থেকে বলা যায়, উত্তরকালে বৈদিক ঐতিহ্যের বাহকেরা যে-বস্তুবাদী চিন্তাকে অমন ঘৃণার চোখে দেখতে শিখেছিলেন, সেই বস্তুবাদই তাঁদের পূর্বপুরুষদের কাছে—বৈদিক ঐতিহ্যের প্রতিষ্ঠাতাদের

কাছে—সত্যের মর্যাদা পেয়েছিলো। কামাচার অর্থে বামাচার প্রসঙ্গেও আমরা ইতিপূর্বে (পৃ: ১০৩—১১২) এই বৈশিষ্ট্যটিই লক্ষ্য করেছি। আমরা দেখেছি, এই কামাচার বা বামাচার মানবোন্নতির প্রাচীন পর্যায়ের জাহ্নবিশ্বাসেরই পরিচায়ক; তার মূল কথা হলো প্রাকৃতিক উৎপাদনকে মানবীয় প্রজন্মের অনুকরণেই আয়ত্তে আনবার কল্পনা। বৈদিক ঐতিহ্যে সেই জাহ্নবিশ্বাসের আরক থেকেই প্রমাণিত হয় এ-ঐতিহ্যের প্রতিষ্ঠাতারা মানবোন্নতির সেই প্রাচীন পর্যায়েই জীবন-যাপন করতেন, যদিও তাঁদের অর্থনীতি মূলতই বা প্রধানতই পশুপালন-নির্ভর ছিলো বলেই, এ-জাহ্নবিশ্বাস শুধুই পুরুষপ্রধান নয়, লোকায়তিক বামাচারের তুলনায় অনেকাংশেই গোণ। কারণ, ওই লোকায়তিক সংস্কৃতি মূলতই কৃষিনির্ভর, এবং কৃষিকাজের তুলনায় পশুপালনের ক্ষেত্রে জাহ্নবিশ্বাসের প্রয়োজনীয়তা অনেকাংশে কম (পৃ: ৩৪২—৩৪৭)।

তাহলে, কালক্রমে লোকায়তর সঙ্গে বৈদাস্তিক ধ্যানধারণার যতো প্রভেদই দেখা যাক না কেন, এই বৈদিক ঐতিহ্যেরও যেটা প্রাচীনতম পর্যায় তার সঙ্গে লোকায়তিক চিন্তার সাদৃশ্য দেখা যায়। আমরা দেখাবার চেষ্টা করবো, এই সাদৃশ্যের মূল কারণ হলো উভয়েই প্রাক্-বিভক্ত সমাজের—এবং অতএব প্রাক্-অধ্যাত্মবাদী ধ্যানধারণার—পরিচায়ক: বৈদিক ঐতিহ্যের বাহকেরা ওই প্রাক্-বিভক্ত সমাজের ধ্বংসস্থূপের উপর গড়ে তুলেছিলেন শ্রেণীবিভক্ত সমাজ, এবং তারই প্রতিবিশ্ব হিসেবে তাঁদের ধ্যানধারণায় আবির্ভাব হয়েছিলো অধ্যাত্মবাদ ও ভাববাদের। কিন্তু সে-ভাববাদের নিচে, প্রাক্-বিভক্ত সমাজের স্মৃতি বহন করে একটা অক্ষুট বস্তুবাদের ইতিহাস চাপা পড়ে আছে, এবং প্রাক্-বিভক্ত সমাজের ধ্যানধারণার স্মৃতি হিসেবেই তার সঙ্গে লোকায়তিক চিন্তাধারার ওই সাদৃশ্য। বৈদিক সাহিত্যে ওই প্রাক্-বিভক্ত সমাজের স্মৃতি হিসেবেই গণ ও ব্রাহ্মের কীরকম গৌরবময় অতীতের পরিচয় পাওয়া যায় তার আলোচনা আমরা ইতিপূর্বেই করেছি (পৃ: ২২২—২৩২)।

ওই প্রাক্-বিভক্ত সমাজ ও তার প্রাক্ অধ্যাত্মবাদী ধ্যানধারণার আলোচনায় পরে প্রত্যাবর্তন করা যাবে। তার আগে লোকায়ত, সাংখ্য ও তন্ত্রের কথাটা আরো ভালো করে দেখা যাক।

লোকায়ত, তন্ত্র, সাংখ্য : অনুর-মত

এই প্রসঙ্গে আর একটি চিন্তাকর্ষক বিষয়ের উল্লেখ করা যাক। আমরা ইতিপূর্বেই দেখেছি যে, তন্ত্রও শুধুমাত্র নারীপ্রধান ধ্যানধারণার পরিচায়ক নয়;

দেহতত্ত্বের দিক থেকে এই চিন্তাধারাকে বস্তুবাদ আখ্যা দেবার প্রয়োজন আছে,—সে-বস্তুবাদ যতো আদিম, যতো অক্ষুট এবং জ্ঞানের দৈন্যে তা যতোই অসম্পূর্ণ ও মানব শৈশবের পরিচায়ক হোক না কেন। বস্তুত, গুণরত্ন প্রমুখের রচনায়, তন্ত্রের সঙ্গে লোকায়তের সম্পর্কমূলক যে-ইংগিত পাওয়া যায়, আমরা তার ব্যাখ্যা তন্ত্রের এই অক্ষুট বস্তুবাদের দিক থেকেই পাবার চেষ্টা করেছি। অতএব, তন্ত্রের সঙ্গে সাংখ্যের যদি তত্ত্বগত সাদৃশ্য থাকে—সাংখ্য যদি তন্ত্রেরই অপেক্ষাকৃত মার্জিত ও দার্শনিক সংস্করণ হয়,—তাহলে সাংখ্যের সঙ্গে লোকায়তেরও একটা সম্পর্ক খুঁজে পাওয়া অসম্ভব নয়। স্বভাবতই, আস্তিকদের রচনায় আমরা এই সম্পর্কটির ইংগিত প্রত্যাশা করবো না। কেননা, আদি-সাংখ্য অবৈদিক মতবাদ হওয়া সত্ত্বেও, উত্তরকালে তাকে আস্তিক করে নেবার এমন প্রবল চেষ্টা করা হয়েছে যে, সাংখ্যের আদিরূপটিই আমাদের কাছে অনেকাংশে অপরিচিত হয়ে দাঁড়িয়েছে। তাই, আস্তিক-সাহিত্যের বাইরেই আদি-সাংখ্যের সঙ্গে লোকায়তের সম্পর্কমূলক ইংগিত অনুসন্ধান করা যুক্তিসঙ্গত হবে।

সুখের বিষয়, অধ্যাপক সুরেন্দ্রনাথ দাসগুপ্ত^১ ইতিপূর্বেই এই বিষয়টির প্রতি আমাদের দৃষ্টি আকর্ষণ করেছেন। তিনি দেখাচ্ছেন যে, জৈন লেখকরা সাংখ্য এবং লোকায়তের মধ্যে খুব বড়ো রকমের কোনো তফাত স্বীকার করেননি।

After the treatment of the views of the lokayata nastikas, the *Sutra-kritanga-sutra* treats of the Samkhyas. In this connection Silanka says that there is but little difference between the lokayata and the Samkhya, for though the Samkhyas admit souls, these are absolutely incapable of doing any work, and all the work is done by *prakriti* which is potentially the same as the gross elements. The body and the so-called mind is therefore nothing but the combination of the gross elements, and the admission of separate *purusas* is only nominal. Since such a soul cannot do anything, and is of no use (*akimcitkara*), the Lokayatas flatly deny them.

সূত্রকৃতান্গসূত্রে লোকায়ত নাস্তিকদের মত আলোচনার পর সাংখ্যমত আলোচিত হয়েছে। এই প্রসঙ্গে শীলাঙ্ক বলছেন, লোকায়ত ও সাংখ্যের মধ্যে সামান্ত্রই প্রভেদ আছে; কেননা যদিও সাংখ্য-দর্শনে আত্মা স্বীকৃত হয়েছে তবুও সে-আত্মার পক্ষে কোনো কিয়মতই সম্ভব নয়—সমস্ত কিয়মতই প্রকৃতির এবং প্রকৃতি বলতে স্থলভূতেরই অব্যক্ত অবস্থা। অতএব, দেহ এবং তথাকথিত মন স্থলভূতের সংমিশ্রণ ছাড়া কিছুই নয় এবং স্বতন্ত্র পুরুষের স্বীকৃতিটা নামমাত্রই।

এই আত্ম অক্রিয় ও অকিঞ্চিংকর বলেই লোকায়তরা একে সরাসরি অস্বীকার করেছে।

জৈন গ্রন্থে লোকায়তর সঙ্গে সাংখ্যের এই যে-সম্বন্ধ নির্দিষ্ট হয়েছে, সাধারণত তার প্রতি উপযুক্ত গুরুত্ব অর্পণ করা হয় না। কিন্তু বাদরায়ণ যে-ভাবে সাংখ্যমতকে অচেতনকারণ-বাদ বা বস্তুবাদ বলেই সনাক্ত করতে চেয়েছেন এবং চরক-সংহিতায় পুরুষকে যে-ভাবে প্রকৃতিরই অব্যক্ত অংশ বলে বর্ণনা করা হয়েছে, তার সঙ্গে মিলিয়ে বোঝবার চেষ্টা করলে আমরা হয়তো দেখতে পাবো, জৈন লেখকদের এই উক্তি আসলে অতিশয়োক্তি নয়।

লোকায়তর সঙ্গে তন্ত্র ও সাংখ্যের কোনো-একটা সম্পর্ক অনুসন্ধান করা যে একান্তই অসম্ভব নয় এখানে আমরা সে-বিষয়ে আরো কয়েকটি চিন্তাকর্ষক তথ্য উপস্থিত করবো।

প্রথমত দেখা যায়, লোকায়তকে নানানভাবে অস্মুর-মত বলে বর্ণনা করবার চেষ্টা করা হয়েছে। তার পিছনে নিশ্চয়ই লোকায়তকে নিন্দা করবার উৎসাহ ছিলো; কিন্তু তা সত্ত্বেও এরই মধ্যে কিছুটা ঐতিহাসিক তথ্যের আভাস থাকা অসম্ভব নয়।

আমরা ইতিপূর্বেই (পৃ: ৪৩৮) এ-বিষয়ে অধ্যাপক সুরেন্দ্রনাথ দাসগুপ্তের মতবাদ দীর্ঘভাবে আলোচনা করেছি। তিনি বলছেন, ছান্দোগ্য-উপনিষদের ইন্দ্র-বিরোচন-সংবাদে দেহাত্মবাদের—অতএব, লোকায়ত-মতের—পরিচয় পাওয়া যায়, এবং ছান্দোগ্যে এ-কথা স্পষ্টভাবেই বলা হয়েছে যে, মতবাদটি অস্মুরদের মধ্যেই প্রচলিত ছিলো। এই তথ্য থেকে অধ্যাপক সুরেন্দ্রনাথ দাসগুপ্ত লোকায়ত-মতের স্মেরীয় উৎস-সংক্রান্ত প্রকল্পে পৌঁছতে চেয়েছেন। আমরা সে-প্রকল্পের সমালোচনা করেছি। কেননা, অস্মুর বলতে যে প্রাচীন স্মেরীয়দেরই বুঝতে হবে এমন কোনো বাধ্যবাধকতা নেই। তাছাড়া, সংকার-পদ্ধতির যে-সাক্ষ্যকে লেখক অতোখানি গুরুত্ব দিয়েছেন তার প্রকৃত তাৎপর্যও তাঁর প্রকল্পকে প্রতিষ্ঠিত করে না।

কিন্তু তার মানে নিশ্চয়ই এই নয় যে, ছান্দোগ্যের এই সূত্রটি কোন অর্থে লঘুমূল্য। আসলে, অস্মুর বলতে যাদেরই বোঝাক না কেন, ছান্দোগ্যের নির্দেশ অনুসারে আমরা লোকায়ত-মতকে তাদেরই মধ্যে পরিব্যাপ্ত বা আয়ত বলে অনুমান করতে পারি। তাছাড়া, লোকায়ত বলতে যে অস্মুর-মতই বুঝতে হবে এ-বিষয়ে প্রাচীন সাহিত্যে আরো নানান নির্দেশ পাওয়া যায়।

মৈত্রায়ণীয় উপনিষদ^{১১} অনুসারে দেবগুরু বৃহস্পতি অস্মুরগুরু শুক্রের রূপ ধারণ করে ইন্দ্রের নিরাপত্তার উদ্দেশ্যে অস্মুরদের মধ্যে এই ভ্রমাত্মক লোকায়ত-মত প্রচার করেছিলেন।

বিষ্ণুপুরাণেও^{১১০} মোটের উপর একই উপাখ্যান পাওয়া যায় : মায়ামোহ অশুরদের পতন ঘটাবার জন্তই তাদের মধ্যে এই লোকায়ত-মত প্রচার করেন।

লোকায়ত-মত যে আসলে অশুরদেরই মত এ-বিষয়ে আর একটি উল্লেখ-যোগ্য তথ্য পাওয়া যায় শ্রীমদ্ভগবদগীতায়^{১১১}। শ্রীভগবান বলছেন, “ইহলোকে দুইজাতি সৃষ্টি হইয়াছিল—দৈবী ও আশুরী। হে পার্থ, দৈবী বিস্তারপূর্বক বর্ণন করিয়াছি। এক্ষণে আশুরী শোনো”।

এই আশুরী বলতে কী মত বোঝায়? শ্রীধরস্বামী বলছেন, লোকায়ত-মত।

শ্রীমদ্ভগবদগীতাতেও এই আশুরী মতের বর্ণনায় অবশ্যই প্রায় চোদ্দ আনাই ঘৃণা ও বিদেহ। কিন্তু তাছাড়াও অত্যন্ত চিত্তাকর্ষক কথা পাওয়া যায়। আশুরী-মত অনুসারে—

অসত্যমপ্রতিষ্ঠং তে জগদাহরনীশ্বরম্।

অপরস্পরসম্বৃতং কিমন্তু কামহৈতুকম্ ॥^{১১২}

প্রথম পংক্তিটির অর্থ নিয়ে কিছুটা অস্পষ্টতা থাকতে পারে। খুব সম্ভব এর অর্থ হলো ঈশ্বরের উপর প্রতিষ্ঠিত অর্থে জগৎ সত্য নয়, কেননা ঈশ্বরই নেই। কিন্তু দ্বিতীয় পংক্তিটির অর্থ অত্যন্ত স্পষ্ট : জগৎ কামোদ্ভূত, স্ত্রী-পুরুষের মিলন-জাত।

আশুরী-মতের এই কথাটি কিন্তু আমাদের কাছে নতুন নয়। তত্ত্বের সৃষ্টিতত্ত্ব আলোচনায় আমরা এই মতেরই পরিচয় পেয়েছি, এই মতেরই পরিচয় আমরা পেয়েছি সাংখ্যের সৃষ্টিতত্ত্বে : “যথা স্ত্রী-পুরুষসংযোগাৎ সূতোংপত্তিস্তথা প্রধান-পুরুষ-সংযোগাৎ সর্গস্তোংপত্তিঃ”।

শ্রীধরের কথা যদি ঠিক হয়—অর্থাৎ আশুরী-মত বলতে গীতায় যদি লোকায়ত-মতই বুঝিয়ে থাকে—এবং এই সৃষ্টিতত্ত্বই যদি আশুরী-মতের একটি প্রধান বৈশিষ্ট্য হয়, তাহলে এরই সূত্র ধরে আমরা লোকায়ত, তত্ত্ব এবং সাংখ্যের মধ্যে একটা সম্পর্ক খুঁজে পাই নাকি?

আরো কথা আছে। সাংখ্য-কারিকার শেষে ঈশ্বরকৃষ্ণ^{১১৩} বলছেন, “এই পরম পবিত্র শাস্ত্র কপিল মূনি অম্লকম্পা-গুরুর আশুরীকে প্রদান করিয়াছিলেন। আশুরী পুনরায় সেই শাস্ত্র পঞ্চশিখকে উপদেশ দেন এবং পঞ্চশিখ দ্বারা ইহা পরে বহুধা বিস্তৃত হয়।”

এখানে আশুরী ব্যক্তি-বিশেষের নাম, না, এর আর কোনো তাৎপর্য থাকতে পারে—সে-প্রশ্নের উত্তর নিশ্চয়ই খুব জোর করে দেওয়া যায় না।

কিন্তু এই প্রসঙ্গে উল্লেখ করা যায়, বৌদায়ন*** বলছেন, কপিল বলে এক অসুর ছিলেন, তিনি দেবতাদের বিরুদ্ধে সংগ্রাম করেছিলেন এবং তিনি যে-উপদেশ দিয়েছেন তা সর্বের পরিত্যজ্য।

ঋগ্বেদের*** ষষ্ঠ-মণ্ডলে অসুরদের বিরুদ্ধে ইন্দ্রের অভিযান-বর্ণনা পাওয়া যায়। তারই এক জায়গায় বলা হয়েছে :

ইন্দ্র চয়মানের পুত্র অভাবতীর প্রতি অমুকুল হইয়া বরশিখের পুত্রগণকে সংহার করিয়াছিলেন। তিনি হরিয়ুপীয়ার পূর্বভাগে অবস্থিত বৃচীবানের বংশধরদিগকে বধ করেন, তখন পশ্চিমভাগে অবস্থিত (বরশিখের) শ্রেষ্ঠ পুত্র ভয়ে বিদীর্ণ হইয়াছিল***।

বৃচীবান কোনো অসুর-ট্রাইবের নাম হতে পারে***। হরিয়ুপীয়া তাদেরই নগর, অর্থাৎ কোনো এক অসুর-নগর। এ-নগর কোথায় ছিলো? হরপ্পা আবিষ্কারের পর ডি.ডি. কোসাম্বী, রমেশচন্দ্র মজুমদার, বি.বি. রায় প্রামুখ ঐতিহাসিকেরা অনুমান করেছেন, খুব সম্ভব এই হলো ঋগ্বেদ-উল্লিখিত ওই অসুর-নগর। এম. জইলারও*** এ-সম্ভাবনাকে অস্বীকার করছেন না—ওই হরিয়ুপীয়া আর হরপ্পা এক-হওয়া অসম্ভব নয়। আমরা ইতিপূর্বেই দেখেছি, জন মার্শাল দাবি করছেন, প্রত্নতত্ত্বের সাক্ষ্যে প্রমাণ এ-নগরে মাতৃপ্রধান শাক্ত বা তাত্ত্বিক ধ্যানধারণা প্রচলিত ছিলো। একেও কি অসুর-নগরে আসুরী-মতের সাক্ষ্য বলা যায়?

শুধু মাতৃপ্রধান বা শক্তিপ্রধান ধ্যানধারণাই নয়। ওই অসুর-মত বলতে যে অধ্যাত্মবাদ-বিরোধী অস্মুট বস্তুবাদই বোঝা হতো ঋগ্বেদেই*** তার ইংগিত পাওয়া যায়।

ঔঃ মায়াভিরপ মায়েনোইধমঃ স্বধাভির্ধে

অধিগুণাবজুহত।

ঔঃ পিপ্রোন্মণঃ প্রাক্কজঃ পূরঃ প্র

ঋজিধানঃ দদ্যাহতোষাবিধ ॥

—তুমি (ইন্দ্র) মায়াসমূহের দ্বারা, বাহারা নিজেদের মুখে স্বধা (অন্নহবিঃ) প্রদান করিত, সেই মায়াবীদিগকে পরাজিত করিয়াছিলে; হে নরগণের রক্ষক, তুমি পিপ্র নগরগুলি ধ্বংস করিয়াছিলে এবং দদ্যাদিগের হত্যালীলা হইতে ঋজুপথগামীদিগকে রক্ষা করিয়াছিলে।

এখানে যে অসুরদেরই উল্লেখ করা হয়েছে সে-বিষয়ে সন্দেহের অবকাশ নেই। তারা নিজেদের মুখেই স্বধা প্রদান করতো। এ-কথার ব্যাখ্যা

সায়নাচার্য কোষীতকী ও বাজসেনীর উক্তি উদ্ধৃত করেছেন। কোষীতকী বলেন, “অমুরা বা আত্মজুহুবুদ্ধিতেহ্যৌ তে পরাভবন”—অর্থাৎ, অমুরেরা অগ্নিকে পরাভূত করিয়া নিজেদেরই হোম করিত। বাজসেনী বলেন, “দেবাশ্চ হ বা অমুরাশ্চাম্পর্ধন্ত ততো হামুরা অভিমানেন কশ্মৈ চন জুহুম ইতি শ্বেষেবাস্ত্যেষ্ জুহ্বতশ্চরুশ্চে পরাবভুবুঃ”—অর্থাৎ, দেবতা ও অমুরগণ পরস্পর স্পর্ধায়ুক্ত হইল, তাহার পর অমুরেরা অভিমান ভরে ঠিক করিল, ‘আমরা কাহাকেও হোম করিব না’; এবং অতএব নিজেদের মুখে হবিপ্রদান করিয়া তাহারার ঘুরিয়া বেড়াইতে লাগিল এবং অবমাননা করিল।

গুণরত্ন^{১০১} বলেছিলেন, চর্ব থেকেই চার্বাক নামের উৎপত্তি—গলচর্ব অদনে, ইত্যাদি। যদি তাই হয় তাহলে যে-অমুরেরা দেবতার উদ্দেশ্যে হবি-প্রদানের প্রতিবাদে নিজেদের মুখেই অন্নহবির বা স্বধা প্রদানের ব্যবস্থা করেছিলো তাদেরও চার্বাকপন্থী বলে সনাক্ত করবারই প্রলোভন হয় নাকি? এবং এই অমুরদের ধ্যানধারণাই যদি তন্ত্র ও সাংখ্যের সঙ্গে অভিন্ন হয় তাহলে এদিক থেকেও তন্ত্র ও সাংখ্যকেও লোকায়ত-মত বলেই গ্রহণ করবার সম্ভাবনা বাড়ে না কি?

এইভাবে তন্ত্র, লোকায়ত ও সাংখ্যের সম্পর্কে বোঝবার চেষ্টা করলে আরো কয়েকটি বিষয়ের ব্যাখ্যা পাওয়া যেতে পারে। প্রথমত সাংখ্যের সঙ্গে যোগ-এর সম্পর্ক। সাধারণত ধরে নেওয়া হয় যে, উত্তরযুগে এই সম্পর্ক প্রতিষ্ঠিত হয়েছে, যদিও আধুনিক বিদ্বানদের মধ্যে কেউ কেউ^{১০২} এর বিপরীত কথা অনুমান করবার চেষ্টা করেছেন। তাঁদের সিদ্ধান্ত অনুসারে সাংখ্য ও যোগের মধ্যে প্রভেদটাই বরং উত্তরকালের অবদান। আমরা ইতিপূর্বেই যোগের উৎস সংক্রান্ত সমস্তার আলোচনা করবার চেষ্টা করেছি এবং দেখেছি যে, পরের যুগে যোগশাস্ত্র বলতে যাই বোঝাক না কেন, আদিম কৃষিকেন্দ্রিক জাত্ত্ববিশ্বাস এবং জাত্ত্ব-অনুষ্ঠানের মধ্যেই তার উৎস অনুসন্ধান করবার সুযোগ আছে। আমরা আরো দেখেছি যে, ওই আদিম কৃষিকেন্দ্রিক জাত্ত্ববিশ্বাসের মধ্যেই তাত্ত্বিক ধ্যানধারণা এবং আচার-অনুষ্ঠানের সূচনা দেখতে পাওয়া যায়। এবং এইদিক থেকে বুঝতে পারা যায়, তন্ত্রসাধনা ও যোগসাধনা আদিতে কেন পৃথক নয়। অপরপক্ষে, তন্ত্র এবং সাংখ্যের সম্পর্ক এত ঘনিষ্ঠ যে, উভয়েরই এক উৎস অনুমান করবার সুযোগ আছে। অতএব আমাদের বুদ্ধির বর্তমান পর্যায়ে আমরা বলতে পারি যে, যে-কারণে তন্ত্রের সঙ্গে যোগের সম্পর্ক, সেই কারণেই সাংখ্যের সঙ্গেও

যোগের সম্পর্ক আদি ও অকৃত্রিম। অতএব, সাংখ্যের সঙ্গে যোগের সম্পর্ক পরের যুগেই স্থাপিত হয়েছে এ-কথা মনে করবার সঙ্গত কারণ নেই। তার বদলে বরং অনুমান করা যায়, কৃষিকাজের আদিম পর্যায়ে তাদের দিকটি সাধনার দিক থেকে স্বাতন্ত্র্য লাভ করতে পারেনি—কালক্রমে হয়তো তাদের দিকটি স্বাতন্ত্র্য লাভ করে সাংখ্য-দর্শনে পরিণত হয়েছে এবং অনুষ্ঠানের দিকটি পরিণত হয়েছে স্বতন্ত্র যোগ সাধনায়। তারপর ক্রমশ আরো উত্তরকালের দার্শনিকদের প্রচেষ্টায়, এই সাংখ্য এবং যোগ উভয়ই আস্তিক, অর্থাৎ, বৈদিক ঐতিহ্যের অন্তর্গত এবং আধ্যাত্মিক, অর্থাৎ সেশ্বর মোক্ষশাস্ত্রে পরিণত হয়েছে—পুরুষের ত্রিতাপ-নাশই তখন সাংখ্যের উদ্দেশ্য। কিন্তু এতোখানি পরিবর্তনের পরও দুয়ের মধ্যে যে-আদিম সম্পর্ক, তা সম্পূর্ণভাবে ছিন্ন হতে পারেনি।

তাহলে তত্ত্ব, যোগ, সাংখ্য,—এবং ব্যাপক অর্থে লোকাভিতিক ধ্যান-ধারণা,—এগুলির উৎস অনুসন্ধান করতে করতে আমরা যদি সুদূর অতীতে ফিরে যেতে পারি তাহলে কিসের পরিচয় পাবো? কৃষিকেন্দ্রিক জাহ্নবিশ্বাস এবং জাহ্ন-অনুষ্ঠান। তবুও তত্ত্ব, সাংখ্য ও যোগ ভারতীয় সংস্কৃতির ইতিহাসে শুধুমাত্র অতীতের ব্যাপার নয়; সাম্প্রতিক যুগেও এদের প্রভাব ব্যাপক ও গভীর। এ-ঘটনার ব্যাখ্যা কী? আমাদের দেশের বাধাপ্রাপ্ত অর্থনৈতিক বিকাশ : সামগ্রিকভাবে দেশের মানুষ কৃষিকাজের প্রাথমিক পর্যায়কে পিছনে ফেলে খুব বেশিদূর এগিয়ে যেতে পারেনি। তাই সে-পর্যায়ের ধ্যানধারণা ও সাধনপদ্ধতির স্মারক এমন গভীর ও ব্যাপকভাবে সাম্প্রতিক যুগ পর্যন্ত টিকে থেকেছে। বর্তমানকালেও তাত্ত্বিক ধ্যানধারণা ও আচার-অনুষ্ঠানের ব্যাপক প্রভাব প্রসঙ্গে আমরা ইতিপূর্বে দীর্ঘভাবে আলোচনা করবার চেষ্টা করেছি। বর্তমানে আমরা তার সঙ্গে শুধুমাত্র একটি কথা যোগ করতে চাই : আদিসাংখ্যকে যেহেতু তাত্ত্বিক তাদেরই দার্শনিক সংস্করণ হিসেবে গ্রহণ করবার সুযোগ রয়েছে, সেইহেতু আমাদের দেশে আধুনিক যুগেও সাংখ্য-দর্শনের বিপুল ও গভীর প্রভাবকে ব্যাখ্যা করবার জন্তে স্বতন্ত্র প্রকল্পের প্রয়োজন নেই।

“যখন গ্রামে গ্রামে, নগরে মাঠে জঙ্গলে শিবালয়, কালীর মন্দির দেখি, আমাদের সাংখ্য মনে পড়ে; যখন দুর্গা কালী জগদ্ধাত্রী পূজার বাজ শুনি, আমাদের সাংখ্যদর্শন মনে পড়ে”।

দুর্গা, কালী জগদ্ধাত্রী—দেবীনাথের তালিকা নিশ্চয়ই দীর্ঘতর করা যায়। কয়েকটি নামের বিশ্লেষণ আমরা ইতিপূর্বে করেছি : অন্নপূর্ণা, শাকম্বরী, ভগবতী। বহুমুখের মন্তব্য অনুসারে এঁরা সকলেই সাংখ্যের প্রকৃতি।

আমাদের যুক্তিও এদিক থেকে স্বতন্ত্র নয়। কেবল আমরা আরো বলতে চাই যে, সাংখ্যের ওই প্রকৃতিতত্ত্বকে, কিংবা এই দেবীগুলিকে ঠিকমতো বুঝতে হলে সমাজবিকাশের এমন এক স্তরে ফিরে যেতে হবে যেখানে মেয়েরা বড়ো, আর যে-পর্যায়ের মানুষদের ধারণায় নারীর উৎপাদিকা-শক্তি আর প্রাকৃতিক উৎপাদিকা-শক্তি একই সূত্রে বাঁধা এবং পরস্পরের উপর প্রভাবশীল। এই পর্যায়ের কথা আমাদের ঐতিহাসিকেরা এখনো সম্যকভাবে উদ্ধার করেননি; ফলে তন্ত্র ও সাংখ্যের অনেক আদিম তত্ত্ব আজো আমাদের কাছে রহস্যময় ও দুর্বোধ্য। শুধু তাই নয়; সমাজবিকাশের সেই পর্যায়টি নিয়ে আধুনিক ঐতিহাসিকেরা যেদিন সম্যকভাবে বিচার করবেন, সেইদিন আমরা আরো স্পষ্টভাবে জানতে পারবো—

অনেক হাজার বছর আগে সিদ্ধসভ্যতার মানুষেরা, কোন্ আদিম বিশ্বাসের প্রভাবে ওই সব ছোটোছোটো পোড়ামাটির মাতৃমূর্তি গড়ায় মন দিয়েছিলো ?

কোন্ আদিম বিশ্বাসের প্রভাবে, আজো আমাদের গ্রামাঞ্চলে এ-জাতীয় মূর্তি রচনার বিরাম নেই ?

কোন্ আদিম বিশ্বাসের প্রভাবে, আমাদের বাংলা সাহিত্যে শক্তি, ডোহী, রজকী, শবরী, নৈরামণি, সহজমুন্দরী প্রভৃতির মাহাত্ম্যে এমন ভরপুর হয়ে উঠেছিলো ?

এই আদিম বিশ্বাস ও তার বাস্তব ভিত্তিকে যেদিন স্পষ্টভাবে চিনতে পারা সম্ভব হবে, সেইদিনই আমরা সাংখ্য-দর্শনের আদিরূপটির সমস্ত বৈশিষ্ট্যও হৃদয়ঙ্গম করবার পথে অগ্রসর হবো।

কিন্তু এই বিষয়গুলিকে সম্যকভাবে চিনতে হলে আমাদের নিজেদের মনের দুটি সংস্কারের সমালোচনা করবার সাহসও অর্জন করতে হবে। এক : পিতৃপ্রধান সমাজের সংস্কার—কেননা, তন্ত্র, সাংখ্য প্রভৃতি ধ্যানধারণায় মাতৃ-প্রধান সমাজেরই স্বাক্ষর টিকে আছে। দুই : সাধারণভাবে শ্রেণীবিভক্ত সমাজের সংস্কারও। কেননা, তন্ত্র, সাংখ্য প্রভৃতি যে-ধ্যানধারণাকে ব্যাপক অর্থে আমরা এখানে লোকায়তিক বলে গ্রহণ করবার চেষ্টা করছি, সেগুলি শুধুই নারী-প্রাধান্যের পরিচায়ক নয়; তাছাড়াও এগুলি হলো প্রাক্-অধ্যাত্মবাদী—এবং সেই অর্থে বস্তুবাদী—ধ্যানধারণাও। এবং আমরা দেখাবার চেষ্টা করবো যে, এই জাতীয় ধ্যানধারণার প্রাক্-অধ্যাত্মবাদী বা বস্তুবাদী দিকটির মধ্যে প্রাক্-বিভক্ত সমাজেরই প্রতিবিম্ব খুঁজে পাওয়া যায়।

প্রাক্-বিভক্ত সমাজ ও প্রাক্-অধ্যাত্মবাদী চেতনা

লোকায়ত, তন্ত্র, সাংখ্য—আমরা দেখাবার চেষ্টা করেছি কৃষিকেন্দ্রিক জাতিবিশ্বাসের মধ্যেই এই ধ্যানধারণাগুলির উৎস, এবং এ-দেশের উৎপাদন কৌশলের বিকাশ অনেকাংশে বাধাপ্রাপ্ত বলেই অপেক্ষাকৃত অল্পমাত্র পর্যায়ের কৃষিকাজই এখানে প্রধানতম জীবনোপায় হয়েছে। ফলে তারই উপর প্রতিষ্ঠিত ওই ধ্যানধারণাগুলিই দেশের সংস্কৃতিতে বহু দীর্ঘদিন ধরে গভীর ও ব্যাপক প্রভাব বিস্তার করেছে। লোকায়ত-মতকে এইদিক থেকেই লোকেষু আয়ত—অর্থাৎ, জনসাধারণের মধ্যে পরিব্যাপ্ত—মনে করা যায়।

অপরপক্ষে, লোকায়তের আর একটি অর্থ আছে। শ্রীযুক্ত রাজকৃষ্ণ মুখোপাধ্যায়^{১১} যেমন বলেছেন, ‘ইহলোক ঐ দর্শনের সর্বস্ব, তজ্জগৎই উহার ঐক্য নামকরণ হয়’। মহামহোপাধ্যায় পঞ্চানন তর্করত্নের^{১২} মতেও লোক—অর্থাৎ দৃশ্যমান ইহলোক—ব্যতীত, উত্তরকাল স্বীকার করে না বলেই এ-দর্শনের নাম লোকায়ত। সেন্ট পিটার্সবার্গ অভিধানেও^{১৩} লোকায়ত শব্দকে *materialism* বা বস্তুবাদ অর্থেই গ্রহণ করা হয়েছে।

তন্ত্রের দেহতত্ত্ব এবং সাংখ্যের প্রধানধারণাবাদ এই দ্বিতীয় অর্থটির উপর আলোকপাত করে। মানবদেহের অনুরূপ হিসেবেই তন্ত্রে বিশ্বব্রহ্মাণ্ডকে চেনবার প্রচেষ্টা দেখা যায়। ফলে উত্তরকালে তন্ত্রের উপর অধ্যাত্মবাদ ও ভাববাদের প্রলেপ যতোই পড়ুক না কেন, তার আদিরূপটি ওই দেহবাদ বা বস্তুবাদই—সে-বস্তুবাদ যতো মূক, অব্যক্ত ও অচেতন হোক না কেন, যতোই অসম্ভব হোক না কেন তার বাস্তব জ্ঞানের দৈন্ত। আদি-সাংখ্যের প্রধানধারণ-বাদ বা অচেতনধারণবাদ এই অক্ষুট বস্তুবাদেরই পরিচ্ছন্ন দার্শনিক সংস্করণ, এবং বৈদাস্তিক বা চেতনধারণবাদী চিন্তাধারার প্রধানতম প্রতিপক্ষ।

আমরা যে-চিন্তাধারাকে লোকায়ত বলে সনাক্ত করবার চেষ্টা করেছি বস্তুবাদ ছাড়াও তার একটি প্রধান বৈশিষ্ট্য হলো নারীপ্রাধান্য বা মাতৃ-প্রাধান্য। আমরা ইতিপূর্বেই এই বৈশিষ্ট্যটির ব্যাখ্যা করবার চেষ্টা করেছি। বর্তমানে আমরা লোকায়তিক চিন্তাধারার বস্তুবাদমূলক বৈশিষ্ট্যের আলোচনা উত্থাপন করবো।

আমাদের প্রধান প্রতিপাত্ত হবে, প্রাক্-বিভক্ত সমাজের স্বাক্ষর বহন করছে বলেই লোকায়ত-মত প্রাক্-অধ্যাত্মবাদী, এবং সেই অর্থেই অচেতনধারণ-বাদ বা বস্তুবাদ। এবং আমাদের মূল যুক্তি হবে, চেতনধারণ-বাদ বা ভাব-বাদের যেটা বাস্তব ভিত্তি (*material basis*), প্রাক্-বিভক্ত সমাজে তার বিকাশ সম্ভব নয় অতএব সে-পর্যায়ের ধ্যানধারণাও চেতনধারণ-বাদ বা ভাববাদে

পরিণত হবার সুযোগ পায় না। অর্থাৎ, লোকায়তর অচেতনকারণ-বাদকে বোঝবার উদ্দেশ্যেই আমাদের প্রধানতম আলোচ্য হবে চেতনকারণ-বাদের জন্মকাহিনী।

ভারতীয় দর্শনের ইতিহাসে চেতনকারণ-বাদের আবির্ভাব কাহিনী নিয়ে আলোচনা তোলবার আগে সাধারণভাবে চেতনকারণ-বাদের বৈশিষ্ট্য বিশ্লেষণ করা প্রয়োজন।

চেতনকারণ-বাদের মূল কথাটা কী? চিন্তা বা ধারণা বা জ্ঞান বা মন বা ইন্দ্রিয়ানুভূতি—এককথায় কোনো-না-কোনো প্রকার চেতন-পদার্থই—চরম সত্য বা পরম সত্তা। যা-কিছু সত্য, যা-কিছু বাস্তব তা এর উপর নির্ভরশীল হিসেবে, এরই দাবি মিটিয়ে, তবে সত্য বা বাস্তব। অতএব তথাকথিত বহির্বাস্তব, চেতন-নিরপেক্ষ অর্থে সত্য নয়। চেতনা বা মানবসত্তার দাবি মেটানো-না-মেটানোর উপরই সবকিছুর সত্তা নির্ভরশীল।

অবশ্যই দর্শনের ইতিহাসে ভাববাদ বা চেতনকারণ-বাদের রূপ সর্বত্রই এক নয়। কিন্তু উপরোক্ত যুক্তিটিই চেতনকারণ-বাদমাত্রের মূল ভিত্তি। বিভিন্ন চেতনকারণ-বাদী দার্শনিক এই কাঠামোটির ভিতরেই বিভিন্নভাবে তাঁদের মস্তব্য ব্যক্ত করেছেন।

চেতনাই সর্বশক্তিমান,—অষ্টার মতো। মানুষের ধ্যানধারণায় এ-জাতীয় কথা আবির্ভাব হবার বাস্তব সত্য কী? জ্ঞান ও কর্মের মধ্যে সম্পর্ক বিচ্ছেদ; শুধু তাই নয়, জ্ঞানের তুলনায় কর্মকে হয় বা নিম্নরূপে বলে মনে করা। কেননা, কর্মের মধ্যে বহির্বাস্তবের অবধারিত যাথার্থ্যের অনিবার্য স্বীকৃতি^{১১}; কর্মবাদ দিয়ে বিশুদ্ধ জ্ঞানের উপর নির্ভর করে সত্যানুরূপণের প্রচেষ্টা তাই বহির্বাস্তবের যাথার্থ্য-স্বীকৃতির দায়মুক্ত। তখন চেতনাই চরম সত্য, সর্বশক্তিমান, সর্বনিয়ন্ত্রা।

আমরা ইতিপূর্বেই দেখেছি (পৃ: ৭৯—৮৬) আদিম প্রাক-বিভক্ত সমাজের ধ্যানধারণা অনিবার্য ঐতিহাসিক কারণে এই পর্যায়ে পৌঁছতে পারে না। কেননা, উৎপাদন-কৌশলের দৈন্ত বা অনুন্নতিই সে-সমাজের ভিত্তি—এই দৈন্তের দরুনই উদ্ভূত-উৎপাদন সম্ভব নয়, তাই উদ্ভূতজীবী শ্রেণীর আবির্ভাবও সম্ভব নয়। অর্থাৎ অংশগ্রহণ করবার দায়িত্ব সকলেরই। আর তাই মানুষের ধ্যানধারণাও বহির্বাস্তবের যাথার্থ্য-স্বীকৃতির দায়মুক্ত নয়। উৎপাদন-কৌশলের উন্নতির ফলে উদ্ভূত-উৎপাদন—এবং অতএব উদ্ভূতজীবী শ্রেণীর আবির্ভাব—হবার পরই বহির্বাস্তব এই শ্রেণীর মনের চাহিদা মেটাতে বাধ্য হয়েছে আর তখন থেকেই মানুষের মাথায় এ-যুক্তির আবির্ভাব হয়েছে যে, মনের চাহিদাই—চেতনার চাহিদাই—সর্বশক্তিমান, জগৎ-নির্মাতা। মিশরের পুরোহিত-রাজ পিরামিডের কথা ভাবলেন, বহির্জগতে গগন-চুম্বী পিরামিড

গড়ে উঠলো—বহির্জগৎ মনের দাবি মানলো। কেননা, যে লক্ষ মানুষের কায়িক শ্রম এই অসাধ্য-সাধন করতে পেরেছে তারা দাস, তারা হীন, তারা নীচ—সমাজের সদর-মহলে তাদের স্থান নেই, আর তাই সদর-মহলের ধ্যান-ধারণায় তাদের ওই অবদানটারও স্বীকৃতি নেই।

In the face of all these creations, which appeared in the first place to be products of the mind, and which seemed to dominate human society, the more, modest productions of the working hand retreated into the background, the more so, since the mind that plans the labour-process...was able to have the labour that had been planned, carried out by other hands than its own. All merit for the swift advance of civilization was ascribed to the mind...and so there arose, in the course of time, that idealistic outlook on the world which, especially since the decline of the ancient world, has dominated men's minds.^{১৩২}

আমরা দেখছি (পৃ: ৩১—৩৩) লোকায়তিকদের ধ্যানধারণা এইভাবে শ্রমের দায়িত্ব থেকে মুক্তি পায়নি, কেননা বার্তা বা কৃষিকাজই তাদের কাছে প্রধানতম বিদ্যা। আর তাই তাদের চেতনাও মুক্তি পায়নি বহির্বাস্তবের বাথার্থ্য-স্বীকৃতির দায়িত্ব থেকে। প্রাচীন সমাজের সেই পর্যায়টি—মেয়েরা যখন কৃষিকাজ আবিষ্কার করে নিজেদের ফলপ্রসূতার অনুরূপ হিসেবেই প্রাকৃতিক ফলপ্রসূতাকে বোঝবার চেষ্টা করছে, এবং নিজেদের দেহের উপমান হিসেবেই প্রকৃতিকেও বুঝতে চেষ্টা করছে—প্রকৃত-পক্ষে প্রাকৃ-বিভক্ত সমাজেরই একটি পর্যায়। এই কারণেই বার্তাকেন্দ্রিক ওই ধ্যানধারণাও প্রাকৃ-অধ্যাত্মবাদী, এবং সেই অর্থে বস্তুবাদী—সে-বস্তুবাদ যতো অক্ষুট ও প্রাকৃতই হোক না কেন।

লোকায়তিক অচেতনকারণ-বাদের তাৎপর্য বোঝবার আশায় আমরা অধ্যাত্মবাদ বা চেতনকারণ-বাদের উৎস নিয়ে আলোচনা তুলবো। ঘুরিয়ে বা নেতিমূলকভাবে হলেও এ-আলোচনা লোকায়তিক বস্তুবাদের উপর আলোক-পাত করতে পারে। কেননা, ধ্যানধারণার ক্রমবিকাশের ইতিহাসে এই চেতনকারণ-বাদ যে-পর্যায়টিকে পিছনে ফেলে এসেছে সেই পর্যায়টিই হলো ওই লোকায়তিক প্রাকৃ-অধ্যাত্মবাদ বা অক্ষুট বস্তুবাদ।

কিন্তু যে-হেতু আমরা চেতনকারণ-বাদের আবির্ভাবকে শ্রেণীসমাজ-জনিত জ্ঞান ও কর্মের বিচ্ছেদের পরিণাম হিসেবেই বোঝবার চেষ্টা করবো, সেই হেতু আমাদের পক্ষে প্রথমে সাধারণভাবে শ্রেণীসমাজের উৎপত্তি-সংক্রান্ত

ঐতিহাসিক . নিয়মের পটভূমিকে মনে রাখা প্রয়োজন। উৎপাদন-কৌশলের উন্নতিই আদির প্রাক্-বিভক্ত সমাজ থেকে শ্রেণীবিভাগের দিকে অগ্রগতির মূল কারণ। কিন্তু প্রশ্ন হলো, উৎপাদন-কৌশলের উন্নতির ঠিক কোন্ বৈশিষ্ট্যটি থেকেই মানবসমাজে ক্রমশঃ শ্রেণীবিভাগ পরিস্ফুট হয়ে উঠতে লাগলো? এঙ্গেলস্ দেখাচ্ছেন, পৃথিবীর সমস্ত মানবজাতির বেলাতেই হুবহু একরকম নয়। কোথাও বা কৃষিকাজের উন্নতি থেকে, আবার কোথাও বা পশুপালনের উন্নতি থেকে শ্রেণীবিভক্ত (ও রাষ্ট্রশক্তি-শাসিত) সমাজের উদ্ভব। কেননা, একদিকে যেমন কৃষিকাজের উন্নতি, অপরদিকে তেমনি পশুপালনের উন্নতি থেকেই মানুষের পক্ষে উদ্ভূত-উৎপাদনের ক্ষমতা প্রভূত পরিমাণে বেড়ে গেলো। (পৃ: ৩০০ দ্রষ্টব্য)।

আমেরিকার ইরোকোয়া নামের আদিবাসীরা কৃষি-উন্নতির পথ ধরেই প্রাক্-বিভক্ত সমাজের সীমারেখা পেরিয়ে শ্রেণীবিভক্ত সমাজের দিকে অগ্রসর হবার উপক্রম করেছিলো; সেই অবস্থাতেই কলম্বাসের অনুগামীদের আক্রমণে তাদের অগ্রগতি নিরুদ্ধ হয়। আমাদের দেশের ক্ষেত্রে সিদ্ধ-উপত্যকার ধূলোর নিচে এই অগ্রগতির কাহিনী নিশ্চয়ই ঢাকা পড়ে রয়েছে। কেননা, ওখানের প্রত্নতত্ত্বমূলক নিদর্শনগুলির মধ্যে একদিকে আমরা খুঁজে পাচ্ছি কেন্দ্রীভূত রাষ্ট্র-শক্তি এবং শ্রেণীশোষণের পরিচয়, আবার অপরদিকে দেখা যাচ্ছে কৃষি-উৎপাদনই ছিলো ওই নাগরিক জীবনের প্রধানতম সম্পদ। দ্রষ্টব্য এই যে, ওই শ্রেণীশোষণ ও কেন্দ্রীভূত রাষ্ট্র-শক্তির পর্যায়ে পৌঁছেও সিদ্ধসভ্যতার মানুষগুলির চেতনা থেকে মাতৃপ্রধান ধ্যানধারণার স্মৃতি সম্পূর্ণ মুছে যায়নি। অবশ্যই আদি-তত্ত্ব ও আদি-সাংখ্যের মতো এই মাতৃপ্রধান ধ্যানধারণা তখনো প্রাক্-অধ্যাত্মবাদ বা অচেতনকারণ-বাদের পর্যায়েই ছিলো কিনা, তা খুবই সন্দেহের কথা। বরং রাষ্ট্র-শক্তি ও শ্রেণীশোষণের পটভূমিকায় টিকে থাকবার সময় এগুলির পক্ষে অধ্যাত্মবাদী চেতনার অঙ্গীভূত হওয়াই স্বাভাবিক। তবুও মাতৃপ্রাধান্যমূলক ধ্যানধারণার সঙ্গে কৃষি-আবিষ্কারের সম্পর্ক যে কতো ঘনিষ্ঠ এবং মানবচেতনায় এই মাতৃপ্রধান ধ্যানধারণার প্রভাব যে কতো দীর্ঘস্থায়ী হতে পারে, হরপ্পা-মোহেনজোদারোর প্রত্নতত্ত্বমূলক নিদর্শনগুলিই তার পরিচায়ক। অর্থাৎ, সিদ্ধসভ্যতা নিশ্চয়ই রাতারাতি গড়ে ওঠেনি; তার পিছনেও একটা দীর্ঘযুগের ক্রমোন্নতির ইতিহাস অনুমান করতে আমরা বাধ্য। সে-ইতিহাস নিশ্চয়ই কৃষিকাজ আবিষ্কার থেকে শুরু করে কৃষিকর্মের ওই অতোখানি উন্নত পর্যায় পর্যন্ত ব্যাপ্ত, যে-পর্যায়ে পৌঁছে কৃষিজাত উদ্ভৃষ্টের উপর নির্ভর করে অমন নগরজীবন ইত্যাদি গড়ে তোলা সম্ভবপর। অতএব অনুমান করবার সুরোগ আছে যে, সিদ্ধ-উপত্যকায় যে-মাতৃপ্রধান ধ্যানধারণার পরিচয় পাই, তারও আদিরূপ আদি-তত্ত্বের মতোই প্রাক্-অধ্যাত্মবাদীই ছিলো,

যদিও যে-পটভূমিকায় মাতৃপ্রধান ধ্যানধারণার এই স্মারকগুলি পাওয়া গিয়েছে, সেখানেও এগুলির পক্ষে ওই আদিম প্রাক্-অধ্যাত্মবাদমূচক হবার সম্ভাবনা নিশ্চয়ই নেই।

তন্মের দুটো দিক। মাতৃপ্রধান ও প্রাক্-আধ্যাত্মিক। কৃষি-আবিষ্কার-জাত ধ্যানধারণা বলেই তা মাতৃপ্রধান। প্রাক্-বিভক্ত-সমাজ-জাত বলেই তা প্রাক্-আধ্যাত্মিক। কৃষি-আবিষ্কারের প্রাথমিক পর্যায়ে মানব-সমাজ শ্রেণী-বিভক্ত হয়নি।

অপরপক্ষে, প্রাক্-অধ্যাত্মবাদী ধারণামাত্রেরই মাতৃপ্রধান হতে বাধ্য নয়। তার কারণ, প্রাক্-বিভক্ত সমাজমাত্রই কৃষিনির্ভর—বা অল্পমাত্র পর্যায়ের কৃষিনির্ভর—হতে বাধ্য নয়। এ-আলোচনার জন্য প্রাক্-বিভক্ত সমাজ ছেড়ে শ্রেণীবিভক্ত সমাজের দিকে অগ্রসর হবার দ্বিতীয় পথটির কথা উত্থাপন করা প্রয়োজন।

আমরা ইতিপূর্বে দেখেছি (পৃ. ৩০০—৩০২), বৈদিক মানুষদের ইতিহাস এই পথটির পরিচায়ক। পশুপালনের উন্নতির উপর নির্ভর করেই তারা প্রাক্-বিভক্ত সমাজ ছেড়ে শ্রেণীসমাজের দিকে অগ্রসর হতে পেরেছিলো। পশুপালন-নির্ভর সমাজ পিতৃপ্রধান, বৈদিক ধ্যানধারণাও তাই পুরুষ-প্রধান (পৃ. ৩২০—৩২৮)। কিন্তু পুরুষ-প্রধান এই ধ্যানধারণার আদি-পর্যায়ের মধ্যে প্রাক্-অধ্যাত্মবাদী চেতনার পরিচয় পাওয়া যায় (পৃ. ১০২—১১২ এবং পৃ. ১৫১—১৫২); সেই দিকটি হলো বৈদিক সমাজের প্রাক্-বিভক্ত পর্যায়ের স্বাক্ষর। কেননা, প্রাক্-অধ্যাত্মবাদী ধ্যানধারণায় প্রাক্-বিভক্ত সমাজের প্রতিবিম্ব : কৃষি-নির্ভর প্রাক্-বিভক্ত সমাজের ধ্যানধারণা মাতৃপ্রধান, পশুপালন-নির্ভর প্রাক্-বিভক্ত সমাজের ধ্যানধারণা পুরুষপ্রধান—কিন্তু দুই-ই প্রাক্-অধ্যাত্মবাদী। এবং এইদিক থেকেই বুঝতে পারা সম্ভব, বৈদিক চিন্তাধারার সঙ্গে উত্তরযুগে লোকায়তিক চিন্তাধারার যতোই পার্থক্য থাকুক না কেন, বৈদিক চিন্তাধারারও প্রাক্-অধ্যাত্মবাদী অর্থে একটা লোকায়তিক অতীত ছিলো।

অধ্যাত্মবাদের আবির্ভাব-ইতিহাস প্রসঙ্গে আমরা এই বৈদিক ধ্যানধারণার ক্রমবিকাশ নিয়েই আলোচনা তুলবো। তার প্রধান কারণ হলো, প্রাক্-বিভক্ত সমাজ থেকে শ্রেণীবিভক্ত সমাজের দিকে অগ্রগতির, —এবং তারই প্রতিবিম্ব হিসেবে প্রাক্-অধ্যাত্মবাদী ধ্যানধারণার পক্ষে অধ্যাত্মবাদে পরিণতির—সুবিজ্ঞান সাহিত্য ওই বৈদিক সংস্কৃতির ক্ষেত্রেই মূলভ। পরবর্তী পরিচ্ছেদে আমরা প্রধানত তারই আলোচনা করবো।

ତୃତୀୟ ଖଣ୍ଡ
ଭାବବାଦ

চতুর্থ পরিচ্ছেদ

বরণ : ভাববাদের উৎস-সন্ধানে

অধ্যাপক উইন্টারনিংস্‌ অমুমান করছেন, বৈদিক আর্থদের অর্থনৈতিক অবস্থা মোটের উপর দক্ষিণ আফ্রিকার দিন্‌ক এবং কাফির ট্রাইবদের মতোই ছিলো, আর তাই বৈদিক আর্থরাও এদের মতোই গোস্পদকে চরম মূল্যবান মনে করতেন।

দিন্‌ক এবং কাফিরেরা প্রধানতই পশুপালক। কিন্তু সেই সঙ্গেই তারা চাষবাসও শুরু করেছে এবং ধাতুর ব্যবহার খানিকটা আয়ত্তে এনেছে। অর্থনৈতিক উন্নতির দিক থেকে আধুনিক ট্রাইবদের যে-স্তরবিভাগ করা হয় (পৃ: ৩০০) সে-বিভাগ অনুসারে আফ্রিকার এই ট্রাইবগুলি পশুপালনের দ্বিতীয় স্তরে পড়ে। সমাজ-বিবর্তনের সাধারণ নিয়ম অনুসারে এইখান থেকেই অকৃত্রিম ট্রাইব্যাল-সংগঠনে ভাঙনের সূচনা দেখা যায়। অর্থাৎ একে প্রাক-বিভক্ত সমাজ ও শ্রেণীবিভক্ত সমাজের মধ্যবর্তী সীমানা মনে করা যায়—পিছনে প্রাক-বিভক্ত সমাজের স্মৃতি, সামনে শ্রেণীবিভক্ত সমাজের আভাস। দক্ষিণ আফ্রিকার এই ট্রাইবগুলির মধ্যে ক্লান-সংগঠন বা জাতিভিত্তিক সংগঠন অনেকাংশেই অক্ষুণ্ণ থাকলেও এবং এমন কি এদের মধ্যে টোটেম-বিশ্বাসের স্মারক অভ্যন্তর প্রবল হলেও—ব্যক্তিগত সম্পত্তি ও রাজশক্তির আভাস দেখা দিয়েছে। তারই প্রতিবিম্ব হিসেবে দেবলোকের কল্পনাও কিছু অংশে আধুনিক হয়েছে। কিন্তু পুরোপুরি বা স্পষ্টভাবে নয়।

ভাষাতত্ত্বের সাক্ষ্য বিচার করে অধ্যাপক গার্ডন চাইল্ডস্‌ অমুমান করছেন, প্রাচীন ইন্দো-ইয়োরোপীয়েরাও বিভিন্ন দিকে ছড়িয়ে পড়বার সময়ে অর্থনৈতিক উন্নতির এই স্তরটিতেই পৌঁছেছিলেন। অর্থাৎ, তথাকথিত আর্থরাও সে সময়ে মূলতই পশুপালক, যদিও তাঁরা তখন কিছুটা কৃষিকাজ ও ধাতুর ব্যবহার শিখেছেন। তাঁদের সমাজ-সংগঠনও জাতিভিত্তিক বা ক্লান-সংগঠন। তাই তাঁদের অর্থনৈতিক জীবনকেও পশুপালনের দ্বিতীয় স্তর বলা হয়েছে।

এদিক থেকে, ভারতে আর্যোদয়-সংক্রান্ত মতবিরোধের মধ্যে প্রবেশ না করেও বলা যায় অধ্যাপক উইন্টারনিংস্‌-এর উপরোক্ত অমুমান নিশ্চয়ই নির্ভুল। এবং এ-অমুমানের তাৎপর্যগুলি সত্যিই হুম্বল্য। কেননা, বৈদিক আর্থদের সঙ্গে আফ্রিকার এই ট্রাইবগুলির অর্থনৈতিক উন্নতির সাদৃশ্য যদি মৌলিক হয় তাহলে আমাদের পদ্ধতি অনুসারে অমুমান করবার সুযোগ

থাকে যে, প্রাচীনকালে বৈদিক আর্যরা মোটের উপর কী ভাবে জীবনযাপন করতেন তার অন্তত কিছুটা পরিচয় আজকের দিনেও আমাদের পক্ষে স্বচক্ষে দেখতে পাবার সুযোগ আছে। শুধু তাই নয়; অর্থনৈতিক অবস্থাই যদি সাংস্কৃতিক জীবনের প্রধান ভিত্তি হয় তাহলে আফ্রিকার ওই ট্রাইবগুলির সাংস্কৃতিক জীবন সংক্রান্ত জ্ঞান বৈদিক সংস্কৃতির উপরেও আলোকপাত করতে পারে।

আফ্রিকার দিনকদের সম্বন্ধে অধ্যাপক সেলিগ্‌ম্যান* বলছেন, গোসম্পদই ওদের সমাজের অর্থনৈতিক ভিত্তি; ফলে,

the desire to acquire a neighbour's herds is the common cause of these inter-tribal raids which constitute Dinka warfare.

অধ্যাপক উইন্টারনিংস* বলছেন, ঠিক এই কারণেই বৈদিক সাহিত্যে

the old word for 'war' or 'battle' is originally 'desire for cattle' (*gavisti*).

বৈদিক আর্যদের মতোই আফ্রিকার এই ট্রাইবগুলির সমাজ-ব্যবস্থা পুরুষ-প্রধান। পশুপালনমূলক অর্থনীতির তাগিদেই যে এরা মাতৃপ্রাধাত্যের পরিবর্তে পিতৃপ্রাধাত্যের প্রচলন করেছে, সে-বিষয়ে আধুনিক বিদ্বানেরা আমাদের দৃষ্টি আকর্ষণ করেছেন—অনেক ক্ষেত্রে পিতৃপ্রাধাত্যের নিচে মাতৃপ্রাধাত্যের ধ্বংসাবশেষ স্পষ্টভাবে চোখে পড়ে এবং উত্তরাধিকারসূত্রের মধ্যে মাতৃপ্রাধাত্যের স্পষ্ট স্মারক টিকে থেকেকেছে। বৈদিক মানুষদের জীবনে পশুপালন-নির্ভরতা কী ভাবে আদিম মাতৃপ্রাধাত্য বদলে পিতৃপ্রাধাত্যের প্রবর্তন করেছিলো এ-বিষয়ে বিদ্বানেরা এখনো গবেষণা করেননি; আদিম মাতৃপ্রাধাত্যের স্মারক হিসেবে অদিতির সাক্ষ্যকে গ্রহণ করা যায় কিনা তা ভেবে দেখবার অবকাশ আছে। কিন্তু এ-বিষয়ে সন্দেহের অবকাশ নেই যে, যে-অবস্থায় বৈদিক সাহিত্য রচিত হয়েছিলো তা পুরোপুরি পুরুষপ্রধান—পশুপালন-নির্ভর বলেই পুরুষপ্রধান।

বৈদিক আর্যদের মতোই আফ্রিকার এই ট্রাইবদের মধ্যেও যজ্ঞ ও স্তোত্রের বহুল প্রচলন চোখে পড়ে; আধুনিক নৃতত্ত্ববিদেরা এই যজ্ঞ ও স্তোত্রকে *sacrifices* ও *hymns* আখ্যাই দেন। এদের যজ্ঞ প্রধানতই পশুবাগ এবং বৈদিক আর্যদের মতোই এদের পশুবাগেও মেধ্য পশুটির গুণের অংশই সবচেয়ে গুরুত্বপূর্ণ অঙ্গ বলে স্বীকৃত হয়। আফ্রিকার ট্রাইবদের পশুবাগ প্রসঙ্গে সবচেয়ে উল্লেখযোগ্য ঘটনা হিসেবে বলা হয়েছে, the contents of the

large intestine of the victim are scattered about and over this mound"; কিংবা, at the yearly sacrifice, one man, in whom the ancestral spirit is immanent, kills a sheep or a bull, and smears its blood and the contents of the large intestine upon the grave", ইত্যাদি। বৈদিক পশুযাগের বেলায় পশুটিকে বধ করবার পর “অধ্বযু পট চিরিয়া বপা বাহির করিয়া লন। তাঁহার সহকারী প্রতিপ্রস্থাতা ছুইখানা কাঠে সেই বপা লইয়া শামিত্র অগ্নিতে তপ্ত করেন; পরে উত্তরবেদির নাভিস্থিত আহবনীয় অগ্নির উপরে ধরিয়া থাকেন। অগ্নির উত্তাপে বপা গলিয়া বিন্দুবিন্দু আশুনে পড়িতে থাকে। অধ্বযু সন্ধে সন্ধে বপার উপর ঘি ঢালেন। সেই বপার কিয়দংশ যথাবিধি আশ্রীমন্ত্র পাঠের পর আশুনে ফেলিয়া অস্তিম প্রয়াগ যাগ সম্পন্ন হয়। বপার অবশিষ্ট প্রধান যাগের জন্ত রাখিয়া দেওয়া হয়”^{১০}। ঐতরেয় ব্রাহ্মণে^{১১} বলা হয়েছে যজ্ঞে এই পশুর বপাটিই প্রধানতম অঙ্গ বলে বিবেচিত: “অনন্তর মনুষ্যাগণ ও ঋষিগণ যজ্ঞ জ্ঞানিবার উদ্দেশে যজ্ঞের কোন চিহ্ন দেখিব বলিয়া দেবগণের যজ্ঞভূমিতে আসিয়াছিলেন। তাঁহারা (যজ্ঞভূমির) নিকটে বিচরণ করিতে করিতে অঙ্গহীন (বপাহীন) পশুকে শয়ান (যজ্ঞভূমিতে পতিত) অবস্থায় প্রাপ্ত হইলেন এবং বুঝিলেন, এই যে বপাটুকু তাহাই পশু। সেইজন্ত এই যে বপাটুকু তাহাই পশু”।

অবশ্যই যজুর্বেদ এবং ব্রাহ্মণগ্রন্থগুলিতে যে-ভাবে যজ্ঞকে জটিল ও পল্লবিত অবস্থায় দেখতে পাই আফ্রিকার ট্রাইবদের যজ্ঞ নিশ্চয়ই সেরূপ ধারণ করেনি। কিন্তু ঋগ্বেদেও যজ্ঞের এ-জাতীয় জটিল পরিণতি দেখা যায় না—যদিও উত্তরকালে বৈদিক যজ্ঞ ওই রকম জটিল অমুঠানে পরিণত হবার পর তার মধ্যে ঋগ্বেদের মন্ত্রগুলিরই বিনিয়োগ-ব্যবস্থা হয়েছিলো।

বৈদিক আর্ষদের কাছে স্বর্গের এক দেবতার নাম বরুণ এবং অধ্যাপক রথ^{১২} অনুমান করছেন, আদিপর্বে এই বরুণই ছিলেন বৈদিক দেবলোকের মধ্যে প্রধান; কালক্রমে তাঁর গৌরব ইন্দ্রের গৌরবের নিচে চাপা পড়েছিলো। আফ্রিকার দিন্‌করা তাদের এই বরুণেরই নাম দেয় দেনগ্‌ডিং (Dengdit)।

They worship a high god, Dengdit, lit. 'Great Rain', sometimes called Nyalich and a host of ancestral spirits called yok. The Nyalich is the locative of a word meaning 'above', and, literally translated, signifies 'in the above'.^{১৩}

এবং দিন্‌কদের বিশ্বাস অনুসারে^{১৪} তিনিই জ্বালা-পৃথিবীকে পরস্পর থেকে পৃথক ও বিচ্ছিন্ন করেছিলেন। ঋগ্বেদে বরুণ সম্বন্ধেও ঠিক সেই কথা।

তাবাপৃথিবী বরুণস্ত ধর্মণা বিহুভিতে অজরে তুরিরেতসা ।

অর্থাৎ,

—জ্যো ও পৃথিবী বরুণের ধর্মদ্বারা এবং প্রভূত বলের দ্বারা চিরকাল পৃথক হইয়া আছে ॥ স্বযেদ : ৬. ৭০. ১ ॥

ধীরা বস্ত মহিনা জনুংযি বি যন্তত্তন্ত রোদনী চিদুর্বা ।

অর্থাৎ,

—ইহার (বরুণের) জন্ম মহান এবং ধীর, ইনি পৃথিবী ও স্বর্গকে নিজ নিজ স্থানে স্থাপিত করিয়াছিলেন ॥ স্বযেদ : ৭. ৮৬. ১ ॥

যঃ-স্বস্তেন বি রোদনী অজো ন ত্যামধারয়ং ।

অর্থাৎ,

—যিনি (বরুণ), অন্তরীক্ষে যেমন আদিত্য জ্যোকে ধারণ করেন, সেইরূপ জ্যো ও পৃথিবীকে পৃথকরূপে ধারণ করিয়াছিলেন ॥ স্বযেদ : ৮. ৪১. ১০ ॥

এইখানে বলে রাখা যায় যে, বৈদিক দেবতাদেরও কিন্তু আফ্রিকার ট্রাইবদের দেবতাদের মতোই আধুনিক আধ্যাত্মিক অর্থে পরিপূর্ণ দেবত্বপ্রাপ্তি হয়নি। দিন্‌কদের বরুণদেব দেনগুডিং সম্বন্ধে বলা হয়েছে,

among the Niel Dinkas he appears as a less remote being who at one time ruled his tribe in human guise.”^১

স্বযেদেও দেখি ইন্দ্রের উদ্দেশ্যে বলা হয়েছে,

এভিনু ভিনুতমো অস্ত শাকৈ রায়ো বিভক্তা সংভরন্ত বসঃ ॥

অর্থাৎ,

—সামর্থ্যের সহিত যিনি (ইন্দ্র) এই নয়দিগের মধ্যে শ্রেষ্ঠ নর, তিনি ধনের বিভাগকর্তা এবং ধনের পরিবর্ধক ॥ স্বযেদ : ৪. ১৭. ১১ ॥

স্বযেদে (৬. ৩৬. ১) ইন্দ্রকে উদ্দেশ্য করে বলা হয়েছে, “তুমি প্রকৃতই অন্ন”। এর সঙ্গে নবাভিষিক্ত রাজার প্রতি নাইজেরিয়ার জুবুনদের দৃষ্টিভঙ্গি তুলনা করা যায় : they bow down before him and cry : “Our rains, our crops, our health, our wealth.”^২

বরুণের সঙ্গে বৈদিক মানুষদের সম্পর্কটা যে সখার মতোই সে-বিষয়ে অধ্যাপক ম্যাকডোন্ডাল^৩ ইতিপূর্বেই আমাদের দৃষ্টি আকর্ষণ করেছেন,

Varuna is on a footing of friendship with his worshipper, who communes with him in his celestial abode and sometimes sees him with the mental eye.

এখানে ওই *worshipper* শব্দ কতোখানি প্রাসঙ্গিক সে-প্রশ্ন অবশ্যই অবাস্তব নয়, কেননা, অনেক সময় বৈদিক দেবতারা যেন মানুষদেরই একজন। অগ্নিকে বলা হচ্ছে “নৃবৎসখা সভাবান” (ঋগ্বেদ : ৪. ২. ৫) — অর্থাৎ, মানুষদের মতোই আমাদের সখা এবং সভায় স্থিত। অতএব, ঋগ্বেদে শুধুমাত্র বরুণের সঙ্গেই বৈদিক মানুষদের এ-রকম সখার সম্বন্ধ নয়। অর্থমা সম্বন্ধে অধ্যাপক ম্যাকডোন্টাল^{১৮} বলছেন, “In less than a dozen passages the word has only the appellative senses of ‘comrade’ and ‘groomsman’ এবং অর্থময় কথার অর্থ হলো relating to a comrade। ইন্দ্র ও অগ্নির প্রতিও একই সখাভাব ব্যক্ত হতে দেখা যায়।

ইন্দ্রকে উদ্দেশ্য করে বলা হয়েছে,

যোগেযোগে তবন্তরং বাজেবাজে হবামহে সখায় ইন্দ্রমূর্তয়ে ॥

অর্থাৎ,

—প্রত্যেক কর্মের প্রারম্ভে ইন্দ্রের মূর্তিযুক্ত সখাকে আমরা আহ্বান করি, প্রত্যেক বজ্রে ॥ ঋগ্বেদ : ১. ৩০. ৭ ॥

অগ্নির উদ্দেশ্যে বলা হয়েছে,

আ হি ঋ হ্নবে পিতাপির্ধজ্যত্যাগয়ে সখা সখো বরেণ্যঃ ॥

অর্থাৎ

—হে (অগ্নি) তুমি শ্রেষ্ঠ; পিতা গুজের প্রতি, যদু বন্ধুর প্রতি এবং সখা সখার প্রতি যেরূপ আচরণ করে, তুমি আমাদের প্রতি সেইরূপ অভীষ্ট দান কর ॥ ঋগ্বেদ : ১. ২৬. ৩ ॥

কিন্তু আফ্রিকার দিন্কারা কি বৈদিক মানুষদের মতো এরকম কবিতা রচনা করে? করে। তাদের রচনা প্রসঙ্গে অধ্যাপক সেলিগম্যানের^{১৯} মন্তব্য অত্যন্ত মূল্যবান, বৈদিক সাহিত্যের—বিশেষত ঋগ্বেদের—উপর তা আলোকপাত করতে পারে :

The Southern Dinka (to whom the following specially refers) do not appear to use set forms of prayer, but seem to ask in

ordinary simple sentences that their immediate want may be granted. They also have a number of hymns which are sung when an ox is slaughtered to avert drought or sickness ; but as Mr. Shaw informed the writer, men sang them when doing light work, and lately during a severe thunderstorm every one joined in lustily to appease the elements. They also burst into one of those songs when bidding farewell to the Sirder who visited them recently. The following songs collected and translated by Mr. Shaw were composed by the *tiet* Wal of Bang village, who asserts that his spirit is Deng, that is Dengdit....

শব্দের স্তোত্রের একটি নমুনা :

Father Rain falls into a solitary place.
 Father Rain falls into a solitary place.
 The Lord was in untrodden ground.
 Hold the Father well, He holds our few souls.
 Hold the Rain well, He holds our few souls.^{২০}

পৃথিবীতে আজো যারা পশুপালন-জীবিকার দ্বিতীয় স্তরে আটকে রয়েছে এই হলো তাদের সাহিত্যের নমুনা। বৈদিক অর্থরাও এক সময়ে ওই পর্ষায়েই জীবন-যাপন করতেন এবং আজকের ওই আত্মিকার ট্রাইবদের মতোই সাহিত্য-রচনাও করতেন। অধ্যাপক সেলিগ্‌মানের মন্তব্য অনুসারে দিনকদের সাহিত্যে আধুনিক আধ্যাত্মিক অর্থে প্রার্থনা-উপাসনার পরিচয় নেই ; তার পরিবর্তে সহজ-সরল ভাষায় মনের কামনাগুলির সকলতা চাওয়া : *to ask in ordinary simple sentences that their immediate want may be granted*। স্বাধেদেও তাই ; অন্তত স্বাধেদের প্রাচীনতর অংশগুলিতে নিশ্চয়ই তাই। সে-আলোচনায় আমরা একটু পরেই প্রত্যাবর্তন করবো। তার আগে, বৈদিক সংস্কৃতির বিচারে নৃতত্ত্বমূলক জ্ঞানের উপযোগিতা সংক্রান্ত কয়েকটি সাধারণ কথা আলোচনা করে নেওয়া বাঞ্ছনীয় হবে। কেননা, বহু শতাব্দী ধরে আমাদের দেশে বৈদিক সাহিত্যকে চরম অজ্ঞাতজ্ঞির দৃষ্টিতে দেখা হয়েছে বলেই এ-সম্বন্ধে আমাদের মনে সাধারণভাবে একটা রহস্যঘন আবহাওয়া সৃষ্টি হয়েছে। তার দরুন, বৈদিক সাহিত্যের সরুচেয়ে সহজ ও স্পষ্ট অর্থও আমাদের চোখে পড়তে চায় না—কার্ল মার্কস্‌ যাকে বলেছেন, *a certain judicial blindness* (পৃ: ১৭৬)। নৃতত্ত্বের দিক থেকে বোঝবার চেষ্টা

করলে আমাদের কাছে অন্তত একটি কথা স্পষ্ট হয়ে থাকবে: বঁারা এ-সাহিত্য রচনা করেছিলেন তাঁরা ঠিক কোন্ স্তরের জীবন-যাপন করতেন। এ-বিষয়ে চেতনা, আমাদের মনের ওই রহস্যঘন আবহাওয়াকে কাটিয়ে উঠতে সাহায্য করবে এবং বৈদিক সাহিত্যের সহজ-সরল ইংগিতগুলিকে গ্রহণ করবার জন্য আমাদের মনকে প্রস্তুত করা যাবে।

বৈদিক সংস্কৃতি ও নৃত্বের জ্ঞান

কিন্তু নৃত্বের দিক থেকে প্রাচীন সাহিত্যকে বোঝবার বিরুদ্ধে আধুনিক মনের একটা বাধাও আছে; সে-বাধার কথা শুধুমাত্র আমাদের দেশের প্রাচীন সাহিত্য সম্বন্ধেই প্রযোজ্য নয়।

প্রাচীন রোমের আধুনিক ইতিহাস প্রসঙ্গেও অধ্যাপক জর্জ টমসন^{১১} মন্তব্য করছেন, এ-সম্প্রদায়ের ঐতিহাসিকদের নিয়ে মুশ্কিল এই যে, ট্রাইব্যাল-সমাজ বলতে ঠিক কী বোঝায়, সে-প্রশ্ন না তুলেই এঁরা প্রাচীন রোমের ট্রাইব্যাল সংগঠনগুলির ব্যাখ্যা দেবার চেষ্টা করেন।

এর কারণ, ট্রাইব্যাল-সমাজকে সম্যকভাবে চেনবার বিরুদ্ধে আধুনিক মনের প্রতিবন্ধ। কেননা, সে-সমাজের অকৃত্রিম রূপটি হলো প্রাক-বিভক্ত সাম্য-সংগঠন। সেখানে আধুনিক অর্থে পরিবার-জীবন, ব্যক্তিগত সম্পত্তি ও রাষ্ট্রশক্তির পরিচয় নেই; অথচ আধুনিক মনের কাছে এগুলিই পবিত্রতম সমাজ-উপকরণ। আজীবন গবেষণার ফলে মর্গান ট্রাইব্যাল-সমাজের স্বরূপ আবিষ্কার করেছেন। তাঁর গবেষণা যুগান্তকারী হলেও আধুনিক বিদ্বান-সমাজে স্বীকৃত হয়নি।

গ্রীক-পুরাণে দেবী এথিনি জন্মগ্রহণ করেছিলেন পূর্ণ রণসাজে সজ্জিতা অবস্থায়। কিন্তু বাস্তব পৃথিবীতে কোনো মানবীই এ-সুযোগ পায় না। তেমনি, বাস্তব ইতিহাসে মানবজাতির কোনো শাখাও সভ্য ও উন্নত অবস্থায় আবির্ভূত হবার সুযোগ পায়নি। আধা-জানোয়ারের মতো অবস্থা থেকে শুরু করেই কয়েক লক্ষ বছরের প্রচেষ্টায় মানুষ নানা পর্যায় পার হয়ে শেষ পর্যন্ত সভ্যতার আড়িনায় এসে পৌঁছেছে। আমাদের পূর্বপুরুষদের সম্বন্ধেও এই কথা। বৈদিক আর্ষদের সম্বন্ধেও এই কথাই। এ-কথা ভাবতে আমাদের আত্মাভিমান হয়তো কিছুটা ক্ষুব্ধ হয়; কিন্তু প্রাচীন-সমাজকে সম্যকভাবে চেনবার বিরুদ্ধে আসল বাধাটা এই রকম মান-অভিমানের^{১২} ব্যাপার নয়। কেননা, আমাদের

আরো মূর্খ পূর্বপুরুষেরা বনমামুষ ছিলেন—এ-কথা স্বীকার করায় অভিমান আহত হবার সম্ভাবনা অনেক বেশি হলেও জীবজগতের ক্রমবিকাশের কাহিনী শুনতে আমাদের আটকায় না। কিন্তু প্রাচীন-সমাজের প্রকৃত কাহিনী শুনতে আটকায়। তার কারণ, মানব-ইতিহাসের ওই অতীত অধ্যায়গুলি মৃত ও মৃক অতীতমাত্র নয়; ভবিষ্যতের উপর থেকেও সেগুলি যবনিকা উত্তোলনের আয়োজন করে।

এই কারণেই মর্গানের গবেষণার বিরুদ্ধে আধুনিক সমাজের এতোখানি প্রতিবন্ধ। এবং সে-প্রতিবন্ধের দরুন প্রাচীন ইতিহাসের অনেক অধ্যায়ই আমাদের কাছে অস্পষ্ট হয়ে আছে। আধুনিক ঐতিহাসিকেরা প্রাচীন যুগে প্রসঙ্গে ট্রাইব বা ট্রাইব্যাল সমাজ প্রভৃতি কথা যতো সহজে ব্যবহার করেন, তার অনুপাতে এ-সমাজের প্রকৃত রূপটিকে চেনবার ও স্বীকার করবার উৎসাহ প্রদর্শন করেন না।

বৈদিক সাহিত্য-বিচারের ভূমিকায় এই কথাগুলি তোলা বিশেষ প্রয়োজন। কেননা, আধুনিক বিদ্বানদের রচনায় বৈদিক সমাজ প্রসঙ্গে ট্রাইব শব্দের ব্যবহার দুর্বল নয়; কিন্তু ট্রাইব্যাল-সমাজ বলতে ঠিক কী বোঝায় সে-আলোচনা দুর্বল। অথচ, তা বাদ দিয়ে কী ভাবে বৈদিক সাহিত্য বোঝা যেতে পারে? কেননা, বৈদিক সাহিত্যে যদি ট্রাইব্যাল-সমাজ বা তার স্পষ্ট স্মারক পাওয়া যায় তাহলে নিশ্চয়ই প্রশ্ন তুলতে হবে, ট্রাইব্যাল-সমাজ বলতে ঠিক কী বোঝায় এবং ঠিক কোন্ দিক থেকে সে-সমাজের সঙ্গে আধুনিক সভ্য সমাজের প্রভেদ? ভারততত্ত্ববিদেরা কিন্তু এ-প্রশ্ন তোলেন না। তার বদলে এমন কি অনেক সময় তাঁরা অসভ্য মানুষ সম্বন্ধে একটা অস্পষ্ট, অবাস্তব ও খেয়ালী ধারণার উপরই নির্ভর করেন। দৃষ্টান্ত হিসেবে অধ্যাপক উইন্টারনিংস-এর রচনারই উল্লেখ করা যায়। *Aryan Tribes* প্রভৃতি শব্দ তাঁর গ্রন্থে দুর্বল নয়। অথচ, বৈদিক আর্ষদের এই ট্রাইব্যাল অবস্থার বর্ণনায় তিনি শুধু এটুকু বলেই কান্স্ত যে,

We hear in the hymns of the Rigveda of incest, seduction, conjugal unfaithfulness, the procuring of abortion, theft and robbery. All this, however, proves nothing against the antiquity of the Rigveda. Modern ethnology knows nothing of "unspoiled children of nature" any more than it regards all primitive peoples as rough savages or cannibal monsters. The ethnologist knows that a step-ladder of endless gradations of the most widely differing cultural conditions leads from the primitive peoples to the half-civilized peoples, and right

up to the civilized nations. We need not therefore imagine the people of the Rigveda either as an innocent shepherd people, or as a horde of rough savages, nor, on the other hand as a people of ultra-refined culture.^{২৩}

এ-মন্তব্যে আধুনিক নৃত্বের প্রতি মৌখিক অমুরাগের পরিচয় যতোখানিই থাকুক না কেন, প্রকৃত বৈজ্ঞানিক নিষ্ঠার চিহ্নমাত্র নেই। কেননা, নৃত্বের শিক্ষা নিশ্চয়ই এই নয় যে, আদিম মানুষেরাও আধুনিক মানুষদের মতোই চুরি, ডাকাতি, গর্ভপাত, প্রবঞ্চনা প্রভৃতিতে অভ্যস্ত ছিলো। বরং ঠিক তার উল্টোই। ঋগ্বেদের অংশবিশেষে যদি সত্যিই এ-জাতীয় আচরণের পরিচয় পাওয়া যায় তাহলে শুধু এইটুকুই প্রমাণিত হবে যে, ঋগ্বেদের ওই অংশগুলি সমাজ-বিকাশের এমন একটা পর্যায়ে রচিত হয়েছিলো যখন বৈদিক আর্যরা প্রাচীন প্রাক-বিভক্ত ট্রাইব্যাল সমাজের পরিধি ছেড়ে শ্রেণীসমাজের দিকে অনেকখানিই অগ্রসর হয়েছিলেন। ট্রাইব্যাল সমাজ থেকে শ্রেণীবিভক্ত সমাজের দিকে অগ্রগতির বর্ণনায় এঙ্গেলস্‌^{২৪} বলছেন,

The power of these primordial communities had to be broken, and it was broken. But it was broken by influences which from the outset appear to us as a degradation, a fall from the simple moral grandeur of the ancient gentile society. The lowest interests—base greed, brutal sensuality, sordid avarice, selfish plunder of common possessions—usher in the new civilized society, class society; the most outrageous means— theft, rape, deceit, treachery—undermine and topple the old classless gentile society.

বিশাল বৈদিক সাহিত্য এক-আধবছরের রচনা নয়। আধুনিক বিদ্বানদের বিচারে এক ঋগ্বেদেরই প্রাচীনতম ও অর্ধপ্রাচীনতম অংশগুলির রচনা-কালের মধ্যে দু'হাজার বছরের ব্যবধান থাকা অসম্ভব নয়। এই সুদীর্ঘ যুগ ধরে বৈদিক মানুষদের সমাজ নিশ্চয়ই একই পর্যায়ে থেমে থাকেনি। বৈদিক সাহিত্য-বিচারে আমরা দেখাবার চেষ্টা করবো, উপরোক্ত উদ্ধৃতিতে এঙ্গেলস্‌ ট্রাইব্যাল সমাজ ভেঙে শ্রেণীবিভক্ত সমাজের আবির্ভাব প্রসঙ্গে যে মন্তব্য করছেন, বৈদিক সাহিত্যের আভ্যন্তরীণ সাক্ষ্য থেকেই তা বহুলাংশে সমর্থিত হয়। এবং বর্তমান পরিচ্ছেদে আমাদের মূল যুক্তি হবে, সমাজ বিবর্তনের এই মৌলিক

পরিবর্তনটির প্রতিবন্ধ্য হিসেবেই বৈদিক মানুষদের চেতনায় প্রাক-অধ্যাত্মবাদী ধ্যানধারণার ধ্বংসভূপের উপর অধ্যাত্মবাদী ও ভাববাদী ধ্যানধারণার আবির্ভাব হয়েছিলো। বস্তুত, ট্রাইব্যাল-সমাজের সঙ্গে ত্রৈণীবিভক্ত সমাজের মৌলিক পরিবর্তনের কথা মনে না রাখলে বৈদিক সংস্কৃতির সুদীর্ঘ ইতিহাস বোঝা যায় না এবং এই কারণেই বৈদিক সাহিত্য-বিচারে নৃত্বের জ্ঞান শুধু প্রয়োজনীয় নয়, অপরিহার্যও। অধ্যাপক উইন্টারনিংস্ একটি পাদটীকায়, নেহাভই আনুযায়িক মন্তব্য হিসেবে, বৈদিক আর্থদের সঙ্গে আধুনিক আফ্রিকার ট্রাইবদের অর্থনৈতিক জীবনের সাদৃশ্যের উল্লেখ করেছেন; কিন্তু এই আধুনিক যুগের পশুপালনজীবী ট্রাইবদের সঙ্গে বৈদিক আর্থদের সাদৃশ্য-বিচার থেকে বৈদিক সাহিত্যের আলোচনায় আমাদের পক্ষে আরো কীভাবে লাভবান হওয়া সম্ভব সে-প্রশ্ন তোলেননি। ট্রাইব্যাল-সমাজকে সম্যকভাবে চেনবার বিকল্পে আধুনিক মনের প্রতিবন্ধ্য এর কারণ হতে পারে।

ঋগ্বেদ-সংহিতা : পার্থিব সম্পদের কামনা

আফ্রিকার দিন্‌করা সাহিত্য রচনা করে, কিন্তু তা মুখেমুখে। কেননা, লেখার হরফ তারা আবিষ্কার করেনি। পশুপালনজীবী পর্যায়ে লেখার হরফের আবিষ্কার হয়নি।

বৈদিক আর্থরাও সাহিত্য রচনা করেছেন। কিন্তু তাঁরা লিখতে জানতেন না। তাই মুখেমুখে সাহিত্য রচনা করতেন। ঘোর-পুত্র কথ ঋষি মরুৎগণকে উদ্দেশ্য করে বলছেন :

মিমীহি শ্লোকমাস্তে পর্জন্তইব ততনঃ গায় গায়জমুক্ধ্যাম্ ।

অর্থাৎ,

—মুখেতে শ্লোক রচনা কর, যেঘের মত তাহাকে বিস্তারিত কর, গায়ত্রীছন্দে উক্ধ্য গান কর ॥ ঋগ্বেদ : ১. ৩৮. ১৪ ॥

কিসের গান? কামনার গান, কামবর্ষী গান। আদিম সমাজে কামনা ছাড়া গান নেই। কিসের কামনা? অগ্নের কামনা, ধনের কামনা, পশুর কামনা, সন্তানের কামনা, নিরাপত্তার কামনা। মোক্ষলাভের কথা নয়, আধ্যাত্মিক উৎকর্ষের কথা নয়—আফ্রিকার দিন্‌কদের মতোই বৈদিক সাহিত্যেও সহজ সরলভাবে নেহাভই পার্থিব, নেহাভই লোকায়তিক কামনা প্রকাশ করবার আয়োজন।

অশ্বে রায়ো দিবেদিবে সং চরন্ত পুরস্পৃহঃ ।

অশ্বে বাজাস ঈরতাম্ ॥

অর্থাৎ,

—হে অশ্বি ! অতিশয় কাম্য ধনসমূহ আমাদিগের নিকট প্রতিদিন সঞ্চয়ণ করুক ;
অন্নসমূহ আমাদিগকে কর্ণের প্রেরণা দিক ॥ স্বধেদ : ৪. ৮. ৭ ॥

প্র ধংসি হোতবৃহতীরিষো নোঽশ্বে মহি দ্রবিণমা যজস্ব ।

অর্থাৎ,

—হে অশ্বি ! তুমি আমাদিগকে অন্ন দান কর । হে অশ্বি ! তুমি আমাদিগকে
মহৎ ধন দান কর ॥ স্বধেদ : ৩. ১. ২২ ॥

ব্রহ্মণস্পতে স্বমমন্ত বিশ্বহা রায়ঃ শ্রাম রথো বয়স্বতঃ ।

বীরেযু বীরা উপ পৃথি নস্বঃ বদীশানো ব্রহ্মণা বেধি মে হবম্ ॥

অর্থাৎ,

—হে ব্রহ্মণস্পতি, হৃনিয়ন্ত্রিত বিশ্বব্যাপী অন্নযুক্ত ধনের আমরা যেন অধিপতি
হই ; আমাদের বীরগুলিকে তুমি বীর (পুত্র) উৎপাদন কর ; তুমি সকলের শ্রেষ্ঠ
এবং আমাদের অন্নযুক্ত স্বতির অভিলাষী ॥ স্বধেদ : ২. ২৪. ১৫ ॥

হুবহু এই জাতীয় পার্থিব কামনাই সুবিশাল স্বধেদ-সংহিতাকে যেন আচ্ছন্ন
করে রেখেছে ।

এখানে আরো কিছু নমুনা উদ্ধৃত করা যায় ।

স্ব নঃ সোম বিশ্বতো রক্ষা রাজস্বায়তঃ ।

ন রিত্রেঽবতঃ সখা ॥

অর্থাৎ,

—হে রাজন সোম ! আমাদের দুঃখদানে অভিলাষী সকল লোক হইতে রক্ষা
কর ; স্বৎসদৃশ ব্যক্তির সখা কখনো বিনাশপ্রাপ্ত হয় না ॥ স্বধেদ : ১. ২১. ৮ ॥

সোম যাস্তে ময়োভুব উভয়ঃ সন্তি দাঙ্ধবে ।

তাভিনোঽবিতা ভব ॥

অর্থাৎ,

—হে সোম ! স্বর্গজনের সুখজনক তোমার যে সকল রক্ষণ আছে তদ্বারা
আমাদিগকে রক্ষা কর ॥ ১. ২১. ২ ॥

ইমং যজমিদং বচো জুহুমাণ উপাগমি ।

সোম স্ব নো বৃধে ভব ॥

অর্থাৎ,

—হে সোম ! তুমি আমাদের এই যজ্ঞ ও এই স্তুতি দ্বারা প্রীত হইয়া আগমন কর এবং আমাদের বধন কর ॥ ঋগ্বেদ : ১. ১১. ১০ ॥

আ প্যায়স্ব সমেতু তে বিশ্বতঃ সোম বৃক্ষ্যম্ ।

ভবাং বাজন্ত সংগথে ॥

অর্থাৎ,

—হে সোম ! তুমি বর্ধিত হও, তোমার বীর্ষ দ্বারা সকলে সংযুক্ত হউক ; তুমি আমাদের অন্নদাতা হও ॥ ঋগ্বেদ : ১. ১১. ১৬ ॥

আ প্যায়স্ব মদিস্তম সোম বিশ্বেভিরংগুভিঃ ।

ভবা নঃ স্বপ্ৰবন্তমঃ সখা বৃথে ॥

অর্থাৎ,

—অত্যন্ত মদযুক্ত হে সোম ! সমস্ত লভাবয়বদ্বারা বর্ধিত হও ; শোভন অন্নযুক্ত হইয়া তুমি আমাদের সখা হও ও বর্ধিত হও ॥ ঋগ্বেদ : ১. ১১. ১৭ ॥

স শ্রদি যঃ স্বা পৃতনাস্থ কাহ্ন চিদ্রক্ষায্য ইন্দ্র

ভরহুতয়ে নৃভিরসি প্রতূর্তয়ে নৃভিঃ ।

যঃ শূরৈঃ স্বঃ সনিতা যো বিপ্রৈর্বাঈজং তরুতা ।

তমীশানাং ইরথন্ত বাজিনঃ পৃক্ষমত্যং ন বাজিনম্ ॥

অর্থাৎ,

—হে ইন্দ্র ! তুমি যুদ্ধের নেতা ; তুমি প্রধান প্রধান যুদ্ধে মরুৎগণের সহিত স্পর্ধাপূর্বক শক্রসংহারে সমর্থ ; তুমি শূরগণের সহিত স্বয়ং (সংগ্রামস্থ) অহুভব কর । ঋষিকগণ স্তব করিলে তুমি তাহাদিগকে অন্নপ্রদান কর ; আমাদের গৌরব স্তুতি শ্রবণ কর । অভ্যর্থনা-সমর্থ ঋষিকগণ গমনশীল অন্নবান ইন্দ্রকে অশ্বের দ্বারা সেবা করে ॥ ঋগ্বেদ : ১. ১২২. ২ ॥

নমো হি স্বা বৃষণং পিষসি স্বচং কং চিত্তাবীররকং শূর মর্ত্যং পরিবৃণক্ষি মর্ত্যম্ ।

ইন্দ্রোত তুভ্যং তদ্বিবে তজ্জজ্ঞায় স্ববশসে ।

মিজায় বোচং বরুণায় সপ্রথঃ স্রুণীকায় সপ্রথঃ ॥

অর্থাৎ,

—হে ইন্দ্র ! তুমি শক্রক্ষয়কারক অতএব বৃষ্টিপূর্ণ ঋক-রূপ জলের আবরণকে (মেঘকে) ভেদ করিয়া (জল) সেচন কর ; এবং মর্ত্যের দ্বারা গমনশীল মেঘকে ধরিয়া বৃষ্টিশূন্য করিয়া ছাড়িয়া দাও, যেমন কোন বীর গমনকারী শত্রুকে নিগৃহীত করে । হে ইন্দ্র ! তোমার এই কার্য আমরা তোমার নিকট, দ্যুর নিকট, যশোবন্ত রক্তের নিকট ও প্রজাদিগের স্বধদারী মিত্র ও বরুণের নিকট বলিব ॥ ঋগ্বেদ : ১. ১২২. ৩ ॥

অশ্বাকং ব ইন্দ্রমুখসীঠয়ে সখায়ং বিশ্বায়ুং প্রাসহং যুজং বাজেয়ু প্রাসহং যুজম্ ।

অশ্বাকং ব্রহ্মোতয়েৎবা পৃথুয়ু কাহু চিৎ ।

ন হি হা শত্রুঃ স্তরতে ভূগোষি যং বিশ্বং শত্রুঃ ভূগোষি যম্ ॥

অর্থাৎ,

—হে ঋষিকগণ! আমাদেরিগের যজ্ঞে ইন্দ্রকে কামনা করি। ইন্দ্র আমাদেরিগের সখা, সর্বগামী, শত্রুদিগের অভিভবকারী এবং তিনি আমাদেরিগকে অন্নসমূহদ্বারা যুক্ত করেন। তিনি আমাদেরিগের সহায়ভূত হইয়া শত্রুবিনাশ করেন এবং মরুৎগণের সহিত মিলিত হন। হে ইন্দ্র! তুমি আমাদের পালনার্থ আমাদের কর্ম রক্ষা কর। সংগ্রামে শত্রু তোমার বিরুদ্ধে দাঁড়াইতে পারে না। তুমিই সমস্ত শত্রুকে নিবারণ কর ॥ ঋষেদ : ১. ১২২. ৪ ॥

এতা বো বশ্ম্যুজ্ঞতা যজ্ঞা অতক্ষ্মায়বো নব্যসে সম্ ।

প্রবস্তবো বাজং চকানাঃ সপ্তির্ন রথো অহ ধীতিমশ্রাঃ ॥

অর্থাৎ,

—হে যজ্ঞনীয় বিশ্বদেবগণ! আমি তোমাদের উজ্জত স্ততিগুলিকে কামনা করি। তোমরা নূতনতর স্ততির যোগ্য। আমাদেরিগের দ্বায় অন্ন ও বলাভিলাষী মহুগুণগণ তোমাদের জ্ঞাত স্ততি রচনা করিয়াছে। রথের অশ্বের দ্বায় তোমাদের দল আমাদের কর্মে আগমন করুক ॥ ঋষেদ : ২. ৩১. ৭ ॥

অস্ত্র মে জ্বাপৃথিবী ঋতায়তো ভূতমবিজ্ঞী

বচসঃ সিধাসতঃ ।

যযোরায়ুঃ প্রতরং তে ইদং পুর উপস্তুতে

বহুদ্বর্বাং মহো দধে ॥

অর্থাৎ,

—হে জ্বাপৃথিবী! যে স্তোতা ঋত অহুযায়ী তোমাদিগকে বাক্যের দ্বারা শ্রীত করিতে ইচ্ছা করে, তোমরা তাহাদের আশ্রয়স্বরূপ হও। তোমাদের অন্ন সর্বাপেক্ষা উৎকৃষ্ট। জ্বাপৃথিবীকে সকলে স্ততি করে, অন্নকার হইয়া মহা স্তোত্রদ্বারা তোমাদের স্তব করিব ॥ ঋষেদ : ২. ৩২. ১ ॥

মাকিন্বেশন্মাকীং রিবন্মাকীং সং শারি কেবটে ।

অধারিষ্টাভিরা গহি ॥

অর্থাৎ,

—(হে পুশন), আমাদেরিগের গরুগুলি যেন নষ্ট না হয়, তাহারা যেন হিংসিত না হয়, তাহারা যেন গর্তে না পড়িয়া যায়; এইরূপে অমঙ্গলহীন গরুগুলির সহিত তুমি আগমন কর ॥ ঋষেদ : ৬. ৫৪. ৭ ॥

নৃ গৃণানো গৃণতে প্রস্ব রাজস্রিযঃ পিষ বহুদেয়ায় পূর্বাঃ ।

অপ ওষধীরবিষা বনানি গা অর্বতো নুচসে রিরীহি ॥

অর্থাৎ,

—হে পুরাতন রাজা (ইন্দ্র), তুমি স্তম্ভ হইয়া তোমার দেয় যে ধনসমূহ সেইগুলি এবং অরসমূহ স্তম্ভ আমাদিগকে দাও ; এবং বৃষ্টি, ওষধিসমূহ নিবিধ বৃক্ষগুলি, গরুগুলি, অশ্বগুলি এবং মনুষ্যগুলি আমাদিগকে দাও । ঋগ্বেদ : ৬. ৩২. ৫ ।

উদ্ধৃতিগুলি খুব কিছু সযত্ন-চয়নের পরিচায়ক নয়—প্রায় এলোমেলোভাবে নমুনা-পরিদর্শন বা *sample survey*-র মতো করেই গ্রহণ করা হয়েছে। এর থেকেই অনুমান করা যাবে ঋগ্বেদের কবিরা যে-কামনা অবলম্বন করে কবিতা বা গান রচনা করতেন সেগুলির স্বরূপ মূলতই লোকায়তিক : পরলোক বা পরকাল-সম্পর্কিত কামনা নয়, মোক্ষপ্রাপ্তির উদ্দেশ্যে প্রার্থনা-উপাসনা নয়।

অবশ্যই দেবতাদের উদ্দেশ্যে রচিত এই সাহিত্য। কিন্তু আমরা আগেই বলেছি, আধুনিক আধ্যাত্মিক অর্থে ঋগ্বেদের দেবতাদের দেবত্বপ্রাপ্তি হয়নি। উপরোক্ত উদ্ধৃতিগুলির মধ্যেই তাঁদের সখা বা বন্ধুভাবে আহ্বান করবার পরিচয় রয়েছে। এখানে সে-প্রসঙ্গে আরো কিছু দৃষ্টান্ত উদ্ধৃত করা যায়।

হরে দেবা যুয়মিদাপয়ঃ স্ব তে মূলত নাধমানায় মহম্ ।

মা বো রথো মধ্যমবালুতে ভূম্মা যুস্মাবংসাপিষু ঐমিষ ।

অর্থাৎ,

—হে দেবগণ (বিশ্বদেবগণ)! তোমরাই আমাদের বন্ধু। আমরা, যাহারা যাক্কা করিতেছি, তাহাদের অভিমত ফল প্রদান কর। তোমাদের রথ আমাদের যজ্ঞে যেন মন্দগতি না হয়। তোমাদের স্তায় বন্ধু পাইয়া আমরা যেন শান্ত না হই । ঋগ্বেদ : ২. ২২. ৪ ।

নিবৃষিকরীন্ত ওষধীকৃতাপো রয়িঃ ত ইন্দ্র পৃথিবী বিভর্তি ।

সধারন্তে বামভাজঃ স্তাম মহদেবানামস্বরত্বমেকম্ ।

—অর্থাৎ,

—হে ইন্দ্র, ওষধিসমূহ এবং জল তোমারই নির্মিত, তোমার ধন পৃথিবী ধারণ করে ; আমরা তোমার সখা এবং তোমার ঈঙ্গিত ধনের ভাগী (বামভাজঃ) ; তুমি শ্রেষ্ঠ দেবগণের মধ্যে একমাত্র অস্বর । ঋগ্বেদ : ৩. ৫৫. ২২ ।

পুরাণমোকঃ সখ্যং শিবং বাৎ যুবোন্নরা ত্রবিণং জহাব্যাম্ ।

পুনঃ কুধানাঃ সখ্যা শিবানি মধ্বা মদেম সহ নু সমানাঃ ।

অর্থাৎ,

(হে অশ্বিনয়!) তোমাদিগের বাসস্থান পুরাতন, তোমাদিগের সখ্য মজলকর, তোমাদিগের ধন জাহ্নবীতে অবস্থিত ; পুনরায় তোমাদের বন্ধু মজলময় হউক, আমরা মধুঘারা তোমাদের সহিত সমানভাবে আনন্দ করি । ঋগ্বেদ : ৩. ৫৮. ৬ ।

সংক্ষেপে : ঋগ্বেদ সাহিত্য মুখেমুখে রচনা-করা কবিতা বা গানের সংকলন। কেননা, বৈদিক মানুষেরা তখনো লেখার হরফ আবিষ্কার করেননি—লেখার হরফ পশুপালনজীবী পর্যায়ের পরের আবিষ্কার। এ-সাহিত্য তবুও বিলুপ্ত হয়নি; কেননা কানে শুনে পরম যত্নে মুখস্থ করে রাখবার ব্যবস্থা ছিলো। তাই নাম ঋতি। কামনাই হলো এ-সাহিত্যের প্রাণবন্ত। এবং তা হওয়াই স্বাভাবিক। কেননা, পৃথিবীতে আজো যে-সব মানবদল পিছিয়ে-পড়া অবস্থায় আটকে রয়েছে তাদের পরীক্ষা করলে দেখা যায়, প্রাচীন সমাজে কামনা ছাড়া গান হয় না। শুধু তাই নয়; প্রাচীন মানুষদের কাছে সমস্ত গানেরই একটা প্রয়োগের দিক আছে, কাজের সঙ্গে সম্পর্কের দিক আছে। ঋক-মন্ত্রগুলিরও যে এককালে এই বৈশিষ্ট্য ছিলো তার স্মৃতি উত্তরযুগেও বৈদিক মানুষদের মন থেকে মুছে যায়নি : “প্রত্যেক মন্ত্রের কোনও-না-কোন কর্মে, কোনও-না-কোন অমুষ্ঠানে, বিনিয়োগ হইত। যাজ্ঞিকদের মতে প্রত্যেক মন্ত্রই কোনও-না-কোন কাজে লাগিবে, কোনও-না-কোন অমুষ্ঠানে প্রযুক্ত হইবে। অকেজো মন্ত্রের কোন সার্থকতা নাই।”^{১০} অবশ্যই পরের যুগে ব্রাহ্মণগ্রন্থগুলিতে ঋগ্বেদের মন্ত্রগুলির যে-বিনিয়োগ নির্দিষ্ট হয়েছে বৈদিক সংস্কৃতির আদিপর্বেও যে এগুলি সেই ভাবেই এবং সেই কাজেই প্রযুক্ত হতো সে-বিষয়ে সন্দেহের অবকাশ আছে। কেননা, আচার্য রামেন্দ্রশুল্কর ত্রিবেদী^{১১} যে-রকম বলছেন, এই ব্রাহ্মণগ্রন্থগুলিতে বৈদিক যজ্ঞের আদি-তাৎপর্যের পরিচয় পাওয়া যায় না : “আর্যেতর অত্মাত্ম জ্ঞাতির মধ্যেও যজ্ঞামুষ্ঠান কোনও-না-কোন প্রকারে বিত্তমান ছিলো এবং এখনো আছে...। ভারতবর্ষে বেদপন্থী সমাজে যজ্ঞামুষ্ঠান কালক্রমে অত্যন্ত পল্লবিত হইয়া অত্যন্ত জটিলতা পাইয়াছিল। বহু অমুষ্ঠানের গোড়ার তাৎপর্য লোকে ভুলিয়া গিয়াছিল। কিন্তু তাৎপর্য আরোপ-করিবার লোকের অভাব ছিল না।” আচার্য রামেন্দ্রশুল্করের মতে ব্রহ্মবাদী বা ব্রাহ্মণগ্রন্থের লেখকেরা উত্তরযুগে যজ্ঞের উপর এইভাবে নিজেদের কল্পনা-প্রসূত তাৎপর্য আরোপ করেছিলেন। যজ্ঞকথার আলোচনায় আমরা পরে প্রত্যাভর্তন করবো। আপাতত আমাদের মস্তব্য শুধু এই যে, প্রাচীন সমাজের সাহিত্য বলেই আধুনিক কালের অসভ্য মানুষদের সাহিত্যের মতোই ঋগ্বেদের ছন্দোবদ্ধ রচনাগুলির একটা প্রয়োগের দিক—কর্মের সঙ্গে সম্পর্কের দিক—ছিলো; এবং উত্তরকালের ওই বিনিয়োগ-ব্যবস্থার মধ্যে তারই স্মৃতি খুঁজে পাওয়া যায়, যদিও তার আদিতাৎপর্য খুঁজে পাওয়া যায় কিনা সে-বিষয়ে বিদ্বানেরা সন্দেহ প্রকাশ করেছেন।

তৃতীয়ত, যে-কামনাগুলিকে কেন্দ্র করে ঋগ্বেদের এই কবিতা বা গানগুলি গড়ে উঠেছিলো তা মূলতই পার্থিব বস্তুর কামনা : ধন, অন্ন, পশু, পুত্র, নিরাপত্তা, ইত্যাদি। এমন কি যে-দেবতাদের কাছে এই কামনার চরিতার্থতা

চাওয়া হয়েছে তাঁদেরও তখনো আধুনিক আধ্যাত্মিক অর্থে দেবতাপ্রাপ্তি ঘটেনি। এদিক থেকে, ঋগ্বেদ-কে আমরা বহুলাংশেই প্রাক-অধ্যাত্মবাদী চেতনার পরিচায়ক বলবো। এবং বর্তমান পরিচ্ছেদে আমাদের মূল যুক্তি হবে, এই প্রাক-অধ্যাত্মবাদী চেতনা প্রাক-বিভক্ত প্রাচীন সমাজ-জীবনেরই পরিচায়ক।

সমষ্টির কামনা, ব্যষ্টির কামনা নয়

ঋগ্বেদের প্রাক-বিভক্ত সমাজের স্মারকগুলিকে সনাক্ত করবার চেষ্টা করা হয়নি। কলে, ঋগ্বেদের কবিতাগুলির একটি প্রধানতম বৈশিষ্ট্য অত্যন্ত প্রকট ও স্পষ্টভাবে আমাদের চোখের সামনে থাকা সত্ত্বেও তা বৈদিক সাহিত্যবিদদের চোখে পড়তে চায়নি। বৈশিষ্ট্যটি হলো, ওই যে ধন, অন্ন, পশু, পুত্র, নিরাপত্তা প্রভৃতির কামনা,—যে-কামনাকে সমগ্র ঋগ্বেদের মূলমন্ত্র বলে দেখতে পাওয়া যায়,—তা কোনো ব্যক্তিবিশেষের কামনা নয়, সমষ্টিগত কামনা। নিজের জন্তে চাওয়া নয়, দলের জন্তে চাওয়া। “আমাকে দাও”—এমন কথা ঋগ্বেদের কোথাওই খুঁজে পাওয়া সম্ভব নয় বললে নিশ্চয়ই বাড়িয়ে বলা হবে। কেননা দ্বিসহস্রাব্দিক বছর ধরে রচিত এই সুবিশাল সাহিত্যের সুর আগাগোড়া এক নয়। আমরা একটু পরেই দেখতে পাবো, এ-সাহিত্যের অর্বাচীনতম অংশে ব্যক্তিবিশেষের উচ্চাকাঙ্ক্ষা ও দম্ভ সমষ্টিগত জীবনকে পদদলিত করবার আয়োজন করেছে। কিন্তু তবুও এ-বিষয়ে সন্দেহের কোনো অবকাশই নেই যে, ঋগ্বেদের প্রধানতম কথা হলো “আমাদের দাও”, “আমাকে দাও” নয় : আমাদের ধন বর্ধিত হোক, আমাদের পশু বর্ধিত হোক, আমাদের অন্ন বর্ধিত হোক, আমাদের শত্রুর বিনাশ হোক, আমাদের নিরাপত্তার আয়োজন হোক। এমনকি পুত্রের জন্তে যে-কামনা তাও প্রধানতই সমষ্টিগত : আমাদের বীর পুত্র উৎপন্ন হোক। একটি কামনা ঘুরেফিরে বারবার—প্রায় ধূয়ার মতো—ঋগ্বেদের দ্বিতীয় মণ্ডলে, অর্থাৎ প্রাচীনতম অংশটিতে, ব্যক্ত হয়েছে : বৃহদ্রদেব বিদধে সুবীরাঃ, অর্থাৎ, আমরা বীর পুত্রের জন্তে সভায় বিশেষ করিয়া বলিতেছি। দ্বিতীয় মণ্ডলে বাইশবার (এবং নবম মণ্ডলে একবার) এই ধূয়াটির উল্লেখ পাই।

ইতিপূর্বে যে-ঋকগুলি উদ্ধৃত করেছি তার মধ্যেই এই সমষ্টিগত-কামনার দিকটি দেখতে পাওয়া কঠিন হবে না। এখানে আরো কিছু দৃষ্টান্তের উল্লেখ করবো।

ব্রহ্মণস্পতে স্বমস্ত বস্তা সূক্তং চ বোধি তনয়ং চ জিহ্ব।

বিশং তদ্রজং যদবস্তি দেবা বৃহদেদম বিদথে স্ববীরাঃ ॥

অর্থাৎ,

—হে ব্রহ্মণস্পতি, তুমি ইহার নিয়ামক। তুমি সূক্তকে জ্ঞান এবং তনয় দান কর; দেবতারা বাহাদিগকে রক্ষা করেন তাহারা সমস্তই মঙ্গলময়; আমরা বীর পুত্রসমূহের জন্ত এই সভায় তোমাকে বিশেষ করিয়া বলিতেছি ॥ ঋগ্বেদ : ২, ২৩. ১২ এবং ২, ২৪. ১৬ ॥

মা নঃ শংসো অরক্ষযো ধৃতিঃ প্রণ্ড্ মর্ত্যস্ত

রক্ষা গো ব্রহ্মণস্পতে ।

অর্থাৎ,

—হে ব্রহ্মণস্পতি, তুমি আমাদের উপদ্রবকারী শত্রুকে হিংসা কর, তাহারা যেন আমাদেরকে কদাপি না প্রাপ্ত হয়; হে ব্রহ্মণস্পতি, তুমি আমাদেরকে রক্ষা কর ॥ ঋগ্বেদ : ১. ১৮. ৩ ॥

হিরণ্যপাণিঃ সবিতা হুজিহ্বজ্জিরা দিবো বিদথে পত্যানঃ ।

দেবেবু চ সবিতঃ শ্লোকমশ্রেরাদশ্চাত্মা হুব সর্বতাতিম্ ॥

অর্থাৎ,

—হে হিরণ্যপাণি সবিতা, তুমি শোভন জিহ্বাসূক্ত, তুমি তিনবার স্বর্ণ হইতে এই সভায় আসিতেছ; হে সবিতা, দেবগণের মধ্যে এই শ্লোকটিকে লইয়া যাও এবং সর্বপ্রকারে আমাদেরকে কাম্যফল প্রেরণ কর ॥ ঋগ্বেদ : ৩. ৫৪. ১১ ॥

শৃঙ্খ নো বৃষণঃ পর্বতাসো ঙ্রবক্ষেমাস ইলয়া মদন্তঃ ।

আদিত্যৈর্নো অদিতিঃ শৃণোতু বচ্ছন্ত নো মরুতঃ শর্ম ভদ্রম্ ॥

অর্থাৎ,

—হে কামবর্ষী পর্বতসমূহ (মরুৎগণ), আমাদের শ্রবণ কর; অন্ন (ইলা) দ্বারা আনন্দিত হইয়া নিশ্চল রূপে আমাদেরকে শ্রবণ কর; আদিত্যগণের সহিত অদিতি আমাদেরকে শ্রবণ করুন এবং আমাদেরকে মরুৎগণ মঙ্গলময় স্থখ প্রদান করুন ॥ ঋগ্বেদ : ৩. ৫৪. ২০ ॥

অশ্বভ্যং তদ্বসো দানায় রাধঃ সমর্থয়স্ব বহু তে বসব্যম্ ।

ইন্দ্র যচ্চিহ্নং শ্রবস্তা অহু দ্যুষ্ৎ হৃদেদম বিদথে স্ববীরাঃ ॥

অর্থাৎ,

—আমাদেরকে সেই ধন দান করিবার জন্ত যাক্ষা করিতেছি; হে ইন্দ্র, তোমার ধন প্রভূত, তুমি আমাদেরকে দানের জন্ত সমর্থ কর; সেই সঞ্চিত ধন ভোগ করিতে ইচ্ছা করি; আমরা বীর পুত্রের জন্ত এই সভায় তোমাকে বিশেষ করিয়া বলিতেছি ॥ ঋগ্বেদ : ২. ১৩. ১৩ এবং ২. ১৪. ১২ ॥

অশ্বভ্যং রোদসী রয়িং মধো বাজন্ত সাতয়ে ।

শ্রবো বশ্বনি সং জিতম্ ॥

অর্থাৎ,

—হে জীবাপুথিবী, তোমরা দুইজন দেবতাদিগের আনন্দজনক অশ্ব লাভ করিবার
জন্তু আমাদিগকে অশ্ব এবং ধনসমূহ জয় করিয়া দাও ॥ ঋগ্বেদ : ২. ৭. ২ ॥

ঋগ্বেদ-সংহিতা পার্থিব সম্পদের কামনায় ভরপুর । কিন্তু সে-সম্পদ ব্যক্তির
জন্তু নয়, সমষ্টির জন্তু ।

ঋগ্বেদে ব্যক্তিগত সম্পত্তির কথা একেবারেই নেই বা ব্যক্তিগত সম্পদের
কামনা কোথাওই দেখতে পাওয়া যায় না,—এ-দাবি ভুল হবে । কেননা,
বৈদিক মানুষদের সমাজজীবন একই জায়গায় ধেমে থাকেনি : প্রাক্-বিভক্ত
সমাজের পরিধি ছেড়ে কালক্রমে বৈদিক আর্ঘরাও শ্রেণীবিভক্ত সমাজের দিকে
অগ্রসর হয়েছিলেন । আমরা শুরুতেই দেখেছি, পশুপালন-নির্ভরতার যে উচ্চ
স্তরটিতে বৈদিক আর্ঘরা জীবন যাপন করতেন বলে অসুস্থমান করবার সুযোগ
রয়েছে, ঐতিহাসিক বিবর্তনের সাধারণ নিয়ম অনুসারে তাকে প্রাক্-বিভক্ত
ও শ্রেণী-বিভক্ত সমাজের মধ্যবর্তী সীমা-প্রদেশ বলে সনাক্ত করা অসম্ভব নয় ।
অর্থাৎ বৈদিক সাহিত্যের পিছন দিকে প্রাক্-বিভক্ত সমাজের স্মৃতি,
সামনে শ্রেণীবিভক্ত সমাজের আভাস । তাই ঋগ্বেদ-সংহিতার প্রাচীনতর
অংশগুলিতে যে-পার্থিব সম্পদের কামনা, তা মূলতই বা প্রধানতই ব্যক্তিকেন্দ্রিক
নয়—গোষ্ঠীকেন্দ্রিক । অথচ, ঋগ্বেদের এই বৈশিষ্ট্য অত্যন্ত স্পষ্ট ও প্রকট
হওয়া সত্ত্বেও বেদ-বিদেরা তার আলোচনা তোলেননি । কেননা, আধুনিক
বিদ্বানদের চেতনায় ব্যক্তিগত সম্পত্তি সনাতন ; তাই ব্যক্তিগত সম্পত্তির
আকাজকা বৈদিক সাহিত্যে যতোই গোঁণ হোক না কেন এই বৈশিষ্ট্যটি
আধুনিক বিদ্বানদের চোখে পড়ে না । আমরা ইতিপূর্বে (পৃ: ১৭৬) দেখেছি,
মার্ক্‌স্ একেই বলেছেন *judicial blindness* ।

প্রাক্-বিভক্ত সাম্যসমাজের স্মারক

ঋগ্বেদ-সংহিতায় প্রাক্-বিভক্ত সাম্য-সমাজের স্মৃতি শুধু এইটুকুই নয় যে, এ-
সাহিত্যের একটি প্রধানতম বৈশিষ্ট্য বলতে ব্যক্তিগত সম্পত্তির চেতনার অভাব,
বা এখানে পার্থিব সম্পদের কামনাটা প্রধানতই সাধারণের জন্তু,—একর জন্তু
বা একের জন্তু নয় ; তাছাড়াও আরো নানান দিক থেকে ঋগ্বেদ-সংহিতায়

প্রাচীন প্রাক-বিভক্ত সমাজের স্মৃতি খুঁজে পাওয়া যায়। এখানে বৈদিক আর্যদের সমান বা সাম্য-জীবন সংক্রান্ত কয়েকটি চিন্তাকর্ষক তথ্য উদ্ধৃত করবো।

ইশ্বের আহ্বানকারীরা পরম্পরের সহিত মিলিত ও সমান-দক্ষ (ঋগ্বেদ : ৭. ২৬. ২) এবং মরুৎগণের স্তোত্রাও সকলে সমান (ঋগ্বেদ : ৬. ৬৬. ১)। অগ্নিকে উদ্দেশ্য করে বলা হয়েছে :

বিশ্বাস্যং হা বিশ্বাং পতিং হবামহে সর্বাশাং সমানং দম্পতিং ভূজে ॥

অর্থাৎ,

—সমস্ত প্রজাদিগের (=যজমানদিগের : সায়ন) পতি, তোমাকে (অগ্নিকে) আমরা আহ্বান করি, সকলের সমান পালক, যিনি গৃহের পতি, তাঁহাকে ॥
ঋগ্বেদ : ১. ১২৭. ৮ ॥

সমানৈনূর্ভির্ধৃযুজো বিবে রপাংসি ॥

অর্থাৎ,

—সমান নরগণের সহিত মিলিত হইয়া (তুমি, হে অগ্নি) রাক্ষসদিগকে বিভাড়িত কর ॥ ঋগ্বেদ : ১. ৬২. ৮ ॥

ইশ্বেরকে আহ্বান করে বলা হচ্ছে, তুমি সকলের প্রতি সমান (১. ১৩১. ২); তুমি সেই সাধারণ ধনের ভাগ আমাদের দাও যাহাতে আমাদের শরীরের উপকার সাধন হয় (ঋগ্বেদ : ২. ১৭. ৭); তিনি গাভিসকলের পালক এবং সকলের প্রতি সমান (ঋগ্বেদ : ৪. ৩০. ২২)। বৈশ্বানর সকলের প্রতি সমান (ঋগ্বেদ : ৪. ৫. ৭); সূর্য আমাদের সকলকে অভিলষিত প্রদান করেন; তিনি সকলের প্রতি সমান (ঋগ্বেদ : ৭. ৬৩. ৩); ইন্দ্র শক্রবিমর্দক, গোবিশিষ্ট, অগ্নদাতা এবং সকলের প্রতি সমান (ঋগ্বেদ : ৮. ৪৫. ২৮); ইন্দ্র সমান ধনাচ্ছাদক ও বস্তুপ্রেরক (ঋগ্বেদ : ৮. ৯৯. ৮)। আরো উল্লেখযোগ্য বিষয় হলো, শুধুই যে দেবতারা সব মানুষের প্রতি সমান তাই নয় মানুষেরাও দেবতাদের সঙ্গে সমান হয়েছিলেন। অগ্নিনীকুমারদ্বয়কে উদ্দেশ্য করে বলা হয়েছে,

পুনঃ কৃধানাঃ সখ্যা শিবানি মধ্বা মদেম সহ নু সমানাঃ ॥

অর্থাৎ,

—পুনরায় মদ্বলময় সখ্য করিয়া, সোমদান করিয়া, আমরা তোমাদের সহিত সমান হইয়াছি ॥ ঋগ্বেদ : ৩. ৫৮. ৬ ॥

এমনকি দেবতাদের পরম্পরের মধ্যেও একটা সাম্য-সম্পর্ক ইংগিত পাওয়া

যায়। ইন্দ্র ও অগ্নির সমান জনক, তাঁরা যমজ ভ্রাতার মতো (ঋগ্বেদ : ৬. ৫২. ২) ; নাসত্যদ্বয় দেবগণের সঙ্গে সমান শ্রীতিযুক্ত হয়ে আমাদের কাছে উপস্থিত হোন (ঋগ্বেদ : ৭. ৭৩. ২) ; অশ্বিনদ্বয়ের সমান উৎপত্তিস্থান এবং সমান বন্ধু (ঋগ্বেদ : ৮. ৭৩. ১২) ; উষাসমূহ সমান বিখ্যাত (ঋগ্বেদ : ৪. ৫১. ৮) এবং পরস্পরের সঙ্গে সমান (ঋগ্বেদ : ৪. ৫১. ৯) ; মরুৎগণ শোভার্থ সমানরূপ আভরণ ব্যক্ত করেন (ঋগ্বেদ : ৭. ৫৭. ৩) ; মরুৎগণ তাঁদের সাধারণ বসতি থেকে নির্গত হন (ঋগ্বেদ : ৫. ৮৭. ৪) ।

আমরা ইতিপূর্বে (পৃ. ২২৯) ত্রাত্য শব্দের অর্থ-প্রসঙ্গে আলোচনা করেছি, বৈদিক মানুষেরাও একসময়ে প্রাক্-বিভক্ত সাম্যসমাজে জীবন যাপন করতেন বলেই তাঁদের সাহিত্যের একটা পর্যায়ে ‘গণ’ ‘ব্রাত’ প্রভৃতি এই প্রাক্-বিভক্ত সমাজ ব্যঞ্জক শব্দগুলিরও বিশেষ সমাদর ছিলো। উত্তরকালে সে-সমাজ ভেঙে যায় এবং এই শব্দগুলিও নিষিদ্ধ হয়। হয়তো সেই ভাঙন ধরবার মুখোমুখী সময়েই বৈদিক কবিরা অতীতের স্মৃতি উদ্ধৃদ্ধ করে ব্যাকুল কণ্ঠে সকলকে আহ্বান করেছিলেন :

সংগজ্জ্ঞং সংবদজ্জং সংবো যনাংসি জানতাম ।

দেবা ভাগঃ যথাপূর্বে সংজানানা উপাসতে ॥

অর্থাৎ,

—তোমরা একত্র মিলিত হও, এককণ্ঠে ঘোষণা কর, একত্র মন বিনিময় কর ;
যে রূপ অতীতের দেবভাগণ সচেতনভাবে একত্র তাঁহাদের ভাগ গ্রহণ করিতেন ॥

ঋগ্বেদ : ১০. ১২১. ২ ॥

সমানো যজ্ঞঃ সমিতিঃ সমানী

সমানং যনঃ সহচিন্তমেবাম্ ।

সমানং যজ্ঞমভি যজ্ঞয়ে বঃ

সমানেন বো হবিষা জুহোমি ॥

অর্থাৎ,

—যজ্ঞ সমান হউক, সমিতি সমান হউক, মন সমান হউক, বিচার একরূপ হউক ।
তোমাদের সহিত একই যজ্ঞে আমি যজ্ঞা করি, তোমাদের সহিত একই হবি
দ্বারা আমি হোম করি ॥ ঋগ্বেদ : ১০. ১২১. ৩ ॥

সমানী ব আকৃতিঃ সমানা হৃদয়ানি বঃ ।

সমানমন্ত বো মনো যথা বঃ হৃদয়ানি ॥

অর্থাৎ,

—তোমাদের প্রচেষ্টা সমান হউক, হৃদয়গুলি এক হউক, মন এক হউক, বাহ্যতে
তোমাদের ঐক্য স্থাপিত হয় ॥ ঋগ্বেদ : ১০. ১২১. ৪ ॥

এই মন্ত্রগুলিই হলো ঋগ্বেদের সর্বশেষ মন্ত্র। ঋগ্বেদের শেষ বা দশম মণ্ডলটি অনেক পরের যুগের রচনা। ততোদিনে আদিম সাম্যসমাজ কী ভাবে বিভাজিত গিয়েছে তার আলোচনায় আমরা একটু পরেই প্রত্যাবর্তন করবো। এই ভাঙনের মুখেই ঋগ্বেদের কবি সেই অতীত স্মৃতির কাছে আবেদন জাগাতে চাইছেন—“অতীতে দেবতাগণ সচেতনভাবে একত্র তাঁহাদের ভাগ গ্রহণ করিতেন।” কিন্তু এই ব্যবস্থাই যদি অতীত-ব্যবস্থা হয়ে থাকে, তাহলে ঋগ্বেদের ইংগিত থেকেই অনুমান করবার সুযোগ থাকে যে, কালক্রমে সে-ব্যবস্থায় ভাঙন ধরেছিলো : উদ্বিল্লুস্ত রিচ্যতেহংশো ধনং ন জিগ্ম্বাঃ—অর্থাৎ, জিতধনে (ইন্দ্রের) অংশ অপরের অংশ হইতে অধিক (ঋগ্বেদ : ৭.৩২.১২)।

অতীতে একত্রে ভাগ গ্রহণ করার তাৎপর্য কী? অংশ মানে কী? এ-জাতীয় প্রশ্নের উত্তর পেতে হলে প্রাচীন প্রাক্‌বিভক্ত সমাজের বৈশিষ্ট্যর আলোচনা তুলতে হবে।

ভগ ও অংশ : ধনবণ্টন

ঋগ্বেদের নবম মণ্ডলে (৯. ১১৪. ৩) সাতজন এবং দশম মণ্ডলে (১০. ৭২. ৮) আটজন আদিত্যের উল্লেখ দেখা যায়; কিন্তু সেখানে তাঁদের নামের তালিকা পাওয়া যায় না। দ্বিতীয় মণ্ডলে (২. ২৭. ১) ছয়জন আদিত্যের উল্লেখ দেখা যায় এবং তাঁদের নামের তালিকাও পাওয়া যায় : মিত্র, অর্যমা, ভগ, বরুণ, দক্ষ, অংশ। এঁদের মধ্যে আমরা বিশেষ করে ভগ ও অংশের কথা আলোচনা করবো।

ভগ শব্দের অর্থগুলি^{২১} দেখা দরকার। প্রথমত ভগ মানে হলো *dispenser, giver*—যিনি দেন। কী দেন? প্রাচুর্য, ধন, সৌভাগ্য—*bounty, wealth, fortune*। এই হলো ভগ-র দ্বিতীয় অর্থ। এবং এই অর্থেই ভগবান শব্দের প্রকৃত তাৎপর্য হলো ঐশ্বর্যবান, ধনবান, প্রাচুর্যবান, সৌভাগ্যবান। যেমন, ইন্দ্রের বিশেষণ মঘবান—মঘ মানে ধন, ঐশ্বর্য; মঘবান মানে ধনবান, ঐশ্বর্যবান। ভগবান মানেও তাই। কিন্তু ভগের একটি তৃতীয় অর্থও আছে এবং সেই অর্থে ভগ ও অংশ অভিন্ন। অর্থাৎ, ভগের তৃতীয় অর্থ হলো অংশ, *share*। অধ্যাপক ম্যাকডোন্টাল^{২২} বলছেন,

The word *Amsa* which occurs less than a dozen times in the *Rigveda* is almost synonymous with *bhaga*, expressing both the concrete sense of 'share, portion' and that of 'apportioner'.

অন্যদের দশম মণ্ডলের শেষ সূক্তে বলা হয়েছে, “অতীতে দেবভাগণ সচেতনভাবে একত্র তাঁহাদের ভাগ গ্রহণ করিতেন”। আবার সপ্তম মণ্ডলে বলা হয়েছে, ইঞ্জের অংশ অন্তদের চেয়ে বেশি। ভগ বলতে যদি অংশ বা share বোঝায় তাহলে ভগের ইতিহাস বৈদিক সমাজের একটি বৈশিষ্ট্যের উপরও আলোকপাত করতে পারে। কিন্তু আমাদের আধুনিক ধ্যানধারণার সাহায্যে সে বৈশিষ্ট্যকে বোঝা যাবে না; অগ্রসর হতে হবে প্রাচীন প্রাক্-বিভক্ত সমাজ সম্বন্ধে সাধারণভাবে জানতে পারা তথ্যের উপর নির্ভর করে।

প্রাচীন প্রাক্-বিভক্ত সমাজে মানুষ যেটুকু ধনসম্পদ আহরণ বা উৎপাদন করতে পেরেছে তার উপর কারুরই ব্যক্তিগত মালিকানা জন্মায়নি—তা পুরো দলের সম্পদ, সমষ্টিগত সম্পদ। দলের সকলেই এ-সম্পদের সমান অংশীদার। অতএব, এ-সমাজে একটি প্রধানতম কাজ হলো ধনবন্টন। সে-বন্টন সমবন্টন হতে হবে, কেননা সকলেই এই ধনে সমান অংশীদার। একটি ট্রাইব যে-সম্পদ সংগ্রহ করবে তা ট্রাইবের অন্তর্গত বিভিন্ন ক্লানের মধ্যে সমানভাবে বন্টন করার প্রয়োজন, একটি ক্লান যে-সম্পদ সংগ্রহ করবে তা ক্লানের অন্তর্গত সকলের মধ্যে সমানভাবে বন্টন করা প্রয়োজন। বন্টনের বা বিভাগের দায়িত্ব ট্রাইব বা ক্লানের প্রধানদের উপরে এবং সমবন্টনের কৌশল হিসেবে অঙ্ক বা পাশার ছক ব্যবহৃত হয় (casting the lot) : যার যা দান পড়লো সে তাই পাবে—অতএব কারুর পক্ষেই অমুযোগ-এর সুযোগ নেই। মনে রাখা দরকার, ‘দান পড়া’ অর্থে ‘দান’ শব্দটির সঙ্গে দয়ার দানের সম্পর্ক নেই—প্রাচীন প্রাক্-বিভক্ত সমাজ ভেঙে যাবার পরই দান-পড়ার দান দয়ার-দান অর্থে পর্যবসিত হয়েছে কিনা ভেবে দেখা যেতে পারে। দান-পড়ার দান হলো ভাগ্যের কথা, বিধাতার ব্যাপার—যদিও এই বিধাতা শব্দের আদি-তাৎপর্য সংক্রান্ত আলোচনা এখনো বাকি আছে। এবং এই দিক থেকে ভাগ ও ভাগ্য শব্দের মধ্যেও সম্পর্ক থাকা অসম্ভব নয়।

এই হলো আদিম সমাজের ধনবন্টন ব্যবস্থা এবং এই ব্যবস্থার সাহায্যেই সে-সমাজের অর্থনৈতিক সাম্য বজায় থাকে। আদিম সমাজের অর্থনৈতিক ব্যবস্থাকেও তাই *primitive communism* বা আদিম সাম্যব্যবস্থা বলা হয়। এইদিক থেকেই অধ্যাপক জর্জ টমসন প্রাচীন গ্রীক সাহিত্যের *moira*, *lachos* ও *kleros* শব্দের উপর নতুন আলোকপাত করেছেন। আমরা তাঁরই গবেষণা অনুসরণ করে প্রাচীন বৈদিক সাহিত্যের ভগ এবং অংশকে বোঝাবার চেষ্টা করবো। বৈদিক সাহিত্যের আদিম সমবন্টন পদ্ধতির স্বাক্ষরগুলিকে বোঝবার সুবিধে হতে পারে এই আশায় প্রাচীন গ্রীক-সাহিত্য প্রসঙ্গে অধ্যাপক জর্জ টমসনের^{২২} মন্তব্য কিছুটা উদ্ধৃত করা যায় :

The basic meaning of the word *moira* is a share or portion. As John the Deacon remarked in his commentary on Hesoid, the Moirai (goddesses of Fate) are "dispensations," or "divisions". With *moira* is associated another word, *luchos*, a portion given or received by the process of casting lots. One of the Moirai bore the name of Lachesis, the goddess of Allotment. In this sense *luchos* is synonymous with *kleros*, which, commonly used of a lot or holding of land, originally denoted a piece of wood used for casting lots.....The land was to be distributed by lot among the tribes, and the territory of each tribe was to be subdivided by lot among the "Families" or clans. In the seventh Olympian, Pindar relates how the island of Rhodes was divided into three *moirai* by the sons of Helios. That these three *moirai* correspond to the three immigrant tribes is clear from the Homeric version of the same tradition.... Booty was distributed in the same way. Just as the island of Rhodes, allotted to Helios, is described by Pindar as his *luchos* or *geras*, his lot or his privilege, so the same terms—*moira* or *luchos*, *geras* or *time*—are applied to the share of the spoils allotted to each warrior. The process of distribution is called as before a *dasmos*; and just as the king received a *temenos* which was "set apart" for him, so in the distribution of booty he received a "chosen gift" reserved from the general allotment. And here, too, the ultimate authority seems to have been vested in the people.....

Plutarch goes on to remark that the equality of the common meal was destroyed in course of time by the growth of luxury (he should, rather, have said the growth of private property) but persisted in the public distribution of meat at state sacrifices...It may therefore be concluded that in its application to food, booty and land the idea of Moira reflects the collective distribution of wealth through three successive stages in the evolution of tribal society. Oldest of all was the distribution of food, which goes back to the hunting period. Next came the distribution of chattels and inanimate movables acquired by warfare, which was a development of hunting; and, last, the division of land for purposes of agriculture.

The use of the lot was, of course, a guarantee of equality. The goods were divided as equally as possible, and then the portions were distributed by a process which, since it lay outside human control, was impartial.....

প্রাচীন গ্রীক-সংস্কৃতি প্রসঙ্গে অধ্যাপক জর্জ টমসনের এই মন্তব্যগুলি মনে রেখে এবার আমরা স্বয়ংদের ধনবন্টন-সংক্রান্ত তথ্যগুলি বোঝবার চেষ্টা করবো।

প্রথমত দেখা যাক, স্বয়ংদে ধন-বিভাগের প্রসঙ্গ কতোখানি মৌলিক।

রায়ো বস্তারো বৃহতঃ স্ত্র্যামান্বে অস্ত ভগ ইন্দ্র প্রজাবান ।

অর্থাৎ

—হে ইন্দ্র, আমরা ধনের বন্টনকর্তা হইয়া মহান হইব। তুমি আমাদেরকে প্রজাবৃত্ত ভগ দাও । স্বয়ংদ : ৩. ৩০. ১৮ ।

এখানে বন্টনকর্তা বলতে “আমরাই”; ইন্দ্র প্রজাবৃত্ত যে-ভগ দেবেন তা আমরা বন্টন করে নেবো। তাই ভগ বলতে এখানে হয়তো ধন বা ঐশ্বর্যই। কিন্তু অন্তত দেখা যায় বৈদিক দেবতারাই বিভাগকর্তা বা বন্টনকর্তা।

যো গা উদাজংস দিবে বি চাভজয়হীব রীতিঃ শবসাসরংপৃথক্ ॥

অর্থাৎ

—যিনি (ব্রহ্মস্পতি) গরুগুলিকে আবদ্ধ করিয়া রাখিয়াছিলেন, তিনিই নিজবলের দ্বারা মহাশোভের স্তায় সেই গরুগুলিকে দেবতাদের মধ্যে ভাগ করিয়া দিলেন ॥ স্বয়ংদ : ২. ২৪. ১৪ ॥

আ নঃ স্পার্হে ভজনতা বসব্যে বদীং স্ত্রজাতং বুযশো বো অন্তি ।

অর্থাৎ,

—আমাদের অর্জিত ধনসমূহে আমাদেরকে ভাগদেয় কর, বেহেতু তোমরা (মরুৎগণ) স্ত্রজাত এবং কামবর্ষী । স্বয়ংদ : ৭. ৫৬. ২১ ।

বিভক্তাসি চিত্রভানো সিদ্ধোঋখা উপাক আ সতো দান্তবে ক্ষরসি ।

অর্থাৎ,

—হে চিত্রভানু, তুমি বজ্রমানসিকে সন্ত (ধন) দান কর, তুমি যেন বিভাগকর্তা—সিদ্ধ বেমন তাহার সমীপস্থ তরঙ্গগুলিকে বিভাগ করে, তজ্জপ । স্বয়ংদ : ১. ২৭. ৬ ।

বিভক্তারং হবামহে বসোচ্চিহ্নস্ত রাধসঃ সবিতারং বৃচক্সম্ ।

অর্থাৎ,

—বৈচিত্র্যবৃত্ত ধনসমূহের বিভক্তা, মহেশ্বরের প্রকাশকারী সবিতাকে আহ্বান করি।
ঋষেদ : ১.২২.৭.।

যদন্ত ভাগং বিভজ্যাসি নৃভা উবা দেবি মর্ত্যজ্ঞা সৃজাতে।

অর্থাৎ,

—হে সৃজাতা দেবি উবা, মহেশ্বরের রক্ষাকর্ত্রি, তুমি আজ মহেশ্বরিগের মধ্যে (ধন) ভাগ করিতে দাইতেছ। ঋষেদ : ১.১২৩.৩।

যুযামজ্জায়ী বহুনো বিভাগে তবন্তুমা শুশ্রব বৃজ্রহত্যে।

অর্থাৎ,

—ইন্দ্র ও অগ্নি, তোমরা দুইজন বৃজ্রের অনলের জন্ত অতিশয় বলপ্রকাশ করিয়াছিলে এবং ধন বিভাগ করিয়াছিলে। ঋষেদ : ১.১০২.৫।

য আদৃত্যা পরিপন্থীব শ্রোহধ্বজ্ঞনো বিভজয়েতি বেদেঃ।

অর্থাৎ,

—যিনি সমাদরের পরিপন্থী বৃজ্রবিহীন ব্যক্তিগের ধন অপহরণপূর্বক ভাগ করিতে করিতে আসিতেছেন, সেই ইন্দ্র। ঋষেদ : ১.১০৩.৬।

(এখানে war booty-র বা যুদ্ধলব্ধ সম্পদের বিভাগ-বর্ণন হচ্ছে; পরে আমরা এ বিষয়ে আরো দৃষ্টান্ত উদ্ধৃত করবো। যুদ্ধলব্ধ সম্পদ বিভাগ প্রসঙ্গে অধ্যাপক জর্জ টম্‌সনের আলোচনা দ্রষ্টব্য।)

প্রজাত্যঃ পুষ্টিং বিভজন্ত আসতে রয়িমিব পৃষ্ঠং প্রভবন্তুমাযতে।

অর্থাৎ,

—প্রজাদিগের মধ্যে ধন বিভক্ত করিয়া দিয়া (গৃহস্থগণ) গৃহে বাস করেন, যেমন গৃহাগত অতিথিগণকে ধন বিভক্ত করিয়া দেন, সেইরূপ। ঋষেদ : ২.১৩.৪।

কপাং বস্তা জনিতা সূর্যন্ত বিভক্তা ভাগং যিযণেব বাজম্।

অর্থাৎ,

—যিনি (ইন্দ্র) রাজ্যের আচ্ছাদয়িতা সূর্যের জনক এবং ঐশ্বর্যশালীর স্তায় অয়ের ভাগগুলি বিভক্ত করেন। ঋষেদ : ৩.৪২.৪।

দেবং বো অস্ত সবিতারমেবে ভগং চ রত্নং বিভজন্তুমারোঃ।

অর্থাৎ,

—আজ সেই দেবতা সবিতার নিকট গমন করি, যিনি ভগ, রত্ন এবং আয়ুকে বিভাগ করিতে করিতে আসেন। ঋষেদ : ৫.৪২.১।

(এর পরের ঋকটিতেও সবিতার বর্ণনাতেই বলা হয়েছে—জ্যোতঃ চ রত্নং বিভজন্তুমারোঃ।)

ভগ্নো বিভক্তা শব্দাবলী গম্ভীরব্যাচ্যাদিতি: শ্রোতু মে হবম্ ।

অর্থঃ,

—ভগ্ন, অন্ন এবং রক্ষণ বিভক্ত করিয়া আগমন করুন এবং সর্বব্যাপী অদিতি আমার আস্থান শুনুন । ঋগ্বেদ : ৫.৪৬.৬ ।

সত্রা মদাসন্তব-বিশ্বজ্ঞা: সত্রা রায়োঽথ যে পার্থিবাস: ।

সত্রা বাজানামভবো বিভক্তা যদ্বেবেষু ধারয়থা অশ্বধম্ ।

অর্থঃ,

—(হে ইন্দ্র), তোমার পানজনিত শক্তি বিশ্বহিতের জন্তই ; অথোদেশে যে ধনসমূহ আছে তাহাও (বিশ্বহিতের জন্তই) । তুমি প্রকৃতই অন্ন এবং অন্নের বিভক্তা হইয়াছিলে এবং এইজন্তই তুমি দেবগণের মধ্যে বলবন্তম্ । ঋগ্বেদ : ৬.৩৬.১ ।

...ইন্দ্র: একো বিভক্তা তরগির্মহানাম্ ।

অর্থঃ,

—ইন্দ্র ত্রাণকর্তা এবং ধনসমূহের একমাত্র বিভক্তা । ঋগ্বেদ : ৭.২৬.৪ ।

...মহো অর্ভস্ত বহুনো বিভাগে ।

উভা তে পূর্ণা বহুনা গভস্তী ।

অর্থঃ,

—মহান ও অল্প (উভয়) ধনের বিভাগকালে তোমার (ইন্দ্রের) উভয় হস্ত ধনের দ্বারা পূর্ণ ছিল । ঋগ্বেদ : ৭.৩৭.৩ ।

যদন্ত দেব: সবিতা হুবাতি স্ত্রামান্ত রত্বিনো বিভাগে ।

অর্থঃ,

—আজ যে দেব সবিতা আমাদের দিতেছেন, আমরা সেই রত্ববানের বিভাগ কার্ণে উপস্থিত থাকিব । ঋগ্বেদ : ৭.৪০.১ ।

কং নো মিত্রো বরুণো ন মায়ী পিত্বো ন দম্ব দয়সে বিভক্তা ।

অর্থঃ,

—মিত্র ও বরুণের দ্বায় মার্যুক্ত হইয়া হে দর্শনীয় (ইন্দ্র), তুমি আমাদের অন্নের বিভক্তা ও দাতা হও । ঋগ্বেদ : ১০.১৪৭.৫ ।

তাহলে ঋগ্বেদের কবিতা ও গানগুলি প্রধানতই কামনার কবিতা ও গান । সে-কামনা প্রধানতই পার্থিব সম্পদের কামনা । এই পার্থিব সম্পদ একার জন্ত নয়, সকলের জন্ত : “আমার” জন্ত চাওয়া নয়, “আমাদের” জন্ত চাওয়া । সকলের জন্ত বা সাধারণের জন্ত এই সম্পদ সকলের মধ্যে বিভাগ করে দেবার কামনাও জানানো হয়েছে । এইভাবে সকলের মধ্যে অর্জিত ধন বিভাগ করবার ব্যবস্থাও প্রাচীন প্রাক-বিভক্ত সমাজেরই বৈশিষ্ট্য ।

নিম্নোক্ত ঋক্টি অপেক্ষাকৃত ছর্বোধ্য; সায়নভাষ্য থেকে অনুমান হয় এর মধ্যে কোনো আদিম জাহ্নবিস্থাসগত অনুষ্ঠানের ইংগিত থাকা সম্ভব। তবুও আদিম সাম্যাবস্থার সাক্ষ্য হিসেবে ঋক্টি মূল্যবান বিবেচিত হতে পারে; কেননা এর মধ্যে সমবন্টনের একটি ইংগিত পাওয়াও হয়তো অসম্ভব নয়।

যুযুতঃ সবয়সা তদ্বিশ্বপুঃ সমানমর্ষং বিতরিজতা মিথঃ।

আদীং ভগো ন হব্যঃ সমম্বদা বোল্হর্ন রশ্মীক্স্ সমম্বন্ত সারথিঃ ॥

অর্থাৎ,

—পরস্পর সমান অর্ধ বিতরণ করিতে প্রবৃত্ত হইয়া সমানবয়স্ক (ব্যক্তিগণ) তাঁহার (অগ্নির) শরীরকে যেমন স্ব স্ব ব্যাপারে নিযুক্ত করিতে চেষ্টা করে, ভগ আমাদিগের হব্যকে তজ্জপ করেন, সারথি বেক্রপ রশ্মিধারা রথকে সংযত করে ॥

ঋগ্বেদ : ১. ১৪৪. ৩ ॥

নিম্নোক্ত ঋক্টিতে ভগ শব্দ অংশ বা share হিসেবে ব্যবহৃত হয়েছে এবং ঋক্টির প্রতি বৈদিক কবি নিশ্চয়ই বিশেষ গুরুত্ব অর্পণ করতে চেয়েছিলেন, কেননা ঋগ্বেদের দ্বিতীয় মণ্ডলে এই ঋক্টিই সাতটি সূক্তে পাওয়া যায় :

নুনঃ সা তে প্রতি বরং জরিজে দুহীরমিঙ্গ দক্ষিণা মঘোনী।

শিক্ষা স্তোতৃভ্যো মাতি ধগ্ভগো নো বৃহদ্বদেম বিদথে স্ববীরাঃ ॥

অর্থাৎ,

—হে ইন্দ্র, স্তোতাগিগের প্রতি দেয় দক্ষিণা তুমি দোহনপূর্বক আমাদের দাও। স্তোতৃদের শিক্ষা দাও, আমাদের ভগ পূর্ণ কর, আমরা বিশেষভাবে এই সভায় বীরপুত্রের জন্ত তোমাকে অহুরোধ করি ॥ ২. ১১. ২১ : ২. ১৫. ১০ : ২. ১৬. ২ : ২. ১৭. ২ : ২. ১৮. ২ : ২. ১৯. ২ : ২. ২০. ২ ॥

এবার অংশের আলোচনা করা যাক। অংশ ও তৎজাত শব্দ ঋগ্বেদে এগারো বার উল্লিখিত হয়েছে। অংশ মানে যে ভাগ বা share এ-বিষয়ে নিশ্চয়ই সন্দেহ নেই; কিন্তু অংশ শব্দ প্রসঙ্গে একটি বৈশিষ্ট্য চোখে পড়ে। অংশ শব্দের ব্যবহারের সঙ্গে প্রায়ই যুদ্ধের প্রসঙ্গ দেখতে পাওয়া যায়। তাই অংশ শব্দ বিশেষ করে war booty-র share বা যুদ্ধে অর্জিত ধনসম্পদের ভাগ বোঝাতে পারে। যদি তাই হয় তাহলে অনুমান করবার অবকাশ থাকে যে, অষ্টাঙ্গ প্রাচীন সমাজের মতোই বৈদিক সমাজেও যুদ্ধ-জ্ঞেতা ধনসম্পদের উপর কান্নর একার অধিকার ছিলো না; তাতেও সকলের অংশ বা ভাগ ছিলো।

বয়ং জয়েম স্বয়া যুক্তা বৃতমন্মাকমংশমুদবা ভরেভরে ।

অর্থাৎ,

—(হে ইন্দ্র), আমরা তোমার সহিত যুক্ত হইয়া শত্রুকে জয় করি। তুমি আমাদের অংশ রক্ষা কর ॥ ঋগ্বেদ : ১. ১০২. ৪ ॥

যাভির্ভরে কারমংশায় জিহ্বথ...

অর্থাৎ,

—বাহাদের (অধিনীষয়ের) সহায়তায় তুমি (অগ্নি) যুদ্ধে ধ্বনি করিয়া আমাদের অংশ জয় কর ॥ ঋগ্বেদ : ১. ১১২. ১ ॥

আ নস্তজং রয়িং ভরাংশং ন প্রতিজানতে ।

বৃক্ষং পকং কলমকীব ধুহুহীজ্ঞ সংপারণং বহু ॥

অর্থাৎ,

—হে ইন্দ্র, আমাদের শত্রুদের ধনের অংশ আমাদের দিতে প্রতিজ্ঞা কর; যেমন অল্পশহস্ত ব্যক্তি বৃক্ষ আন্দোলিত করিয়া পক ফল (আহরণ করে) সেইরূপ আমাদের ধন আহরণ কর ॥ ঋগ্বেদ : ৩. ৪৫. ৪ ॥

দেবো ভগঃ সবিতা রায়ো অংশ ইন্দ্রো বৃজন্ত সংজিতো ধনানাম্ ।

ঋতুকা বাজ উত বা পুরদ্ধিরবন্ত নো অমৃতাসম্ভরাসঃ ॥

অর্থাৎ,

—ভগ, সবিতা, বৃজের বিজ্ঞতা ইন্দ্র, জিত ধনের অংশ আমাদের দিও । সেই মৃত্যুহীন (দেবগণ) স্বরাশ্রিত হইয়া, বহুভাবে আমাদের দিও এবং আমাদের ধন ও অন্নকে রক্ষা করুন ॥ ঋগ্বেদ : ৫. ৪২. ৫ ॥

প্রাচীন গ্রীক-সাহিত্য বিচার করে অধ্যাপক জর্জ টমসন যে-সিদ্ধান্তে উপনীত হয়েছেন তা মনে রাখলে ঋগ্বেদের এই বিভাগ, ভগ, অংশ প্রভৃতির সাক্ষ্যগুলিকে বোঝবার সুবিধে হতে পারে। প্রধানত তিন রকম গ্রন্থে তিনি *moira*-র উল্লেখ লক্ষ্য করেছেন। এক, অন্নবিভাগ। দুই যুদ্ধের অর্জিত ধনের বিভাগ। তিন, বিভিন্ন ট্রাইব ও ক্লানের মধ্যে চাষের জমি বিভাগ। এবং তিনি বলছেন, এ-থেকে ট্রাইব্যাল-সমাজের তিনটি পর্যায়ের সমবর্টন-ব্যবস্থা অনুমান করা যায়। প্রাচীনতম বর্টন-ব্যবস্থা বলতে অন্ন-বিভাগ, শিকারজীবী পর্যায় থেকেই এর শুরু। তারপর শিকার থেকে (পশুপালন এবং প্রধানতই পশুপালনের কামনায়) যুদ্ধ বিগ্রহের পর্যায় উপনীত হবার সময় থেকে, বর্টন বলতে প্রধানতই যুদ্ধে জিত গোসম্পদ প্রভৃতিরই বর্টন। সর্বশেষে, কৃষিজীবী পর্যায়ের পৌঁছে চাষের জমি বিভাগ বা বর্টন করবার ব্যবস্থা।

অধ্যাপক জর্জ টমসনের এই সিদ্ধান্তকে প্রাচীন সমাজের সম-বর্টন

সংক্রান্ত সাধারণভাবে জানতে-পারা তথ্য হিসেবে গ্রহণ করে আমরা ঋগ্বেদের সাক্ষ্যগুলি বোঝবার চেষ্টা করবো।

অন্ন-বিভাগের কথা ঋগ্বেদে বিরল নয়; আমরা ইতিপূর্বে সে-বিষয়ে কিছু দৃষ্টান্ত উদ্ধৃত করেছি। এবং এমনকি আদিম শিকারজীবী পর্যায়ের বর্টন ব্যবস্থার কথাও যে বৈদিক ঋষিদের স্মৃতি থেকে সম্পূর্ণ মুছে যায়নি তারই একটি চিত্তাকর্ষক সাক্ষ্য হিসেবে আমরা বৈদিক সাহিত্যে ঋগ্নিন শব্দের উল্লেখ পাই কিনা সে-বিষয়ে ভেবে দেখবার অবকাশ আছে। ঋগ্নিন বলতে একদিকে যেমন শিকারী বোঝায় আবার অপরদিকে তেমনি দ্যূতকারকেও বোঝায়^{১১}। শিকারের সঙ্গে পাশার এই সম্পর্ক শিকারজীবী পর্যায়ের অক্ষের সাহায্যে (casting the lot) অন্ন-বর্টনের আদিম কৌশলটির ইতিহাসের ইংগিত দেয় কিনা, সে-বিষয়ে বেদবিদেরা আশা করি চিন্তা করবেন।

যুদ্ধে-জিত ধন-বর্টনের কথাও ঋগ্বেদে বিরল নয়; আমরা অংশ শব্দটির সূত্রে বিশেষ করে এই ইংগিতটিরই সন্ধান করেছি।

বৈদিক আর্থরা প্রধানতই পশুপালক ছিলেন; তাই কৃষির জন্ত জমি-বিভাগের কথা বৈদিক সাহিত্যের মধ্যে ততো বেশি করে বা ততো স্পষ্টভাবে পাবার কথা নয়। তবুও, আমরা একটু পরেই দেখতে পাবো ঋগ্বেদের অর্বাচীনতম অংশে—দশম মণ্ডলে—কৃষির সঙ্গে অক্ষের সম্পর্কের ইংগিত পাওয়া যায় এবং প্রাচীন সমাজের সম-বর্টন-কৌশল হিসেবে অক্ষের ব্যবহারকে যদি আমরা সাধারণভাবে জানতে-পারা তথ্য হিসেবে গ্রহণ করতে স্বীকৃত হই, তাহলে কৃষিপ্রসঙ্গে এই অক্ষের উল্লেখের পিছনে আমরা হয়তো ভূমি-বর্টন-ব্যবস্থার ইংগিত অনুসন্ধান করতে পারি।

কিন্তু এ-আলোচনা তোলবার আগে ঋগ্বেদের অক্ষ সংক্রান্ত তথ্যের উল্লেখ প্রয়োজন।

প্রাচীন সমাজে সম-বর্টনের কৌশল হিসেবে অক্ষের ব্যবহার চোখে পড়ে। —যার যা দান পড়বে সে তাই পাবে। অধ্যাপক জর্জ টমসন^{১২} দেখাচ্ছেন, আদিম সাম্যসমাজের স্মারক হিসেবে এই কৌশলটির পরিচয়, এমনকি গ্রীসে নগররাষ্ট্র গড়ে ওঠবার পরেও গণতান্ত্রিক শাসন-নীতির অঙ্গ হিসেবে বহুলাংশেই বর্তমান ছিলো। বৈদিক সাহিত্যেও অক্ষ-প্রসঙ্গের অভাব নেই, যদিও আধুনিক বিদ্বানেরা^{১৩} একে জুয়াখেলা অর্থেই গ্রহণ করেছেন। কিন্তু সেই অর্থই একমাত্র অর্থ কিনা তা ভেবে দেখবার অবকাশ আছে।

দশম মণ্ডলের অক্ষসূক্তে (ঋগ্বেদ : ১০. ৩৪) নিশ্চয়ই জুয়াখেলার বর্ণনা রয়েছে এবং জুয়া অর্থে অক্ষের নিদাও রয়েছে। “যে-ব্যক্তি পাশা ক্রীড়া করে

তাহার শত্রু তাহার উপর বিরক্ত, স্ত্রী তাহাকে ত্যাগ করে, যদি কাহারও কাছে কিছু যাক্সা করে, দিবার লোক কেহ নাই। যেরূপ বৃদ্ধ ঘোটককে কেহ মূল্য দিয়া ক্রয় করে না, সেইরূপ দ্যূতকার কাহারও নিকট সমাদর পায় না”—(ঋগ্বেদ : ১০. ৩৪. ৩)—ইত্যাদি, ইত্যাদি। এবং অতএব, “অক্ৰৈঃ মা দীব্যঃ কৃষিঃ ইং কৃষশ্চ” (১০. ৩৪. ১৩),—অর্থাৎ অন্ধের সাহায্যে কখনো জুয়া খেলো না, বরং কৃষিকাজ করো, ইত্যাদি ইত্যাদি।

কিন্তু ঋগ্বেদের এই মণ্ডলই সবচেয়ে অর্বাচীন এবং আমরা দেখাবার চেষ্টা করবো, ঋগ্বেদের এই মণ্ডলটিতেই প্রাচীন প্রাক-বিভক্ত সমাজ ভেঙে যাবার পরিচয় প্রকট হয়েছে। তাই দশম মণ্ডলে অন্ধকে যে-ভাবে জুয়াখেলায় প্রযুক্ত হতে দেখা যায় তা’ বৈদিক সাহিত্যে অন্ধের আদি-তাৎপর্য না হতেও পারে। তাছাড়া ত্রুট্য হলো, জুয়াখেলার অর্থ ছাড়াও এই অক্ষসূক্তেই অন্ধের অশ্রু প্রয়োগ সংক্রান্ত কিছু কিছু ইংগিত আছে। অক্ষসূক্তের ব্যাখ্যার ভূমিকায় সায়ন সর্বান্নক্রমণী থেকে উদ্ধৃত করছেন, প্রাবেপাঃ সলূনা মৌজবাস্বাক্ষোক্ষ কৃষিপ্রশংসা চাক্ষিকিতবিন্দা চ। অর্থাৎ, কিতব বা জুয়া অর্থে অন্ধের নিন্দা এবং অক্ষ-কৃষি-প্রশংসাই এই অক্ষসূক্তের মূল প্রতিপাত্ত। এ-কথার মানে যাই হোক না কেন অস্তুত এটুকু নিশ্চয়ই বোঝা যায় যে, জুয়াখেলার অর্থ ছাড়াও বৈদিক মানুষদের কাছে অন্ধের একটা অশ্রু ব্যবহার জানা ছিলো। এবং অন্ধের অশ্রু কোনো ব্যবহারের কথা অনুমান না করলে নিম্নোক্ত সাক্ষ্যগুলিকেও নেহাতই বৈদিক যুগের জুয়াড়িদের মাত্রারিক্ত উচ্ছৃঙ্খলতা বলেই গ্রহণ করতে হয়। আমাদের যুক্তি হলো, বৈদিক সাহিত্য প্রাচীন বলেই আধুনিক ধ্যানধারণা দিয়ে বা আধুনিক জীবনের বৈশিষ্ট্যের দিক থেকে তার ব্যাখ্যা পাওয়ার সম্ভাবনা সুদূরপরাহত। আধুনিক লাম্পাট্য-ব্যবহারের অনুরূপ হিসেবে বৈদিক বামাচারকে (পৃ. ১০২-১১২) বা আধুনিক স্টুডিখানার আলোয় বৈদিক সুরাপানকে** বোঝা যায় না। তেমনিই, আধুনিক জুয়াড়ির উপমান হিসেবে বৈদিক মানুষদের অক্ষ দেবতা এবং দ্যূতকার দেবতাকে (ঋগ্বেদ : ১০.৩৪) চেনবার চেষ্টা করা ভুল হবে। অর্থাৎ, কালক্রমে এই অক্ষক্ৰীড়াই যদিও জুয়াখেলায় পরিণত হয়েছিলো, তবুও বৈদিক সাহিত্যে অন্ধের প্রতি যে-সম্মান ও গুরুত্ব আরোপ করা হয়েছে তার পিছনে অন্ধের প্রাচীন মহিমার স্মারক থাকতে পারে।

অর্থববেদেঃ পাশার দান কেলার সঙ্গে বরুণের নিয়ম প্রবর্তনের তুলনা করা হয়েছে : দ্যূতকার যে-ভাবে অন্ধের দান কেলেন দেবতা বরুণও সেইভাবেই নিয়মের প্রবর্তক হন। এর মধ্যে নিশ্চয়ই অংশ-বর্টনের কথা নেই; কিন্তু পাশার দান পড়ার সঙ্গে অমোঘ নিয়মের—ঋতের—সম্পর্কও তুচ্ছ নয়।

তারই পরিচয় পাওয়া যায় শতপথব্রাহ্মণের রাজসূয়-যজ্ঞের** বর্ণনায়,

যদিও বৈদিক সাহিত্যের অগ্রাশ্র উল্লেখের মতো এই উল্লেখটিতেও পাশা বা অক্ষের ব্যবহার অনেকাংশেই ছর্বোধ্য। কিন্তু এটুকু বিষয়ে সন্দেহের অবকাশ নেই যে, শতপথব্রাহ্মণের এই বর্ণনায় রাজা শ্রায় ও নিয়মের ধারক হবার প্রতিজ্ঞা প্রসঙ্গেই পাশার ছকগুলি হাতে গ্রহণ করেন। এর থেকে কি অনুমান করা যায় না যে, এখানেও অক্ষ জুয়ার আয়োজনে নয়, তার বদলে ওই অক্ষ শ্রায় ও নিয়মের সঙ্গে জড়িত?

ঋগ্বেদের দশম মণ্ডলে অক্ষসূক্তেও অক্ষগুলি হাতে ধারণ করে ঋতের বা সত্য ও নিয়মের আনুগত্য অঙ্গীকার করবার ইংগিত রয়েছে; এবং এই ইংগিতকে শুধুমাত্র পাশাখেলায় ব্যাপারে নিয়মনিষ্ঠ হবার অঙ্গীকার বলে কল্পনা করায় বাধা হলো, অক্ষকেই^{৩৩} এখানে মহৎ গণের সেনানী এবং ব্রাতের রাজা বলে উল্লেখ করা হয়েছে :

যো বঃ সেনানীর্মহতো গণশ্র
রাজা ব্রাতশ্র প্রথমো বভূব
তস্মৈ কৃণোমি ন ধনা কৃণামি
দশাহং প্রাচীন্তবৃত্তং বদামি ॥
অর্থাৎ,

—যিনি তোমাদিগের মহৎ গণের দলপতি (সেনানী) এবং ব্রাতের শ্রেষ্ঠ রাজা হইলেন, তাঁহাকেই আমি বলিতেছি যে, আমি ধন রোধ করিতেছি না, দশ অঙ্গুলি বিস্তৃত করিয়া ঋত বলিতেছি। ॥ ঋগ্বেদ : ১০.৩৪.১২ ॥

শেষ অংশে ধন রোধ না করবার অঙ্গীকারটি অবশ্যই উল্লেখযোগ্য। অধ্যাপক ম্যাকডোভাল^{৩৪} বলছেন, ঋগ্বেদের দশম মণ্ডলেই ধনদায়ী অক্ষের দানের সঙ্গে দেবতাদের তুলনা করা হয়েছে।

ছান্দোগ্য-উপনিষদে (৪.১.৪) যা ভালো তার সবকিছু রৈকর ভাগে পড়বার কথা পাওয়া যায় এবং সেই সঙ্গেই পাওয়া যায় অক্ষের উল্লেখ; যদিও অবশ্যই ছান্দোগ্যর এই অংশটির প্রকৃত তাৎপর্য অনেকাংশেই ছর্বোধ্য। তেমনিই ঋগ্বেদের উপরোক্ত উক্তিগুলির ছর্বোধ্যতা সত্ত্বেও অক্ষের সঙ্গেই অংশ-বটনের ও ধনপ্রাপ্তির একটা অস্পষ্ট ইংগিত খুঁজে পাওয়া যায় কি না তা বেদবিদেরা বিচার করে দেখতে পারেন।

অক্ষ-প্রসঙ্গেই আরো একটি কথা মনে রাখা প্রয়োজন। অগ্রাশ্র প্রাচীন সমাজের মতোই বৈদিক সমাজেও সভা-সমিতির স্থান যে কী রকম পরম গুরুত্বপূর্ণ, সে-বিষয়ে একটু পরেই আমরা আলোচনা তুলবো। আপাতত আমাদের মন্তব্য শুধু এই যে, এই কথাটি মনে রাখলে বৈদিক মানুষের জীবনে অক্ষের গুরুত্বকেও নেহাত জুয়াখেলা মনে করবার অবকাশ থাকে না। কেননা

অক্ষরাজকে সভাস্থান (pillar of the assembly) বলা হয়েছে এবং এই সভার একটি অত্যন্ত কাক্স বলতে যে পাশার দান ফেলাই ছিলো—সেবিষয়ে আধুনিক বেদবিদেরা নিঃসন্দেহ। কেবল, প্রাচীন সমাজের শাসন-ব্যবস্থায় পাশার দান-ফেলাসংক্রান্ত সাধারণভাবে-জ্ঞানতে পারা তথ্যের ভিত্তিতে বিষয়টিকে বোঝবার চেষ্টা করেননি বলেই তাঁরা এ-বিষয়ে অস্পষ্ট সিদ্ধান্তে পৌঁছতে বাধ্য হয়েছেন :

Sabha is the name of the assembly of the Vedic Indians as well as the hall where they met in assembly...The hall was clearly used for dicing, presumably when the assembly was not transacting public business : a dicer is called *Sabha sthanu*, pillar of the assembly, doubtless because of his constant presence there.*

বৈদিক মানুষদের সভায় দ্যূতকারের যে-এতোখানি গুরুত্ব তার কারণ কি এই যে, ওই সভায় তিনিই ছিলেন ধনের বিভাগকর্তা এবং অক্ষই ছিলো সে-বিভাগের কৌশল ? এই প্রশ্নটি অস্বস্ত অপ্রাসঙ্গিক নয় ; কেননা ঋগ্বেদে সমিতি এবং ধনবিভাগ বা অংশ-বন্টনের উল্লেখ একত্রে পাওয়া যায় ।

যদয় এষা সমিতির্ভবাতি দেবী দেবেষু যজ্ঞতা যজ্ঞত্বা ।

রত্না চ যদবিভজ্যাসি স্বাবাবো ভাগং নো অত্র বহুমন্তং বীতাৎ ॥

অর্থাৎ,

—হে অগ্নি, যখন এই সমিতিতে আসিয়া যজ্ঞনীয় দেবতাগণের মধ্যে সর্বাপেক্ষা দীপ্তিমান হও ; এবং যে রত্নসমূহ ও অন্নসমূহ তুমি বিভক্ত কর তাহার সমুদ্র ভাগ এইখানে (সমিতিতে) আমাদেরকে দাও ॥ ঋগ্বেদ : ১০.১১.৮ ॥

স্বময়ে রাজা বরুণো ধৃতব্রতস্বঃ মিজো ভবসি দম্ব ঈভ্যঃ ।

স্বমর্ময়া সংপতির্ব্রতং সংভূজ্যঃ স্বমংশো বিদধে দেব ভাজয়ুঃ ॥

অর্থাৎ,

—হে অগ্নি, যেহেতু তুমি ব্রতধারী, সেইহেতু তুমি রাজা বরুণের তুল্য ; শত্রুর অভিভবকারী এবং ঋতিযোগ্য বলিয়াই তুমি মিজ-(দেবতা)র তুল্য ; তুমি সাধুগণের পালক বলিয়াই স্বর্ময়ার তুল্য ; এবং তাহার ধনের অংশ তুমি এই বিদধে (সভায়) দান করিয়া থাক ॥ ঋগ্বেদ : ২. ১. ৪ ॥

এমনকি, দেবতাগণও এই সভাতেই তাঁদের জ্ঞাত্য ভাগ পেয়ে থাকেন ।

অগ্নে যজ্ঞস্ত তব ভাগধেয়ং ন প্র মিনন্তি বিদধেধু ধীরাঃ ॥

অর্থাৎ,

—হে অগ্নি, ধীরগণ সভাগুলিতে (বিদগ্ধগুলিতে) তোমার মহান ভাগটিকে হিংসা করে না ॥ ঋগ্বেদ : ৩. ২৮. ৪ ॥

অতএব, ধনবর্টন-প্রসঙ্গ থেকে আমরা সভা-সমিতির আলোচনায় উপনীত হই।

সভা ও সমিতি

প্রাচীন প্রাক্-বিভক্ত সমাজের শাসন-ব্যবস্থা সংক্রান্ত সাধারণভাবে জানতে পারা তথ্যের ভিত্তিতে অগ্রসর হলে, বৈদিক সাহিত্যে সভা ও সমিতির গুরুত্ব বুঝতে পারা যাবে। অতএব আমরা এখানে এ-বিষয়ে মর্গানের গবেষণা থেকেই শুরু করবো।

মর্গান দেখাচ্ছেন, ট্রাইব্যাল সমাজে ব্যক্তিগত সম্পত্তির মতোই রাষ্ট্রব্যবস্থারও পরিচয় নেই। তাহলে সে-সমাজের শাসন কাজ ঠিক কী ভাবে চলে ?

ট্রাইব্যাল-সংগঠনের মূলে হলো ক্লান। এই ক্লানের শাসন-পরিচালন পদ্ধতি থেকেই আমাদের আলোচনা শুরু করতে হবে।

ক্লানের শাসন-পরিচালন ব্যাপারে চূড়ান্ত ক্ষমতা ক্লানের সভার—মর্গানের পরিভাষায় তার নাম *council*। সভার সভ্য বলতে ক্লানের অন্তর্গত সমস্ত প্রাপ্তবয়স্ক নরনারীই।

এই সভাই ক্লানের প্রধানদের নির্বাচন করবে—অর্থাৎ ক্লানের অন্তর্গত সমস্ত প্রাপ্তবয়স্ক নরনারীই মত প্রকাশ করে প্রধানদের নির্বাচন করবে।

নির্বাচিত হবার পর সর্দার ও মোড়ল ক্লানের স্বার্থ যথাযথভাবে সংরক্ষণ না করলে তাদের নেতৃত্বচ্যুত করে নতুন নির্বাচন করা হবে। মর্গান** তাই বলছেন, এদের পদমর্যাদা নামেমাত্র আজীবনের জন্ত; পদচ্যুত হবার এই সম্ভাবনার দরুন কার্যত সে-পদ সংব্যবহারকালীন মাত্র।

সামগ্রিকভাবে ট্রাইবের শাসন-পরিচালন সংক্রান্ত চূড়ান্ত দায়িত্ব ট্রাইবের সমিতির উপর। বিভিন্ন ক্লান-নির্বাচিত মোড়ল ও সর্দার এই সমিতির সভ্য। কিন্তু তার মানে এই নয় যে, বিভিন্ন ক্লানের সাধারণ মানুষ সমিতির সিদ্ধান্তকে প্রভাবিত করবার সুযোগ পাবে না। কেননা, সমিতির বৈঠক কখন বসবে তা আগে থাকতে সকলকে জানানো থাকে। দ্বিতীয়ত, এ-বৈঠক প্রকাশ্যে বসে। তৃতীয়ত, সমিতির বৈঠকে যে-কোনো ক্লানের যে-কোনো

সাধারণ ব্যক্তি বহুতা দিতে পারে এবং সমিতির সিদ্ধান্তকে প্রভাবিত করতে পারে।

কনফেডারেসিস স্তরেও একটি উচ্চতম সমিতি আছে। ট্রাইবের শাসন-পরিচালন ব্যাপারে যে-রকম ট্রাইবের সমিতির চূড়ান্ত ক্ষমতা তেমনি সামগ্রিক-ভাবে কনফেডারেসিস-স্তরে শাসন-পরিচালনের চূড়ান্ত দায়িত্ব তার সমিতির উপর।

তাহলে ট্রাইব্যাল সংগঠনে ক্লান থেকে শুরু করে কনফেডারেসিস পর্যন্ত শাসন-পরিচালনের চূড়ান্ত দায়িত্ব নির্ভর করছে প্রকাশ্য এবং একান্ত গণতান্ত্রিক সভা-সমিতির উপর: ক্লান-স্তরে সভা, ট্রাইব-স্তরে সমিতি, কনফেডারেসিস স্তরে সমিতি। মর্গান^{১০} তাই বলছেন, *the council was the great feature of ancient society*,—এই সভাসমিতিই হলো প্রাচীন সমাজের একটি প্রধান বৈশিষ্ট্য।

বৈদিক সাহিত্য প্রাচীন বলেই প্রাচীন-সমাজের এই বৈশিষ্ট্য সে-সাহিত্যেও প্রতিফলিত। এই প্রসঙ্গে ঋগ্বেদে আমরা নানান শব্দ পাই: সভা, সমিতি, বিদথ ইত্যাদি। বিদথ শব্দ প্রসঙ্গে সায়ন এক জায়গায় বলছেন, “বেদনার্হা বিবদমানয়োঃ” অর্থাৎ যে-স্থান বিবাদরত ব্যক্তিদিগের আবেদনের উপযোগী (ঋগ্বেদ ১. ১৬৭. ৩)। আধুনিক বিদ্বানেরা এগুলির তাৎপর্য নিয়ে প্রচুর আলোচনা করেছেন; কিন্তু প্রাচীন-সমাজ সংক্রান্ত সাধারণভাবে জানতে-পারা তথ্যের আলোয় ঋগ্বেদের সভা, সমিতি ও বিদথকে বোঝবার চেষ্টা করেননি। কলে ভারততত্ত্ববিদেরা এ-বিষয়ে নানা রকম অস্পষ্ট এবং পরস্পরবিরোধী সিদ্ধান্তে উপনীত হয়েছেন। সিদ্ধান্তগুলির তালিকার জন্য অধ্যাপক কীথ ও ম্যাকডোন্ডাল-এর *Vedic Index*^{১১} দ্রষ্টব্য।

ট্রাইব্যাল-সমাজ সংক্রান্ত সাধারণভাবে-জানতে-পারা তথ্যকে অগ্রাহ্য করবার একটি দৃষ্টান্ত এখানে উদ্ধৃত করবো। কীথ ও অধ্যাপক ম্যাকডোন্ডাল বলছেন, *Samiti denotes an “assembly” of the Vedic tribes*^{১২}— অর্থাৎ, সমিতি বলতে বৈদিক ট্রাইবদের এসেমব্লি বোঝাতো। যদি তাই হয় তাহলে ঋগ্বেদের সমিতিকে সন্মতভাবে চিনতে হলে ট্রাইব মানে কী এবং ট্রাইবের এসেমব্লি বলতে ঠিক কী বোঝায়—এ-প্রশ্ন অগ্রাহ্য করা যায় না। কিন্তু আলোচ্য বিদ্বানেরা সে-প্রশ্ন উত্থাপন করেননি। আরো কথা আছে। তাঁরা বলছেন, *the assembly disappears as an effective part of government in the Buddhist texts, the Epic and the Law-books*^{১৩}। মন্তব্যটি গুরুত্বপূর্ণ। কিন্তু উত্তরকালে সমাজ-সংগঠনে কোন্ ধরনের পরিবর্তনের ফলে শাসন-পরিচালনের ব্যাপারে ওই সমিতির গুরুত্ব লুপ্ত হলো সে-আলোচনা না তুললে আমাদের কাছে এ-মন্তব্যের তাৎপর্য পূর্ণাঙ্গ হয়

না। প্রসঙ্গত উল্লেখ করা যায় যে, মহাভারতের আলোচনা প্রসঙ্গে হপ্‌কিন্স** দেখাতে চাইছেন, অভিজাত শ্রেণীর যুদ্ধ পরিষদ এবং পুরোহিত শ্রেণীর সংসদ গড়ে ওঠবার ফলেই পুরাকালের গণতান্ত্রিক সমিতি ভেঙে গিয়েছিলো।

আমাদের মূল যুক্তির পক্ষে এখানে সভা, সমিতি ও বিদগ্ধ সংক্রান্ত সমস্ত আলোচনার অবতারণা নিম্প্রয়োজন। আমরা শুধুমাত্র এটুকু দেখাবার চেষ্টা করছি যে, বৈদিক সাহিত্যে প্রাক্-বিভক্ত সমাজের বহু স্মৃতি খুঁজে পাওয়া যায়। মর্গানের গবেষণা থেকে আমরা দেখলাম, প্রাক্-বিভক্ত সমাজের শাসন-পরিচালন ব্যাপারে প্রধানতম দায়িত্ব সভা-সমিতির উপর। অতএব আমাদের যুক্তির পক্ষে এখানে দুটি বিষয়ের উল্লেখই পর্যাপ্ত হবে : (ক) ঋগ্বেদে সভা, সমিতি, বিদগ্ধের প্রভূত গৌরবময় স্থান রয়েছে, যদিচ (খ) উত্তরকালের রচনায় (পুরাণ, মহাভারত, স্মৃতিশাস্ত্র প্রভৃতিতে) এই সভা-সমিতির গৌরব লুপ্ত হতে দেখা যায়। অবশ্যই, প্রাচীন গ্রীক ও রোমান ইতিহাসে** দেখা যায়, আদি-অকৃত্রিম প্রাক্-বিভক্ত ট্রাইব্যাল-সংগঠন ভেঙে যাবার পরও এই সভা-সমিতিমূলক শাসন-পরিচালন ব্যবস্থার রেশ বহুদিন পর্যন্ত টিকে ছিলো। তার মধ্যে প্রকৃত ট্রাইব্যাল-সমাজের অকৃত্রিম সভা-সমিতির পরিচয় না থাকলেও অস্তুত তার স্মৃতির পরিচয়টুকু অস্পষ্ট নয়। ঋগ্বেদ-সংহিতা দীর্ঘ যুগ ধরে রচনার সংগ্রহ; তাই ঋগ্বেদেও সভা, সমিতি ও বিদগ্ধের তাৎপর্য যে সর্বত্রই আদি-অকৃত্রিম প্রাক্-বিভক্ত সমাজের শাসন-পরিচালন ব্যবস্থার পরিচায়ক—এ-কথা মনে করাও ভুল হবে। কিন্তু তা না হলেও ঋগ্বেদের সভা, সমিতি ও বিদগ্ধ যে বৈদিক আর্ষদেরই প্রাচীন প্রাক্-বিভক্ত পর্যায়ে স্মৃতি বহন করছে এ-বিষয়ে সন্দেহের অবকাশ থাকতে পারে না। অতএব এর থেকেই প্রমাণ হবে যে, বৈদিক আর্ষরাও এককালে প্রাচীন প্রাক্-বিভক্ত পর্যায়েই জীবন-যাপন করেছিলেন।

ঋগ্বেদে সভা, সমিতি ও বিদগ্ধের গৌরব যে কতোখানি এবার তাই দেখা যাক।

ত্বমগ্নে বৃজ্জিবর্তনিং নরং সঙ্কনপিপারি বিদগ্ধে বিচর্ষণে।

যঃ শূরসাতা পরিতল্যে ধনে দত্তেভিচ্চিস্ময়তা হংসি ভূয়সঃ ॥

অর্থ্যাৎ,

—হে বিশিষ্ট-জ্ঞানযুক্ত অগ্নি, তুমি বিপথগামী নরকে সমবেত কর্মের উপযোগী সভায় (বিদগ্ধে) সংশোধন করিয়া থাক; যুদ্ধগুলির দ্বারা দ্বাহারা চারিদিকে ধন বিতরণ করিয়াছে তুমি তাহাদিগের বলিষ্ঠ শত্রুগুলিকে হনন কর ॥ ঋগ্বেদ :

১. ৩১. ৬ ॥

সং যদ্বহী মিথতী স্পর্ধামানে তনুকা শূরসাতা যতৈতে।

জদেবয়ঃ বিদগ্ধে ধেবয়ুভিঃ সত্রা হতং সোমসুতা জনেন ॥

অর্থাৎ,

—যে দুইজন পরস্পর অত্যন্ত হিংসায়ুক্ত এবং স্পাদিত হইয়া দৈহিক বল ও শৌৰ্য প্রদর্শন করিয়া হিংসা করিতে সচেষ্ট, সোমসবনকারী দেবতার অমুমোদিত জনসমূহ কর্তৃক সেই দেবতাবিহীন নরগণ বিদগ্ধে (সভায়) নিহত হইল ॥
ঋগ্বেদ : ৭. ২৩. ৫ ॥

উতাপিষ্ঠা অহু শৃংখলি বহুয়ঃ সভেয়ো বিপ্রো ভরতে মতী ধনা ।

বীলুদেবা অহু বশ ঋণমাদদিঃ স হ বাজী সমিধে ব্রহ্মণস্পতিঃ ॥

অর্থাৎ,

—ঈজ্রগামী অশ্ব আমাদিগের স্তোত্র শ্রবণ করিয়া এবং অতএব আমাদিগের যজ্ঞে তাহারা সভার উপযোগী হইয়া এবং ধনযুক্ত হইয়া প্রবেশ করে; ইহার পর প্রবল রাক্ষসদিগের ঘেষকারী সেই অন্নবান ব্রহ্মণস্পতি এই সভায় আমাদিগের অভিলাষ অম্লরূপ দাবীও (ঋণ) দিয়াছিলেন ॥ ঋগ্বেদ : ২. ২৪. ১৩ ॥

গোমী অয়েহবিমী অশ্বী যজ্ঞো নুবৎসথা সদমিদপ্রযুগ্ধঃ ।

ইলারী এবো অস্বর প্রজাবান্ দীর্ঘো রয়িঃ পৃথুবুয়ঃ সভাবান্ ॥

অর্থাৎ,

—হে অস্বর (অগ্নি), আমাদের এই যজ্ঞ গোযুক্ত, অশ্বযুক্ত, অন্নযুক্ত, প্রজাযুক্ত, প্রচুর ধনযুক্ত এবং প্রভূত ধনোৎপাদনের কারণযুক্ত কর; হে অগ্নি তুমি মাহুয়ের জায়ই আমাদের সখা এবং সভার সদন্ত (সভাবান্) ॥ ঋগ্বেদ : ৪. ২. ৫ ॥

সোমো মেহুং সোমো অর্বস্তমান্তঃ সোমো বীরং কর্মণ্যং দদাতি ।

সাদজ্ঞং বিদধ্যং সভেয়ং পিতৃশ্রবণং যো দদাশদনৈঃ ॥

অর্থাৎ,

সোম মেহু দান করেন, সোম ঈজ্রগামী অশ্ব দান করেন এবং সোম কর্মক্ষম বীর দান করেন। সেই সোম গৃহস্থিত বিদগ্ধের উপযুক্ত, সভার উপযোগী, পিতার শ্রবণের উপযোগী (হবি) ইহাকে (=যজমানকে) দান করিয়াছিলেন ॥ ঋগ্বেদ ; ১. ২১. ২০ ॥

যুয়ং পাবো বেদয়থা কৃশং চিদশ্রীরং চিংকুপুথা স্প্রতীকম্ ।

ভজং গৃহং কুপুথ ভজবাচো বৃহদ্বো বয় উচ্যতে সভাস্থ ॥

অর্থাৎ,

—হে গরুগণ, তোমরা মেদযুক্ত হও এবং ক্রীণ অথবা অগ্নীল (বিকৃত ?) অদ্বিগিষ্ট হইয়াও শোভন লক্ষণযুক্ত হও; গৃহকে ভজ কর, বাক্যকে ভজ কর, এই কথাই আমরা বিশেষভাবে সভাগুলিতে বলিতেছি, তোমাদের অন্ন প্রচুর ॥
ঋগ্বেদ : ৬. ২৮. ৬ ॥

অশ্বী রথী সুরূপ ইং গোমী ইদিক্স তে সখা ।

স্বাজ্ঞাজা বরসা লুচতে সখা চন্দ্রো বাতি সভাস্থপ ॥

অর্থাৎ,

—হে ইন্দ্র, তোমার সখা অশ্বযুক্ত, রথযুক্ত, হুন্দর এবং গোযুক্ত; অয়ের দ্বারা ধনলাভের যোগ্য (ব্যক্তি) সর্বদা তোমার সহিত মিলিত হয় এবং সজ্জিত হইয়া সভায় গমন করে ॥ ঋগ্বেদ : ৮. ৪. ২ ॥

সর্বো নন্দন্তি যশসাংগতেন সভাসাহেন সখ্যা সখায়ঃ ।

অর্থাৎ,

—(হে সোম), সকলে সভার উপযোগী সখ্যযুক্ত বন্ধুদিগের সহিত, প্রসিদ্ধিযুক্ত তোমাকে পাইয়া আনন্দিত হয় ॥ ঋগ্বেদ : ১০. ৭১. ১০ ॥

দেবং রূপং কৃণুত উত্তরং যৎ সংপৃষ্ঠানঃ সদনে গোভিরক্তিঃ ।

কবিরূপং পরি যযুজ্যতে ধীঃ সা দেবতাভ্যামিত্যির্বভূব ॥

অর্থাৎ,

—(হে প্রাতঃস্মরণীয় অগ্নি), গৃহে গরুড়লিঙ্গদ্বারা, জলসমূহের দ্বারা সম্পৃক্ত হইয়া যে উৎকৃষ্ট রূপ তুমি পরিগ্রহ কর এবং ভবিষ্যৎ-দ্রষ্টা হইয়া ধনোৎপাদনের উপায়সমূহ (বৃক্ষ) নিজ তেজের দ্বারা বিভূত কর, সেই তেজ, হে দেবতা, তুমি সমিতিতে স্থাপিত করিয়াছ ॥ ঋগ্বেদ : ১. ২৫. ৮ ॥

পরি সন্নেব পশুমাশ্তি হোতা রাজা ন সত্যঃ সমিতীরিহানঃ ।

সোমঃ পুনানঃ কলশা অযাসীং সীদমৃগো ন মহিষো বনেষু ॥

অর্থাৎ,

—হোতা পশুযুক্ত হইয়া রাজার দ্বায় যেরূপ গৃহ অভিমুখে গমন করে সেইরূপ সভাপরায়ণ পবিত্র সোম সমিতিতে আসিয়া কলসসমূহে প্রবেশ করে, বনেস্থিত মহিষ ও পশুগুলি যেমন উপবেশন করে ॥ ঋগ্বেদ : ২. ২২. ৬ ॥

বয়ং ত ইন্দ্র বিশ্বহ প্রিয়াসঃ সূবীরাসো বিদধমা বদেম ॥

অর্থাৎ,

—হে ইন্দ্র, আমরা তোমার চিরদিনের প্রিয় এবং মহান বীর; আমরা এই সভায় কথা বলিতেছি ॥ ঋগ্বেদ : ২. ১২. ১৫ ॥

স রেবান্তাতি প্রথমো রথেন বহুদাবা বিদধেযু প্রশন্তঃ ॥

অর্থাৎ,

—সেই ধনবান রথে করিয়া প্রথমে গমন করেন এবং সভাসমূহে প্রশান্তরূপে ধনদান করেন ॥ ঋগ্বেদ : ২. ২৭. ১২ ॥

নৃপেশাসো বিদধেযু প্র জাতা অভীমঃ যজ্ঞং বি চরন্ত পূর্বাঃ ॥

অর্থাৎ,

—সভাসমূহে জাত নররূপীগণ এই যজ্ঞের অভিমুখে বিচরণ করুন ॥ ঋগ্বেদ : ৩. ৪. ৫ ॥

কৃতং নো যজ্ঞং বিদধেব্ চাকং কৃতং ব্রহ্মাণি হ্রিস্ব প্রশস্তা ।
উপো রয়ির্দেবজুতো ন এতু প্র গঃ স্পাহীভিরুতিভিস্তিরেতম্ ॥
অর্থাৎ,

—(হে ইন্দ্র বরুণ), আমাদের যজ্ঞ সমাপ্ত হইয়াছে, সভাসমূহে বীরগণের মধ্যে হৃদয়ের প্রশস্ত স্তুতিগুলি সমাপ্ত হইয়াছে ; দেবতাদিগের উদ্দেশ্যে প্রেরিত ধনসমূহ আমাদের নিকট আগমন করুক এবং স্পৃহণীয় রক্ষা দ্বারা আমাদেরকে তোমরা বর্ধিত কর ॥ ঋগ্বেদ : ৭. ৮৪. ৩ ॥

বিশেষ উল্লেখযোগ্য এই যে, বৈদিক সমাজ যতো অবধারিতভাবেই পুরুষপ্রধান হোক না কেন ঋগ্বেদেই এমন কিছুকিছু নিদর্শন পাওয়া যাচ্ছে যা থেকে অনুমিত হয় যে, ওই অংশগুলি রচিত হবার সময়েও নারীদের সভাগমন-অধিকার বর্তমান ছিলো ।

গুহা চরন্তী মহুষো ন যোষা সভাবতী বিদধেব সং বাক্ ॥

অর্থাৎ,

—মহুষ নিগূঢ়ভাবে বিচরণ করে, যেমন সভাস্থিতা নারী সভার উপযোগী বাক্য প্রয়োগ করে ॥ ঋগ্বেদ : ১ ১৬৭. ৩ ॥

জী যধ্বা সিদ্ধবজ্রিঃ কবীনাযুত ত্রিমাতা বিদধেবু সত্বাট্ ।

ঋতাবরীধোষণান্ত্রো অপ্যাত্তিরা দিবো বিদধে পত্যমানাঃ ॥

অর্থাৎ,

—হে সিদ্ধগণ, তিনটি লোক, কবিদিগের তিনটি মাতা, বিদগ্ধগুলির সত্বাট্, ঋতবৃক্ক তিনটি নারী দিবসে তিনবার সভায় আগমন করে ॥ ঋগ্বেদ : ৩. ৫৬. ৫ ॥

দিবসে তিনবার সভায় আগমন-প্রসঙ্গ অবশ্যই যজ্ঞের কথা মনে করিয়ে দেয় । অশ্রুতও সভার সঙ্গে যজ্ঞের সম্পর্কের ইংগিত পাওয়া যায় ।

ব্রাতঃব্রাতং গণংগণং স্তুতিভিরয়েভীমং মরুতামোজ জৈমহে ।

পৃষদধাসো অনবজ্রাধাসো গন্তারো যজ্ঞঃ বিদধেবু ধীরাঃ ॥

অর্থাৎ,

—ধীর আমরা প্রতি ব্রাতে ও প্রতি গণে অগ্নি ও মরুতগণের ওজঃ এবং বিচিত্রবর্ণ অশ্বসমূহ ও ক্রটিবিহীন ধনসমূহ—বাহ্য যজ্ঞের অভিমুখে গমন করে সেইগুলিকে—শোভন স্তুতিদ্বারা এই বিদগ্ধগুলিতে ঘাচ্ছা করিতেছি ॥ ঋগ্বেদ : ৩. ২৬. ৬ ॥

অতএব, সভার প্রসঙ্গ থেকে আমরা বৈদিক যজ্ঞের আলোচনায় উপনীত হই । বস্তুত, যজ্ঞকথা বাদ দিয়ে বৈদিক সাহিত্যের আলোচনাই সম্ভব নয় । এবং

যজ্ঞকথা প্রসঙ্গে প্রথমেই আমাদের আলোচনা-পদ্ধতির বিরুদ্ধে একটি আপত্তি উঠতে পারে।

বৈদিক যজ্ঞের আদিকল্প ও রূপান্তর

পূর্বপক্ষ বলবেন, বৈদিক যজ্ঞই হলো সামগ্রিকভাবে বৈদিক সাহিত্যের প্রাণবন্ত। অতএব, ঋগ্বেদের মন্ত্রগুলিকে বিচার করবার বা বোঝবার একমাত্র যুক্তিসঙ্গত পটভূমি বলতে এই যজ্ঞই। তাই, কোন্ যজ্ঞে কোন্ মন্ত্রের কী বিনিয়োগ তার আলোচনা বাদ দিয়ে শুধুমাত্র ঋগ্বেদের মন্ত্রগুলির উপর নির্ভর করে বৈদিক মানুষদের সমাজ-ইতিহাস অন্বেষণ করার প্রচেষ্টা ভ্রান্ত হতে বাধ্য।

যজ্ঞই মুখ্য। যজ্ঞই প্রাথমিক। সায়নাচার্যও এই রকমই একটা যুক্তির উপর নির্ভর করেছেন বলেই ঋগ্বেদের আগে যজুর্বেদের ভাষ্যকে স্থান দেবার প্রয়োজন বোধ করেছেন—যজ্ঞই যজুর্বেদের প্রধানতম উপজীব্য। এবং সায়ন^{১০} বলছেন, “যজ্ঞে যজুর্বেদবিৎ ঋষিকের প্রাধান্য পরিকীর্তিত হইয়া থাকে। সেইজন্য সর্বপ্রথম যজুর্বেদের ব্যাখ্যা করা হইয়াছে। অতঃপর হোমকরণসমর্থ ঋষিকের জ্ঞান ঋগ্বেদের ব্যাখ্যা করা যাইতেছে।” কেননা, “অধ্বর অর্থাৎ যজ্ঞকে যোজিত যিনি করেন—ইহাই অধ্বর্যু বা অধ্বরয় শব্দের যোগার্থ এবং যজ্ঞের নেতা এইটিই তাৎপৰ্য।”^{১১} অবশ্যই ঋগ্বেদে যে ঋগ্বেদের শ্রেষ্ঠত্ব ও প্রথমত্ব কথিত হয়েছে সে-কথা স্বয়ং সায়নও স্বীকার করেছেন; কিন্তু ঋগ্বেদের এই মন্তব্যের অর্থ ঠিক কী? সায়ন^{১২} বলছেন, “সর্বপ্রথমে ঋগ্বেদের পাঠ করা হয় বলিয়া যে উহার শ্রেষ্ঠত্ব বা উপাদেয়ত্ব, তাহা নহে। যজ্ঞের অঙ্গকে দৃঢ় করিবার ক্ষমতা ইহার আছে, সেইজন্য এই ঋক্ শ্রেষ্ঠ বলিয়া পরিগণিত হয়।...মন্ত্রার্থজ্ঞান ব্যতীত যজুর্বেদ-বিহিত যজ্ঞানুষ্ঠানের প্রবৃত্তি আসিতে পারে না। সুতরাং মন্ত্রার্থজ্ঞান বিষয়ে এবং অনুষ্ঠানের প্রবৃত্তিকরণাংশে যজুর্বেদেরই প্রাধান্য দেখা যাইতেছে। অতএব তাহার ব্যাখ্যাই প্রথমে করা উচিত।”...

অতএব, আগে যজ্ঞ এবং এই যজ্ঞের পটভূমিকা বাদ দিয়ে ঋগ্বেদের মন্ত্রের আলোচনা ব্যর্থ ও ভ্রান্ত।

উক্তরে আমরা নিশ্চয়ই এমন দাবি করবো না যে, কোন্ যজ্ঞে ঋগ্বেদের কোন্

মন্ত্রের কী ভাবে বিনিয়োগ হচ্ছে তার থেকে মন্ত্রগুলির আদি-তাৎপর্যের উপর কোনোরকম আলোকপাতই হয় না। বস্তুত, পৃথিবীর পিছিয়ে-পড়া মানুষদের সম্বন্ধে সাধারণভাবে জানতে-পারা তথ্যের ভিত্তিতে আমরা মনে করতে পারি, আদিম সমাজে কাজ বা উৎপাদনক্রিয়া ছাড়া গান হয় না এবং গান ছাড়া কবিতা হয় না এবং জাহ্নবিশ্বাসগত অনুষ্ঠান (*ritual*) আদিম মানুষের কাছে জীবনসংগ্রামের—উৎপাদন-ক্রিয়ার—একটি অগ্রতম সহায়। স্বথেষ্ট যদি প্রাচীন সমাজের গান ও কবিতার সঙ্কলন হয়, তাহলে সে-গান বা কবিতার সঙ্গে কাজের—অতএব, জাহ্নঅনুষ্ঠান বা *ritual*-এরও—কোনো-না-কোনো প্রকার আদি-সম্পর্ক অনুমিত হতে বাধ্য। পরের যুগে মন্ত্রগুলির বিনিয়োগ থেকে সেই আদি-সম্পর্কের ইংগিত খুঁজে পাওয়া অসম্ভব নয়। কেননা, যজুর্বেদ ও ব্রাহ্মণ-সাহিত্যে যেভাবে যজ্ঞকথা বর্ণিত হয়েছে তা পরবর্তী যুগের ব্যাপার—অতএব অনেকাংশে কৃত্রিম—হলেও শুধুমাত্র আকস্মিক উদ্ভাবনের পরিণাম নয়; অর্থাৎ তার পিছনেও একটা পুরোনো ইতিহাসের কিছু কিছু ইংগিত খুঁজে পাওয়া যেতে পারে এবং সে-ইতিহাস অনুসরণ করলে আমরা হয়তো প্রাচীন-সমাজের জাহ্নঅনুষ্ঠান বা *ritual*-এরই পরিচয় পেতে পারি।

কিন্তু তার মানে নিশ্চয়ই এই নয় যে, উত্তরকালে আমরা যজ্ঞ-অনুষ্ঠানের যে-পরিচয় পাই তা প্রাচীনসমাজের জাহ্নঅনুষ্ঠান বা *ritual*-এর সঙ্গে অভিন্ন। অর্থাৎ, যজ্ঞের পিছনে তার স্মৃতি লুকোনো থাকলেও যজ্ঞের মধ্যেই তার আদি-অকৃত্রিম রূপটির পরিচয় টিকে থাকার সম্ভাবনা অল্পই। কিংবা, যা একই কথা, উত্তরকালে যজুর্বেদ ও ব্রাহ্মণে আমরা যজ্ঞের যে-রূপ দেখি তাই যজ্ঞের আদিরূপ নয়। প্রাচীন সমাজের *ritual* থেকেই যজ্ঞের জন্ম; কিন্তু যজ্ঞের মধ্যেই সে-*ritual*-এর আদি-তাৎপর্য নেই। এই বিষয়টি বিশেষভাবে আলোচনা করা প্রয়োজন।

আধুনিক জ্ঞানের মানদণ্ডে প্রাচীন সমাজের জাহ্নঅনুষ্ঠান নিশ্চয়ই অবাস্তব, অসম্ভব, ভ্রান্ত। এই অনুষ্ঠানের মাধ্যমে কামনা-সফল হবার একটা কাল্পনিক ছবি কুটিয়ে তুলেই আধা-অসহায় অবস্থার মানুষগুলি মনে করে যে, এইভাবে কামনা বাস্তবিকই সফল হতে বাধ্য। কিন্তু সমস্ত ক্রিয়াটুকু কাল্পনিক হলেও ওই পর্যায়ের মানুষদের কাছে তা সম্পূর্ণ নিখুঁত নয়। কেননা, ওই কল্পনাই তাদের জীবন-সংগ্রামে মানসিক উদ্দীপনার একটি প্রধানতম উৎস। এই কারণেই অধ্যাপক জর্জ টমসন** প্রাচীন মানুষদের জাহ্নঅনুষ্ঠানকে *an illusory technique supplementary to the real technique* বলে বর্ণনা করেছেন: বাস্তব পৃথিবীর উপর এই কাল্পনিক অনুষ্ঠানটির কোনো প্রত্যক্ষ প্রভাব নিশ্চয়ই নেই, কিন্তু একটা পরোক্ষ প্রভাব থাকতে বাধ্য।

কেননা, যারা এতে বিশ্বাস করছে তাদের মনের বল, তাদের সাহস ও বিশ্বাস, অনেকাংশে এই সাক্ষ্য-কল্পনার সাহায্যেই বেড়ে যাচ্ছে; তাই তারা অনেক ভালো করে, অনেক সার্থকভাবে, জীবনসংগ্রামে লিপ্ত হতে পারছে। ফলে শেষ পর্যন্ত এই বিশ্বাস ও অনুষ্ঠান বাস্তব পৃথিবীকেও প্রভাবিত করছে। অধ্যাপক জর্জ টম্‌সন^{১১} বলছেন, *It changes their subjective attitude to reality, and so indirectly it changes reality.*

এ-জাতীয় অনুষ্ঠান কাল্পনিক হওয়া সত্ত্বেও যে প্রাচীন-সমাজের পটভূমিতে বাস্তব জীবন-সংগ্রামের সহায়ক হতে পারে, তার মূল কারণ হলো প্রাচীন-সমাজের সমষ্টিজীবন। শ্রীমতী জেন হ্যারিসন^{১২} বলছেন,

Collectivity and emotional tension, two elements that tend to turn the simple reaction into a rite, are—specially among the primitive peoples—closely associated, indeed scarcely separable. The individual among savages has but a thin and meagre personality; high emotional tension is to him only caused and maintained by a thing felt socially; it is what the tribe feels that is sacred, that is matter for ritual.

কিন্তু তার মানে নিশ্চয়ই এই নয় যে, সমাজের পটভূমি-পরিবর্তনের সঙ্গে সঙ্গেই মানুষ প্রাচীন *ritual*-গুলিকে বর্জন করতে পারে: যে-সব আচার-অনুষ্ঠান পূর্বপুরুষদের জীবনে দীর্ঘ যুগ ধরে পরম গুরুত্বপূর্ণ বলে বিবেচিত হয়েছে পরবর্তী পর্যায়েও মানুষ সেগুলিকে পরম পবিত্র বলেই আঁকড়ে ধাকতে চায়। তাই, শ্রেণীসমাজের পটভূমিতেও *ritual*-গুলি টিকে থাকে, আকস্মিকভাবে উবে যায় না।

কিন্তু তা হলেও ওই আচার-অনুষ্ঠানগুলির আদি-তাৎপর্য এবং উদ্ভব-তাৎপর্য এক নয়। অর্থাৎ, নবপর্যায়ে *ritual*-গুলিরও নবরূপ বিকশিত হয় এবং এই নবরূপটিকে বিশ্লেষণ করলে দেখা যায় এখানে *ritual*-গুলির আদি-তাৎপর্য বিপরীতে পর্যবসিত হয়েছে। তারও নির্দিষ্ট কারণ আছে।

প্রথমত, প্রাচীন-পর্যায়ের মতো এগুলি আর সমষ্টিগত অনুষ্ঠান থাকে না, তার বদলে শ্রেণীবিশেষের গোপন বিচার রূপ গ্রহণের দাবি করে।

দ্বিতীয়ত, এগুলি আর সামগ্রিক স্বার্থে নিযুক্ত নয়—অস্তুত নিযুক্ত বলে কল্পিত নয়; তার পরিবর্তে ব্যক্তির স্বার্থে প্রযুক্ত বলেই কল্পিত হয়।

তৃতীয়ত, উদ্ভৃজীবীর গোপন বিজ্ঞা হিসেবে এবং তারই খণ্ড স্বার্থে প্রযুক্ত হিসেবে কল্পিত বলে আদিম অমুষ্ঠানগুলির নবরূপ আর বাস্তব জীবন-সংগ্রামের অঙ্গ নয়। কেননা মূলতই কাল্পনিক কৌশল হওয়া সত্ত্বেও প্রাচীন পর্যায়ে এগুলি যে-কারণে বাস্তব কৌশলকে সাহায্য করতে পেরেছে সে-কারণ বা সেই সর্ভ—প্রাচীন মানুষের সমষ্টিজীবন—ইতিমধ্যে ভেঙে গিয়েছে এবং এইভাবে বাস্তব জীবনসংগ্রামের সঙ্গে সম্পর্কচ্যুত হবার ফলেই ওই আদিম আচার-অমুষ্ঠানের নেতিবাচক দিকটি—কাল্পনিক এবং অবাস্তব চরিত্রটি—যেন বাধাবন্ধনহীন স্বাধিকারপ্রমত্ত ও সর্বশক্তিমান হয়ে ওঠবার আয়োজন করে। একই কারণে এগুলির নবরূপ অসামান্য জটিল ও পল্লবিত হয়ে ওঠাই স্বাভাবিক।

এই কথাগুলিকে সাধারণভাবে জানতে-পারা মূলমুত্র হিসেবে গ্রহণ করেই আমরা বৈদিক যজ্ঞের ইতিহাস বোঝবার চেষ্টা করবো।

ঋগ্বেদে অবশ্যই যজ্ঞ, যজ্ঞমান, ঋত্বিক প্রভৃতির উল্লেখ আছে; এমন কি উত্তর-সাহিত্যে বর্ণিত কোনো কোনো বিশিষ্ট যজ্ঞের পরিচয়ও পাওয়া যায়। যেমন, অধ্যাপক কীথ^{১২} বলছেন, প্রথম মণ্ডলের ১৬২ এবং ১৬৩ সূক্ত অত্যন্ত স্পষ্টভাবেই অশ্বমেধ যজ্ঞের সঙ্গে সম্বন্ধযুক্ত। কিন্তু উত্তর-সাহিত্যে—যজুর্বেদ এবং ব্রাহ্মণাদি গ্রন্থে—বৈদিক যজ্ঞকে আমরা যে-জটিল ও পল্লবিতরূপে দেখি ঋগ্বেদে নিশ্চয়ই তার পরিচয় নেই। এর থেকে অনুমান করা যায় যে, ঋগ্বেদের যুগে যজ্ঞ পরবর্তী কালের মতো ছিলো না।

বৈদিক যজ্ঞের আদিরূপ যে অনেকাংশেই আদিম-সমাজের জাতুঅমুষ্ঠান ধরনের ছিলো এবং পরবর্তী পর্যায়ে সেই আদিম অমুষ্ঠানগুলির যে মৌলিক রূপান্তর ঘটেছিলো,—এ-বিষয়ে ইতিপূর্বে ওল্ডেনবার্গ, কীথ প্রমুখ আধুনিক বিদ্বানেরা আমাদের দৃষ্টি আকর্ষণ করেছেন। দৃষ্টান্ত হিসেবে এখানে আমরা অধ্যাপক কীথ-এর^{১৩} একটি উক্তি উদ্ধৃত করবো।

‘অশ্বমেধ-প্রসঙ্গে তিনি বলছেন,

There is a good deal in the Indian ritual which is in accord with the theory of a vegetation ritual....The obscenity of the conversation, Oldenberg suggests, is possibly due to vegetation magic, and this is no doubt its function, as in the dialogue of a hetaria and a Brahmacarin at the Mahavratra, rather than an entertainment of the gods or the remains of popular

freedom of speech...The ritual was not in the Brahmana period consciously a vegetation ritual, but this does not disprove the possibility that this was part of its original character.

যদি তাই হয়,—যদি আদিম সমাজের *vegetation-ritual*-ই কালক্রমে পরবর্তী-সাহিত্য বর্ণিত অশ্বমেধ-যজ্ঞে পরিণত হয়ে থাকে, তাহলে অশ্বমেধ-যজ্ঞের আদি-তাৎপর্য বোঝবার জন্য ওই *vegetation-ritual* এবং আদিম সমাজের পরিপ্রেক্ষিতে তার বাস্তব ভূমিকা বিশ্লেষণ করা প্রয়োজন; এবং এ-বিষয়ে শ্রীমতী জেন হ্যারিসনের গবেষণা নিশ্চয়ই বেদবিদদের কাছে মূল্যবান বলে পরিগণিত হওয়া উচিত। কিন্তু দুঃখের বিষয় অধ্যাপক কীথ্ শুধুই যে এ-সম্ভাবনাকে অগ্রাহ্য করেছেন তাই নয়; এইভাবে নৃত্বের আলোয় বৈদিক ক্রিয়াকাণ্ডের আদি-তাৎপর্য বোঝবার চেষ্টার বিরুদ্ধেই তাঁর প্রবল প্রতিবন্ধ আছে। প্রসঙ্গান্তরে তিনি এই নৃত্বমূলক পদ্ধতি সম্বন্ধে বলছেন,“

These speculations are acute and ingenious, but serious discussion they can hardly demand.

এবং শ্রীমতী জেন্ হ্যারিসন্-এর গবেষণা তাঁর কাছে যেন নেহাতই হাসির ব্যাপার :

The projection theory of religion is carried to its logical conclusions in a most amusing, because serious, work by Miss J. Harrison, *Themis* (1912). The author has a personal animus against the Olympians as non-matriarchal, and now interprets religion in terms of sociological epistemology.*“

আমরা যদি অধ্যাপক কীথ্-এর প্রথমোক্ত উক্তিকে গ্রহণ করি,—অর্থাৎ, আদিম সমাজের *vegetation ritual*-এর মধ্যেই যদি বৈদিক অশ্বমেধ যজ্ঞের আদিরূপটিকে খুঁজে পাওয়া যায় বলে স্বীকার করি,—তাহলে মানতে বাধ্য হবো যে, উত্তরকালে এই অনুষ্ঠান শুধুই যে জটিল ও পল্লবিত হয়েছে তাই নয়, অত্যন্ত স্পষ্টভাবেই শ্রেণীস্বার্থ-রঞ্জিতও হয়ে উঠেছে। কেননা শ্রীমতী জেন্ হ্যারিসন্ প্রমুখের গবেষণাকে ও-রকম ঠাট্টার চোখে না দেখলে অধ্যাপক কীথ্ নিজেই স্বীকার করতেন, প্রাচীন সমাজের সমষ্টিগত পটভূমিতে *vegetation ritual* বলে

অমুষ্ঠান সামগ্রিকভাবে গোষ্ঠি-স্বার্থে নিযুক্ত; অপরপক্ষে উত্তরকালের সাহিত্যে অশ্বমেধ যজ্ঞের সে-রূপ দেখা যায় না। আপস্তম্ব বলছেন, সার্বভৌম রাজা অশ্বমেধ-যজ্ঞ করতে পারেন (২০.১.১); বোধায়নেরও সেই মত (২৫.১)। এবং অধ্যাপক কীধ্ এই জাতীয় আরো অগ্ৰাণ্ড তথ্যের উপর নির্ভর করে সিদ্ধান্ত করছেন,*

As revealed in the later texts, the sacrifice is essentially one of princely greatness. The steed for a year roams under guardianship of a hundred princes, a hundred nobles with swords, a hundred sons of heralds and charioteers bearing quivers and arrows, and a hundred sons of attendants and charioteers bearing staves...

বাক্যপেয় যজ্ঞ-প্রসঙ্গেও অধ্যাপক কীধ্ একই ইংগিত দিচ্ছেন—তার মতে উত্তরকালে এ-যজ্ঞের আদিরূপটিকে পুরোহিত-শ্রেণী মৌলিকভাবে পরিবর্তন করে নিয়েছিলো** :

But the rite thus depicted is essentially already a priestly one; the original rite in its popular form has been intended in honour of Indra alone...But in sacerdotalizing the rite, the priests have still retained its popular features...

কিন্তু আদিম প্রাক্-বিভক্ত সমাজের সঙ্গে উত্তর-পর্যায়ের শ্রেণীবিভক্ত সমাজের পটভূমির পার্থক্য মনে না রাখলে এখানে *sacerdotalizing* এবং *popular features* বলতে ঠিক কী বোঝায় তা আমাদের কাছে স্পষ্ট হয় না।

বজ্রমান শব্দের সাক্ষ্য

বৃত্তব্দের আলোয় বৈদিক যজ্ঞের উৎস-সন্ধান এবং সমাজতত্ত্বের আলোয় শ্রেণীভিত্তিক রূপান্তর-নিরূপণ করবার দায়িত্ব সম্যকভাবে পালিত হয়নি বলেই বৈদিক গবেষকদের কাজ আজো অনেকাংশে অসমাপ্ত আছে। আমরা সেক্ষেত্রে যোগ্য বেদবিদদের দৃষ্টি আকর্ষণ করতে চাই।

অবশ্যই আমাদের পক্ষে এখানে সে-আলোচনার সুযোগ বা প্রাসঙ্গিকতা নেই। কেননা আমাদের যুক্তির পক্ষে তা প্রয়োজন নয়। আমাদের যুক্তির পক্ষে এখানে শুধু এটুকু প্রতিপন্ন করবার প্রচেষ্টাই পর্যাপ্ত যে, বৈদিক সমাজের মতোই বৈদিক অনুষ্ঠানগুলিরও একটা ইতিহাস আছে। উত্তরকালের সাহিত্যে আমরা বৈদিক যজ্ঞের যে-রূপ দেখছি, তাই যজ্ঞের আদিরূপ নয় এবং এই রূপ-পরিবর্তন বলতে শুধুমাত্র এটুকু বোঝায় না যে, কালক্রমে যজ্ঞ অত্যন্ত জটিল ও পল্লবিত হয়েছিলো; তার চেয়ে গুরুত্বপূর্ণ কথা হলো, পরবর্তীকালে যজ্ঞের উদ্দেশ্য এবং চরিত্রও মৌলিকভাবে পরিবর্তিত হয়েছিল। আমাদের প্রতিপাত্য হবে, অধ্যাত্মবাদের আবির্ভাব এই মৌলিক পরিবর্তনেরই পরিণাম।

আমরা প্রথমে এ-বিষয়ে যজ্ঞমান শব্দটির সাক্ষ্য গ্রহণ করবো, কেননা এই শব্দটির পিছনে একটা ইতিহাসের ইংগিত আছে। যজ্ঞমান শব্দের ব্যুৎপত্তিগত অর্থ এবং বাস্তব অর্থের মধ্যে যে-বিরোধ, তা থেকেই ওই ইংগিত পাওয়া যায়।

মনিয়ার উইলিয়াম্‌স্‌^{১৮} বলছেন, যজ্ঞমান শব্দের অর্থ হলো,

The person paying the cost of a sacrifice, the institutor of a sacrifice (who, to perform it, employs a priest or priests, who are often hereditary functionaries in a family), any patron, host, rich man,...

অর্থাৎ, যিনি নিজের উদ্দেশ্য সাধনের জন্ত যজ্ঞসম্পাদন করান। জড়ত্ব হলো, যজ্ঞ-সম্পাদনের দায়িত্ব যজ্ঞীয় পুরোহিতদের বা ঋষিকদের উপর, যজ্ঞমান নিজে যজ্ঞকর্ম করেন না। যজ্ঞ-ফল কিন্তু ব্যক্তিগতভাবে তাঁরই; এবং তাঁর হয়ে যজ্ঞ করে দেবার জন্ত তিনি ওই পুরোহিতদের উপযুক্ত পারিশ্রমিক দান করেন। এই কারণেই যজ্ঞমান ধনী ও বিত্তশালী—*patron, host, rich man*।

বলাই বাহুল্য, উত্তরকালের সাহিত্যে আমরা যজ্ঞমান শব্দটিকে এই অর্থেই নিযুক্ত হতে দেখি। উদাহরণ-স্বরূপ আমরা এখানে ছান্দোগ্য-উপনিষদ^{১৯} থেকে একটি দৃষ্টান্ত উল্লেখ করতে পারি।

কুরুদেশ শিলায়ুষ্টিতে বিনষ্ট হইলে উষন্তি চাক্রায়ণ...অত্যন্ত দুর্দশা প্রাপ্ত হইয়া ইভ্য-গ্রামে বাস করিতেছিলেন।...পরদিবস প্রাতঃকালে উষন্তি নিশ্রাত্যাগ করিয়া স্ত্রীকে বলিলেন, “হায়, যদি কিঞ্চিৎ অন্ন পাইতাম, কিছু অর্থলাভ হইত। ঐ রাজা যজ্ঞ করিবেন; ঋষিকগণের সমুদয় কার্য সম্পাদনের জন্ত তিনি আমাকে বরণ করিতে পারিতেন”। (জায়া তাঁহাকে পূর্বদিবসের তুচ্ছাবশিষ্ট কুন্ডাব

দিলেন এবং তাহা ভক্ষণ করিয়া তিনি সেই প্রারম্ভ যজ্ঞে গমন করিলেন এবং বোষণা করিলেন যে, ইতিমধ্যে যে-ঋষিকগণ যজ্ঞসম্পাদন আরম্ভ করিয়াছেন তাঁহারা অনধিকারী)।...অনন্তর যজ্ঞমান তাঁহাকে বলিলেন, “আমি আপনাকে জানিতে ইচ্ছা করি।” উত্তরি বলিলেন, “আমি উত্তরি চাক্রায়ণ।” যজ্ঞমান বলিলেন, “এই সমুদয় ঋষিক-কর্মের জন্ত আমি সর্বত্র আপনার অধ্বেষণ করিয়াছিলাম। আপনার সন্ধান পাই নাই বলিয়াই অত্র সমুদয় লোককে বরণ করিয়াছি। আপনিই আমার সমুদয় ঋষিক-কার্যের ভার গ্রহণ করুন।” উত্তরি বলিলেন, “তাহাই হউক। এখন ইহারাই আমার অনুমতিতে স্তুতিগান করুক। আপনি ইহাদিগকে যে-পরিমাণ অর্থ দিবেন আমাকেও সেই পরিমাণ অর্থ দিবেন।” যজ্ঞমান বলিলেন, “তাহাই হইবে”।

অবশ্যই, পরবর্তী সাহিত্যে যজ্ঞমান শব্দটিকে আমরা এই অর্থেই প্রযুক্ত হতে দেখি : ঋষিকদের তিনি অর্থ দেবেন এবং এই পারিশ্রমিকের বিনিময়েই ঋষিকেরা তাঁর হয়ে যজ্ঞ-সম্পাদন করে দেবেন।

কিন্তু আমরা যে-অর্থে বৈদিক যজ্ঞের আদিক্রম বোঝবার চেষ্টা করছি তার সঙ্গে যজ্ঞমান শব্দের এ-তাৎপর্যের সঙ্গতি নেই। কেননা, যজ্ঞ বলতে আদিত্যে যদি প্রাচীন সমাজের অনুষ্ঠান-নির্ভর উৎপাদন-ক্রিয়াই বুঝিয়ে থাকে, তাহলে তা অনিবার্যভাবেই যৌথকর্মপদ্ধতি হতে বাধ্য। অর্থাৎ, স্বয়ং যজ্ঞমানের পক্ষে তাতে অংশগ্রহণ করা প্রয়োজন।

অতএব, যজ্ঞ-প্রসঙ্গে আমাদের কাছে একটি প্রধান প্রশ্ন এই হয়েছে যে, উত্তরকালে যজ্ঞমান শব্দের তাৎপর্য যাই হোক না কেন, আদিত্যে তার স্বতন্ত্র কোনো তাৎপর্য ছিলো কিনা ; এবং যদি তা থাকে তাহলে সেই স্বতন্ত্র তাৎপর্যের মধ্যে আমরা এমন কোনো ইংগিত পাই কিনা যা থেকে অনুমান করা সম্ভব যে, এককালে স্বয়ং যজ্ঞমানও যজ্ঞে অংশগ্রহণ করতেন ?

এই প্রশ্নের উত্তর পাবার আশায় আমরা প্রথম যজ্ঞমান শব্দের ব্যুৎপত্তি-গত অর্থ বিচার করবার চেষ্টা করেছি।

যজ্ + শানচ্ = যজ্ঞমান। এখানে আত্মনেপদ (শানচ্) ব্যবহৃত হয়েছে। এবং ব্যাকরণের নিয়ম হলো, ক্রিয়ার কল যখন কর্তার অভিপ্রায় সিদ্ধ করে তখন ধাতুর আত্মনেপদ হয় এবং অতএব, আত্মনেপদ ব্যবহৃত হয় : “স্মরিতক্রিঃ কর্ত্ত্বাভিপ্রায়ে ক্রিয়াফলে”।

তাহলে, ব্যুৎপত্তির দিক থেকে যজ্ঞমান শব্দের অর্থ হলো, যিনি নিজের উদ্দেশ্য সিদ্ধির জন্ত যজ্ঞকর্ম করেন। যজ্ঞমান শব্দটিকে আমরা বাস্তবভাবে যে-অর্থে নিযুক্ত হতে দেখি তার সঙ্গে এর তফাত কোথায় ? সেখানেও যজ্ঞমানই যজ্ঞকলভোগী ; কিন্তু তিনি স্বয়ং যজ্ঞকর্মে অংশ গ্রহণ করছেন না—তার বদলে অর্থব্যয় করে যজ্ঞ-সম্পাদনকারী নিযুক্ত করছেন।

আমরা নিশ্চয়ই আশা করতে পারি যে, ওই ব্যাপ্তিগত অর্থের মধ্যেই যজ্ঞমান শব্দের আদি-তাৎপর্যের পরিচয় পাওয়া যাবে এবং ঋগ্বেদে যেহেতু বৈদিক মানুষদের প্রাচীনতম সাহিত্য-নিদর্শন সেইহেতু ঋগ্বেদে যজ্ঞমান শব্দের ওই আদি-অর্থের ব্যবহার খুঁজে পাওয়া অসম্ভব হওয়া উচিত নয়। অতএব আমরা প্রশ্ন তুলেছি, অর্থব্যয় করে ঋত্বিক নিয়োগের পরিবর্তে নিজে যজ্ঞ করছেন—এই অর্থের ঋগ্বেদে যজ্ঞমান শব্দের ব্যবহার পাওয়া যায় কি ?

এ বা নৃভিরিদ্ভঃ স্ত্রবস্তা প্রখাদঃ পূকো অভিমিত্রিণো ভূং ।

সমর্থ ইষঃ স্তবতে বিবাচি সত্রাকরো যজ্ঞমানস্ত শংসঃ ॥

অর্থাৎ,

—(ইন্দ্র) কর্মনির্বাহক নররূপ যজ্ঞমানগণ কর্তৃক প্রদত্ত হবিশূক্ত অন্ন শোভন অন্নের ইচ্ছায় ভক্ষণ করেন ; মিত্রযুক্ত যজ্ঞমানের জন্ত বিবিধ কোলাহলযুক্ত সংগ্রামে তাহার প্রশংসা করিয়া মঙ্গলবিধান করেন ॥ ঋগ্বেদ : ১. ১৭৮. ৪ ॥

দ্রষ্টব্য হলো, যজ্ঞমান এখানে ব্যক্তিবিশেষ নন ; মিত্রযুক্ত ও বহু । তাঁরা নিজেরাই সমবেতভাবে হবিশূক্ত অন্ন প্রদান করছেন এবং মঙ্গললাভ করছেন—যজ্ঞ-কল অভিলাষী কোনো এক যজ্ঞমানের দ্বারা অর্থবিনিময়ে নিযুক্ত হয়ে ঋত্বিকেরা যজ্ঞ করে দিচ্ছেন না। এই প্রসঙ্গেই মনে রাখা যায় যে, ঋগ্বেদে সাধারণ-হবি বা *common oblation*-এর উল্লেখ পাওয়া যায় : “তদিং সমানমাশাতে বেনস্তা ন প্র যুদ্ধতঃ ধৃতব্রতায় দাঙ্বে” — তাঁহারা দুইজন (মিত্র ও বরুণ) সেই সাধারণ (হবি) ভক্ষণ করেন, তাঁহারা অভিলাষযুক্ত হইয়া দানশীল ব্রতধারীকে সিদ্ধমনস্কাম করেন (ঋগ্বেদ : ১. ২৫. ৬) ।

ঋগ্বেদে বহুবচনে এবং নিজেরাই যজ্ঞ-সম্পাদনকারী অর্থের যজ্ঞমান শব্দের ব্যবহার বিরল নয় :

যজিষ্ঠং বা যজ্ঞমানা হবেম জ্যেষ্ঠমঙ্গিরসাং

বিপ্র ময়্যভির্বিপ্রৈভিঃ শুক্ৰ ময়্যভিঃ ।

পরিজ্ঞমানমিব জ্ঞাং হোতারং চর্ষণীনাম্ ।

শোচিক্বেশং বুধং যমিমা বিশঃ প্রাবন্ত ভুতয়ে বিশঃ ॥

অর্থাৎ,

—যজনীয়দিগের শ্রেষ্ঠ তোমাকে (অগ্নিকে) আমরা যজ্ঞমানগণ আহ্বান করি,—
হে অঙ্গিরাগণের জ্যেষ্ঠ বিপ্র, জ্ঞানাময় জনন ও মন্ত্রসমূহের দ্বারা, সূর্যের দ্বারা
চতুর্দিকে গমনকারী, হে মহত্বদিগের মুখপাত্র, তোমাকে সেই স্বর্ণে প্রবেশকারী
যজ্ঞমানগণ প্রীত করুক, হে জ্ঞানাময় কেশযুক্ত (অগ্নি) ॥ ঋগ্বেদ : ১. ১২৭. ২ ॥

উলে চ বা যজমানো হবির্ভিরীলে সখিৎ স্মতিং নিকামঃ ॥

অর্থাৎ,

—তোমাকে (অগ্নিকে) যজমানগণ হবিসমূহের দ্বারা স্তব করে এবং স্মৃতির অভিলাষ করিয়া তোমার সখিত্বের জন্ত স্তব করে ॥ ঋগ্বেদ : ৩. ১. ১৫ ॥

মা তে হরী বৃষণা বীতপৃষ্ঠা নি রীরমন্ যজমানাসো অস্তে ।

অত্যায়াহি শবতো বয়ং তে অয়ং স্মতেভিঃ কৃণবাম সোমৈঃ ॥

অর্থাৎ,

—তোমার (ইন্দ্রের) কোমল পৃষ্ঠযুক্ত অশ্ব দুইটি অস্ত্র যজমানদিগের প্রীতির কারণ যেন না হয় ; তাহাদের অতিক্রম করিয়া তুমি আগমন কর, আমরা তোমার রথের অরদগুগুলিকে অভিস্রুত সোমের দ্বারা মস্তন করিয়া দিব ॥ ঋগ্বেদ : ৩. ৩৫. ৫ ॥

আসানেভির্বজমানো মিয়েধৈর্দেবানং জয় বহুধূর্ববন্ ॥

অর্থাৎ,

—যজ্ঞকললাভার্থ উপবিষ্ট ব্যক্তিগণের সহিত যজমান ধনকামনায় দেববৃন্দকে বন্দনা করিয়াছিলেন ॥ ঋগ্বেদ : ৬. ৫১. ১২ ॥

রায়স্পোবং যজমানেষু ধন্তম ॥

অর্থাৎ,

—(হে ইন্দ্রাবরুণ), যজমানদিগের ধন বর্ধিত কর ॥ ঋগ্বেদ : ৮. ৫২. ৭ ॥

রায়স্পোবং যজমানেষু ধারয়

অর্থাৎ,

—(হে অগ্নি), যজমানদিগের ধন বর্ধিত কর ॥ ঋগ্বেদ : ১০. ১২২. ৮ ॥

উত্তরকালের সাহিত্যে যজ্ঞের যে-রূপটির সঙ্গে আমাদের পরিচয় সেখানে দেখা যায় হবি-প্রদান, সোমসবন প্রভৃতি কাজ যজমান-নিযুক্ত ঋত্বিক-বিশেষেরই দায়িত্ব ; যজমানের দায়িত্ব নয়। কিন্তু পুরাকালে এ-জাতীয় কাজ যে-যজমানদেরই ছিলো,—অর্থাৎ, যজমানেরা নিজেরাই যে যজ্ঞে অংশগ্রহণ করতেন,—সে-কথা ঋগ্বেদ-রচনার যুগেও বৈদিক ঋষিদের স্মৃতি থেকে মুছে যায়নি ।

শান্তে যজমানঃ হবির্ভিঃ ।

অর্থাৎ,

—যজমান হবিসমূহদ্বারা শান্ত করেন ॥ ঋগ্বেদ : ১. ২৪. ১১ ॥

যজ্ঞমানায় শিক্ষাসি স্বধতে তুরি তে বহু ।

অর্থাৎ,

—(হে ইন্দ্র), তুমি সোমসবনকারী যজ্ঞমানকে তোমার প্রভূত ধনসম্পদে শিক্ষা দিয়া থাক । ঋগ্বেদ : ১. ৮১. ২ ॥

ভদ্রা শক্তিঃ যজ্ঞমানায় স্বধতে ।

অর্থাৎ,

—সোমসবনকারী যজ্ঞমানকে মঙ্গলময় শক্তি (প্রদান করেন) ॥ ঋগ্বেদ : ১. ৮৩. ৩ ॥

স্বকৃতে স্তদানবে বিবেদহ যজ্ঞমানায় স্বধতে

অর্থাৎ

—শোভনকর্মকারী দানশীল সোমসবনকারী যজ্ঞমানকে... ॥ ঋগ্বেদ : ১. ৯২. ৩ ॥

পুষয়হু প্র গা ইহি যজ্ঞমানস্ত স্বধতঃ অম্বাকং স্তবতামুত ।

অর্থাৎ,

—হে পুষণ, সোমসবনকারী যজ্ঞমানের গুরুগুলির অহুগমন কর; স্তবকারী আমাদের (গুরুগুলির অহুগমন কর) ॥ ঋগ্বেদ : ৬. ৫৪. ৬ ॥

ইন্দ্রায়ী শৃগুতঃ হবং যজ্ঞমানস্ত স্বধতঃ ।

অর্থাৎ,

—হে ইন্দ্র-অগ্নি, সোমসবনকারী যজ্ঞমানদের আহ্বান প্রবণ কর ॥ ঋগ্বেদ : ৬. ৬০. ১৫ ॥

স্বধতো বৃধো যজ্ঞমানস্ত সৎপতে

অর্থাৎ,

—সোমসবনকারী যজ্ঞমানের মঙ্গলকারী ও বর্ধক ॥ ঋগ্বেদ : ৮. ১২. ১৮ ॥

ধেহুই ইন্দ্র স্নুতা যজ্ঞমানায় স্বধতে গামধং পিপুযী দুহে ।

অর্থাৎ,

—হে ইন্দ্র, তোমার স্ততিরূপ বাক্য গাভীরূপে, সোমসবনকারী যজ্ঞমানকে গরু, অথ দোহনদ্বারা সযুক্ত করায় ॥ ঋগ্বেদ : ৮. ১৪. ৩ ॥

অবশ্যই বৈদিক সাহিত্য সুদীর্ঘ যুগের রচনা । আমরা আগেই বলেছি, এক ঋগ্বেদ-সংহিতার প্রাচীনতম ও অর্বাচীনতম অংশের মধ্যে সময়ের ব্যবধান দ্বিসহস্রাব্দিক বছর হতে পারে । অতএব, এই ঋগ্বেদ সংহিতার আগাগোড়াই—সমস্ত ঋকেই—যে একই রকম সমাজবাস্তব প্রতিকলিত হবে, তা

কল্পনা করা যুক্তি-বিরুদ্ধ। এবং বাস্তবভাবেও দেখা যায় যে, তা নয়। এই ঋগ্বেদ-সংহিতার মধ্যেই চোখে পড়ে, যজ্ঞে যজ্ঞমানের ভূমিকায় পরিবর্তন দেখা দিচ্ছে এবং তারই কালে যজ্ঞমান শেষ পর্যন্ত সম্পূর্ণ নিষ্ক্রিয় ও এমন কি অজ্ঞ অভিলাষী-মাত্রে পরিণত হচ্ছে : তখন শুধু যজ্ঞের ফলটাই তার, কিন্তু যজ্ঞকর্মে তার কোনো অবদান নেই।

এই পরিবর্তনের বিভিন্ন স্তরের পরিচয় দেখা যাক। প্রথম স্তরে আমরা দেখতে পাই, যজ্ঞমানের সঙ্গে স্তোতার একটা পার্থক্য ফুটে উঠছে, যে-পার্থক্যের পরিচয় পূর্বোক্ত ঋক্গুলিতে চোখে পড়ে না।

প্র হি ক্রতুং বৃহথো ষং বহুথো রত্রস্ত স্তো যজ্ঞমানস্ত চোদৌ।

অর্থাৎ,

—(হে ইন্দ্রসোম), দেবকারীকে উত্তমরূপে হিংসা কর, যজ্ঞমানের শত্রুর প্রতি প্রেরক হও ॥ ঋগ্বেদ : ২. ৩০. ৬ ॥

শাকী ভব যজ্ঞমানস্ত চোদিতা বিশেষতা তে সধমাদেবু চাকন।

অর্থাৎ,

—(হে ইন্দ্র), শক্তিমান হইয়া তুমি যজ্ঞযুক্ত যজ্ঞমানের প্রেরয়িতা হও এবং আমিও যজ্ঞ তোমার সমস্ত কর্ম কীর্তন করিতে অভিলাষী ॥ ঋগ্বেদ : ১. ৫১. ৮ ॥

এখানে যজ্ঞমানের সঙ্গে স্তোতার যে-প্রভেদ সূচিত হচ্ছে তাই আরো স্পষ্ট হয়ে উঠতে দেখা যায়—

আবাম প্রাঞ্চে যজ্ঞমানযচ্—

অর্থাৎ,

—আমরা যজ্ঞমানের অভিমুখে আসি ॥ ঋগ্বেদ : ৫. ৪৫. ৫ ॥

হুতংভরো যজ্ঞমানস্ত সৎপতির্বিধ্বাসামুধঃ স বিয়ামৃদক্কনঃ।

অর্থাৎ,

—পূজাবর্ধনকারী (ব্যক্তি) যজ্ঞমানের সর্বপ্রকার শোভন কালের প্রাপয়িতা ॥ ঋগ্বেদ : ৫. ৪৪. ১৩ ॥

.....সবিজে যজ্ঞঃ নয় যজ্ঞমানায় সাধু ॥

অর্থাৎ,

—(হে অগ্নি) যজ্ঞমানের গন্ধে সবিতার উদ্দেশ্যে যজ্ঞকে বহন কর ॥ ঋগ্বেদ : ৫. ১৫. ১৩ ॥

যজ্ঞমান কীভাবে যজ্ঞকর্মের বাস্তব দায়িত্ব থেকে সরে যাচ্ছে তা দেখবার জন্যে ঋগ্বেদের ৪. ১৭. ১৫ ঋকের সঙ্গে ১. ২৪. ১১ ঋকের ইংগিতকে তুলনা করা যায়। ১. ২৪. ১১-র দেখি “শাস্তে যজ্ঞমানঃ হবির্ভিঃ”—যজ্ঞমান হবিসমূহদ্বারা শাসন করে; অতএব এখানে যজ্ঞমান আর হোতা অভিন্ন। অথচ, ৪. ১৭. ১৫-য় দেখা যায়, “অসিকৃষ্টাং যজ্ঞমানো ন হোতা,”—অর্থাৎ, অসিক্রীতীয়ে যজ্ঞমানই যেন হোতা। এখানে ‘ন’ বা ‘যেন’ শব্দটি বিশেষ চিন্তাকর্ষক; এর থেকে অনুমান করা যায় যে, অসিক্রীতীয়ে তখনো হোতা ও যজ্ঞমানের মধ্যে প্রভেদ প্রকট হয়নি, অথচ আলোচ্য ঋকের রচয়িতার অভিজ্ঞতায় তা হয়েছে।

ঋত্বিক এবং যজ্ঞমানের মধ্যেও প্রভেদ ফুটে উঠতে দেখা যায় :

কৃধি রত্নং যজ্ঞমানায় যজ্ঞতো হুং হি রত্নধা অসি।

আ ন ঋতে শিশীহি বিবম্ ঋত্বিকং হুশংসো বশ্চ দক্ষতে ॥

অর্থাৎ,

—হে শোভনকর্মযুক্ত (অসি), তুমি রত্নাকর, যজ্ঞমানকে রত্ন প্রদান কর; আমাদের যজ্ঞে সমস্ত ঋত্বিকগণকে অহুপ্রেরিত কর, বাহাতে শোভন জ্ঞতি বর্ধিত হয় ॥ ঋগ্বেদ : ৭. ১৬. ৬ ॥

ঋগ্বেদে অধ্বরুর উল্লেখও পাওয়া যাচ্ছে এবং যজ্ঞমানের সঙ্গে তার প্রভেদ ঠিক কতোখানি পরিস্ফুট হয়েছে তা বিচার করা দরকার :

শংসাবান্ধবো প্রতি মে গুণীহীজ্রায় বাহঃ কৃণবাব জুইম্।

এদং বর্হিযজ্ঞমানন্ত সীদাথা চ ভূত্বক্ধ্যাম্ ইজ্রায় শন্তম্ ॥

অর্থাৎ,

—হে অধ্বরু, আমরা হুইজন জ্ঞতি করিব, আমার সহিত চুক্তিবদ্ধ হও, ইজ্রের উদ্দেশ্যে প্রীতিযুক্ত শ্রব করিব, যজ্ঞমানের এই কূশে উপবেশন কর, ইজ্রের উদ্দেশ্যে উক্ধ্য প্রশস্ত হউক ॥ ঋগ্বেদ : ৩. ৫৩. ৩ ॥

যজ্ঞকর্ম বাস্তব অংশগ্রহণের দায়িত্ব-মুক্ত হতে হতে শেষ পর্যন্ত যজ্ঞমান কী ভাবে শুধু নিশ্চেষ্টই নয়, চেতনাহীন ব্যক্তিমাত্রে পরিণত হয়েছিলেন—এই বিষয়টি দেখবার জন্য আমরা এখানে ঋগ্বেদের একটি অর্বাচীনতম ঋক উদ্ধৃত করবো।

যযুবিষো বহধা কল্পয়ন্তঃ সচেতনো যজ্ঞমিমং বহন্তি।

যো অনুচানো ব্রাহ্মণো যুক্ত আসীৎকা ঋত্ব তজ্জ যজ্ঞমানন্ত সবিৎ ॥

অর্থাৎ,

—ঐহাকে বহুরূপে কল্পনা করিয়া ঋদ্ধিকগণ এই যজ্ঞকে সচেতনভাবে বহন করিয়া থাকেন এবং যিনি বেদবিজ্ঞাপারক্য ব্রাহ্মণদ্বারা যুক্ত (আরাধিত),—সেখানে আর যজ্ঞমানের চেতনার কী প্রয়োজন? ॥ ঋগ্বেদ : ৮. ৫৮. ১ ॥

এই ঋকটি বালখিল্য সূক্তের অন্তর্গত। অষ্টম মণ্ডলের কয়েকটি সূক্তকে বালখিল্য সূক্ত বলা হয়। অত্যন্ত অর্বাচীন বলেই এগুলির মূল্য কম—সায়ন এগুলির টীকা দেননি। কিন্তু অমন অর্বাচীন বলেই এর সাক্ষ্য আমাদের বর্তমান যুক্তির পক্ষে গুরুত্বপূর্ণ : এখানে যজ্ঞমানকে যে-ভাবে যজ্ঞ-ব্যাপারে অজ্ঞ ও সন্থিতহীন বলে কল্পনা করা হয়েছে, তার সঙ্গে পূর্বোক্ত ঋকগুলির তুলনা করলে বোঝা যায় যে, যজ্ঞমানের ভূমিকায় ইতিমধ্যে অনেক তফাত হয়ে গিয়েছে।

আলোচ্য ঋকটির ব্যাখ্যায় আধুনিক বেদ-বিদ্ব বলছেন, “যৎ কর্মনি ঋদ্ধিগেব সাবধানোহস্মি, তত্র যজ্ঞমানস্ত প্রজ্ঞাপাটবেন কিং প্রয়োজনমস্মি ? ন কিঞ্চিৎ অপীতি ভাবঃ”।

সংক্ষেপে : যজ্ঞমান শব্দের ইতিহাস বিশেষ চিন্তাকর্ষক। এর থেকে বৈদিক যজ্ঞের ইতিহাস এবং এমনকি বৈদিক মানুষদের সমাজ-ইতিহাসেরও আভাস পাওয়া যেতে পারে। আমরা অনুমান করবার চেষ্টা করেছি, আদিত্যে যজ্ঞ বলতে যৌথ-অনুষ্ঠান বোঝাতো। ঐরা যজ্ঞকলাভিলাষী তাঁরা—যজ্ঞমানেরা—নিজেরাই যজ্ঞ-কর্মে অংশগ্রহণ করতেন। যজ্ঞমান শব্দের ব্যুৎপত্তিগত অর্থের মধ্যে এ-ইংগিত পাওয়া যায় এবং ঋগ্বেদের অংশবিশেষে যজ্ঞমান শব্দের বাস্তব প্রয়োগ এই ইংগিতটিকেই সমর্থন করে। এই প্রসঙ্গে বিশেষ উল্লেখযোগ্য দ্রষ্টব্য হলো, যজ্ঞমান শব্দের বহুবচনে প্রয়োগ। অতএব এই সাক্ষ্যগুলিকে আমরা বৈদিক মানুষদের সমাজ-জীবনের প্রাক্-বিভক্ত পর্যায়ে আরক বলে সনাক্ত করবার চেষ্টা করেছি। কেননা, প্রাক্-বিভক্ত পর্যায়ে শ্রম বা উৎপাদন-কর্ম একান্তই যৌথ যদিও অবশ্যই তা জাহ্নু-অনুষ্ঠান বা *ritual*-এর সঙ্গে সম্বন্ধযুক্ত। কালক্রমে পৃথিবীর অগ্ন্যস্ত্র মানবজাতির মতোই বৈদিক মানুষদেরও প্রাক্-বিভক্ত প্রাচীন সমাজ-সংগঠন ভেঙে যায় এবং তারই কালে যজ্ঞ ও যজ্ঞমান শব্দের আদি-তাৎপর্যও পরিবর্তিত হয়। শেষ পর্যন্ত আমরা দেখি যজ্ঞমান বলতে একরকম বিস্তৃষ্ট ব্যক্তিকেই বোঝানো হচ্ছে—যজ্ঞ-বিষয়ে তাঁর নিজের কোনো জ্ঞান বা চেতনার প্রয়োজন নেই, কেননা তিনি যজ্ঞে অংশগ্রহণ করবার দায়িত্ব-যুক্ত—তাঁর হয়ে যজ্ঞ করে দেবার জন্ত দ্বার্ষ্যকর করে পেশাদার পুরোহিত নিয়োগ করেই তিনি ক্ষান্ত।

তাহলে, যজ্ঞমান শব্দের ইতিহাস থেকেই অনুমান করা যায় যে, বৈদিক যজ্ঞের আদি-তাৎপর্য ও উত্তর-তাৎপর্য অভিন্ন নয়—কেননা, যজ্ঞ বলতে এককালে যৌথ-অমুষ্ঠান বোঝাতো যদিও উত্তরকালে তা বোঝায়নি। কিন্তু অতীতের ওই যৌথ-অমুষ্ঠান ঠিক কিসের উদ্দেশ্যে ছিলো? বৈদিক সাহিত্যের অস্বাভাবিক সাক্ষ্য বিচার করে এবার আমরা এই প্রশ্নটির উত্তর অনুসন্ধান করবো।

যজুর্বেদ নামটির মধ্যেই একটা অতীতের ইংগিত আছে। যজুঃ+বেদ।
যজুঃ = যজ্ + লিট্ উস্—অর্থাৎ যজ্ঞ করিয়াছিল (বহুবচনে)।

যজ্ঞামুষ্ঠান—অর্থাৎ, আদি অকৃত্রিম অর্থে যজ্ঞামুষ্ঠান—অতীতের ঘটনা।

অতীতে, ঠিক কিসের উদ্দেশ্যে, যজ্ঞের অমুষ্ঠান? যজুর্বেদেরই একটি শাখার নাম বিশ্লেষণ করলে এ-প্রশ্নের উত্তর—অন্তত উত্তরের ইংগিত—পাওয়া অসম্ভব না হতেও পারে। শাখাটির নাম, বাজসনেয়ী সংহিতা। বাজ মানে অন্ন—ঋগ্বেদে এই অর্থে শব্দটির ব্যবহার বারবার পাওয়া যায়। বাজম্ অন্নম্ সনোতি বর্ধয়তি ইতি বাজ্ + সন্ + অচ্ = বাজসন। তস্ম কৃতি (তৎকৃত গ্রন্থ) বাজসন + ঋগ্বেদ = বাজসনেয় + স্ত্রিয়াং ভীপ্ = বাজসনেয়ী। অতএব, এই বাজসনেয়ী নামটির মধ্যেই অন্নবর্ধক-কৌশলের—*productive technique*-এর—ইংগিত পাওয়া অসম্ভব নয়।

‘যজ্ঞ ভক্ষ্য-অন্নসমেত দেবগণের নিকট হইতে চলিয়া গিয়াছিলেন’

যজ্ঞামুষ্ঠান অতীতের ঘটনা এবং ভক্ষ্য-অন্ন লাভই সে-অমুষ্ঠানের আদি-উদ্দেশ্য। এই বিষয়গুলিরই ইংগিত পাওয়া যায় ঐতরেয় ব্রাহ্মণ থেকে। ঐতরেয় ব্রাহ্মণে** বলা হয়েছে :

যজ্ঞ দেবগণের নিকট হইতে, ‘আমি তোমাদের অন্ন হইব না,’ ইহা বলিয়া চলিয়া গিয়াছিলেন। দেবতারা বলিলেন—না, তুমি আমাদের অন্নই হইবে। দেবতারা তাঁহাকে (যজ্ঞকে) হিংসা করিয়াছিলেন। হিংসিত হইয়াও তিনি দেবগণের (অন্নরূপে) প্রভূত হন নাই। তখন দেবগণ বলিলেন, এইরূপে হিংসিত হইয়াও ইনি যখন আমাদের অন্ন হইলেন না, অহো, তখন আমরা এই (প্রবর্গ) যজ্ঞের সন্ধান (আন্বেষণ) করিব। তাহাই হউক বলিয়া, তাঁহারা যজ্ঞের সন্ধান করিয়াছিলেন।

সেই যজ্ঞের সন্ধান করিয়া (দেবতারা) বলিলেন, হে অশ্বিনয়, (আমাদের কর্তৃক পীড়িত) এই যজ্ঞের চিকিৎসা কর। (কেননা) অশ্বিনয়ই দেবগণের ভিষক।

(আবার) অধিব্যয়ই অধিব্যয়; সেইজন্য অধিব্যয় ঘরের (প্রবর্গের) সম্ভার (আয়োজন) করেন।

অতীতের সেই হারিয়ে-যাওয়া যজ্ঞকে কী ভাবে পুনর্গঠন করতে হবে, ঐতরেয়-ব্রাহ্মণে এর পর তারই সুদীর্ঘ বর্ণনা পাওয়া যায়।

ঐতরেয় ব্রাহ্মণের এই উক্তিগুলির ইংগিত অত্যন্ত গুরুত্বপূর্ণ। এর থেকে কয়েকটি বিষয় অনুমান করা সম্ভব।

প্রথমত, ব্রাহ্মণ-বর্ণিত যজ্ঞ অতীতকালের যজ্ঞের বা যজ্ঞের আদিক্রমের পুনরুৎপত্তি নয়—পুনর্গঠন। আদি যজ্ঞ দেবতাদের কাছ থেকে চলে গিয়েছিলো। যজ্ঞ দেবতাদের দ্বারা হিংসিত হয়েছিলো। অশ্বিদয়-দ্বারা হিংসিত যজ্ঞের চিকিৎসা প্রয়োজন হয়েছিলো। এবং পুরাকালের কয়েকটি মন্ত্রকে অবলম্বন করে ব্রাহ্মণ-সাহিত্যে সেই আদি-যজ্ঞের বিভিন্ন অবয়ব ও প্রাণ পুনর্গঠন করার প্রচেষ্টা হয়েছিলো।

দ্বিতীয়ত, পরবর্তী যুগে—ব্রাহ্মণ-সাহিত্যে—যজ্ঞের উদ্দেশ্য ঠিক কী এ-বিষয়ে আমাদের একটা ধারণা আছে। কিন্তু ঐতরেয় ব্রাহ্মণের উদ্ধৃতি থেকে অনুমান করা যায়, আদি-পর্যায়ের যজ্ঞের উদ্দেশ্য ছবছ তাই নয়। আদি-পর্যায়ের উদ্দেশ্যটি ঠিক কী? ভক্ষ্য-অন্ন লাভ। কেননা, ঐতরেয় ব্রাহ্মণে বলা হয়েছে, যজ্ঞ দেবগণের নিকট হইতে “আমি তোমাদের অন্ন হইব না”—ইহা বলিয়া চলিয়া গিয়াছিলেন। দেবতারা বলিলেন, না তুমি আমাদের অন্ন হইবে।

উত্তরকালের যজ্ঞ যে অতীত যজ্ঞের পুনর্গঠনমাত্র—এ-কথা যদি ঐতরেয় ব্রাহ্মণে মাত্র একবার উল্লিখিত হতো, তাহলেও তার সাক্ষ্য নিশ্চয়ই লঘুমূল্য হতো না। কিন্তু বস্তুত ঐতরেয় ব্রাহ্মণে বারবার এই বিষয়টিরই উল্লেখ দেখা যায়।

যজ্ঞ দেবগণের নিকট হইতে চলিয়া গিয়াছিলেন। তাহারা প্রৈষদ্বারা সেই যজ্ঞকে প্রৈষ (আত্মান) করিতে ইচ্ছা করিয়াছিলেন, তাহাই প্রৈষের প্রৈষত্ব। দেবগণ পুরোহিতসমূহ দ্বারা সেই যজ্ঞকে রুচিসম্পন্ন করিয়াছিলেন;...সেই যজ্ঞকে বেদিতে অন্নবেদন (অন্নকূলভাবে লাভ) করিয়াছিলেন;...সেই যজ্ঞ বেদিতে লব্ধ হইলে পর উহাকে গ্রহদ্বারা (উপাংশ প্রভৃতি দ্বারা) গ্রহণ করিয়াছিলেন;... তাহাকে লাভ করিয়া নিবিন্দসমূহের দ্বারা (দেবতার উদ্দেশ্যে) নিবেদন করিয়াছিলেন...

নষ্ট ব্রব্য পাইতে ইচ্ছা করিয়া, কেহ বা অধিক পাইতে ইচ্ছা করে, কেহ বা অন্ন পাইতে ইচ্ছা করে। উভয়ের মধ্যে যে অধিক পাইতে ইচ্ছা করে, সেই ব্যক্তি উভয়ের মধ্যে ভালো ইচ্ছা করে। সেইরূপ যে-ব্যক্তি এই প্রৈষমন্ত্রকলকে দীর্ঘ

বলিয়া জানে, সেই ব্যক্তি তাহা ভালো জানে ; কেননা এই বে প্রৈষমন্ত্রসকল, এতদ্বারাই নষ্টযজ্ঞের অধেষণ হয়। সেইজন্ত (মৈত্রাবকশ) মাথা নোয়াইয়া পাড়াইয়া প্রৈষমন্ত্র পাঠ করিবেন।^{৩১}

অবশ্য এখানে নষ্ট যজ্ঞের পুনর্গঠন-পদ্ধতি বর্ণিত হলেও আদিকালে যজ্ঞ যে ভক্ষ্য-অন্ন লাভেরই কৌশল ছিলো—সে-কথা স্পষ্টভাবে বলা হয়নি। কিন্তু অতীত তা বলা হয়েছে :

একদা যজ্ঞ ভক্ষ্য-অন্নসমেত দেবগণের নিকট হইতে চলিয়া গিয়াছিলেন। দেবগণ বলিলেন, যজ্ঞ ভক্ষ্য-অন্নসমেত আমাদের নিকট হইতে চলিয়া গিয়াছেন, এই যজ্ঞের অহুসরণ করিয়া আমরা অন্নেরও অধেষণ করিব। তাঁহারা বলিলেন, কিরূপে অধেষণ করিব ? ব্রাহ্মণদ্বারা ও ছন্দোদ্বারা (অধেষণ) করিব। এই বলিয়া তাঁহারা (যজ্ঞমানরূপী) ব্রাহ্মণকে ছন্দোদ্বারা দীক্ষিত করিয়াছিলেন ও তাঁহার (দীক্ষণীয়্যেষ্টি) যজ্ঞকে সমাপ্তি পর্যন্ত বিস্তৃত করিয়াছিলেন ; অপিচ (দেব-) পত্নীগণেরও সংবাগ করিয়াছিলেন। সেই হেতু এখনও দীক্ষণীয়া ইষ্টিতে যজ্ঞকে সমাপ্তি পর্যন্ত বিস্তৃত করা হয় ও (দেব-) পত্নীগণেরও সংবাগ করা হয়। (দেবগণকৃত) সেই কর্মের অহুসরণ করিয়া মহুঘরাও তজ্জপ করিয়া থাকে।... এইরূপে উত্তরোত্তর সারবান কর্মের অহুষ্ঠান দ্বারা দেবগণ সেই যজ্ঞকে পাইয়াছিলেন...

সেই যজ্ঞকে পাইয়া দেবগণ বলিলেন, (অহে যজ্ঞ), তুমি আমাদের ভক্ষণীয় অন্নের জন্ত অবস্থান কর। যজ্ঞ বলিলেন, না, কেন আমি তোমাদের জন্ত অবস্থান করিব ? এই বলিয়া যজ্ঞ দেবগণের প্রতি দৃষ্টিক্ষেপ করিলেন। দেবগণ তাঁহাকে বলিলেন, ব্রাহ্মণদ্বারা ও ছন্দোদ্বারা সংযুক্ত হইয়া তুমি ভক্ষণীয় অন্নের জন্ত অবস্থিত কর। (যজ্ঞ বলিলেন), তাহাই হইবে। সেইহেতু অতাপি যজ্ঞ ব্রাহ্মণদ্বারা ও ছন্দোদ্বারা সংযুক্ত হইয়া দেবগণের নিকট হব্য বহন করিয়া থাকেন।^{৩২}

শুধু তাই নয়। ঐতরেয় ব্রাহ্মণেই এমন ইংগিত পাওয়া অসম্ভব নয় যে, পরবর্তী যুগে পুনর্গঠিত ওই যজ্ঞের সঙ্গে শ্রেণীসমাজের নির্দিষ্ট শ্রেণীরই সম্পর্ক প্রতিষ্ঠিত হয়েছিলো :

প্রজাপতি যজ্ঞের সৃষ্টি করিয়াছিলেন ; যজ্ঞসৃষ্টির পর ব্রহ্ম ও ক্ষত্রের সৃষ্টি করিলেন ও ব্রহ্মক্ষত্রের পর এই বিবিধ প্রজার সৃষ্টি করিলেন। ব্রহ্মের অমুরূপ হতাদ এবং ক্ষত্রের অমুরূপ অহতাদ সৃষ্টি করিলেন। এই বে ব্রাহ্মণগণ, ইহারাই হতাদ (হতশেবডোজী) প্রজা ; আর রাজজন্ত বৈশ্ব ও শূত্র, ইহারাই অহতাদ। যজ্ঞ তাঁহাদের নিকট হইতে চলিয়া গিয়াছিল ; ব্রহ্ম ও ক্ষত্র যজ্ঞের অমুরূপ

করিয়াছিলেন। ব্রহ্মের যে-সকল আয়ুধ তাহার সহিত ব্রহ্ম ও ক্ষত্রের যে-সকল আয়ুধ তাহার সহিত ক্ষত্র,—তাহার অঙ্গগমন করিয়াছিলেন। যজ্ঞের যে-সকল আয়ুধ তাহাই ব্রহ্মের আয়ুধ; আর অশ্বযুক্ত রথ, কবচ ও বাণযুক্ত ধনু—ইহাই ক্ষত্রের আয়ুধ। ক্ষত্রের আয়ুধে ভয় পাইয়া যজ্ঞ না ফিরিয়া পলাইতে লাগিল; ক্ষত্র তাহাকে ধরিতে না পাইয়া ফিরিয়া আসিলেন। ব্রহ্ম তাহার অঙ্গসংরক্ষণ করিয়া তাহাকে ধরিয়া ফেলিলেন ও তৎপরে তাহার সম্মুখে দাঁড়াইয়া তাহার গতি (পথ) রোধ করিলেন। এইরূপে (পথ) রুদ্ধ হইলে যজ্ঞ দাঁড়াইল এবং ব্রহ্মের নিকট আপনারই আয়ুধসকল দেখিয়া তাহার নিকট উপস্থিত হইল। সেই হেতু অতাপি যজ্ঞ ব্রহ্মস্বরূপ ব্রাহ্মণেই প্রতিষ্ঠিত রহিয়াছে।

তখন ক্ষত্র সেই ব্রহ্মের অঙ্গগমন করিয়া তাহাকে বলিলেন, আমাকে এই যজ্ঞে আশ্রয় কর। ব্রহ্ম বলিলেন আচ্ছা, তাহাই হইবে; কিন্তু তুমি আপনার আয়ুধসকল ফেলিয়া দিয়া ব্রহ্মের আয়ুধ লইয়া ব্রহ্মের রূপ ধরিয়া ব্রহ্মসদৃশ হইয়া যজ্ঞের নিকট উপস্থিত হও। “তাহাই হউক” বলিয়া ক্ষত্র আপন আয়ুধ ফেলিয়া ব্রহ্মের আয়ুধ গ্রহণ করিয়া ব্রহ্মের রূপ ধরিয়া ব্রহ্মসদৃশ হইয়া যজ্ঞের নিকট উপস্থিত হইলেন। সেইহেতু অতাপি ক্ষত্রিয় যজ্ঞমান আপন আয়ুধ ফেলিয়া ব্রহ্মের আয়ুধ গ্রহণ করিয়া ব্রহ্মের রূপ ধরিয়া ব্রহ্মসদৃশ হইয়া যজ্ঞের নিকট উপস্থিত হন।^{৩৩}

ঐতরেয় ব্রাহ্মণের সামাজিক পটভূমিতে কীভাবে ক্ষত্রিয়, ব্রাহ্মণ, বৈশ্য, শূদ্র প্রভৃতি বিভিন্ন শ্রেণীর মধ্যে বিভেদাদি প্রকট হয়ে পড়েছিলো তারই দৃষ্টান্ত হিসেবে এখানে কয়েকটি উদ্ধৃতি অপ্রাসঙ্গিক হবে না।

যে যজ্ঞমান যজ্ঞ আরম্ভ করে, সে ব্রাহ্মণেরই শরণ লয়; কেননা যজ্ঞ ব্রহ্মস্বরূপ।... ব্রহ্মের শরণাপন্ন সেই যজ্ঞমানকে ক্ষত্র হিংসা করিতে পারে না। আর “ব্রহ্ম মা ক্ষত্রাদ্ গোপায়তু” এই মন্ত্রাংশ বলিলে ব্রহ্ম সেই যজ্ঞমানকে ক্ষত্র হইতে রক্ষা করেন। আর “ব্রহ্মণে স্বাহা” বলিলে ব্রহ্মকে প্রীত করা হয়; ব্রহ্ম প্রীত হইয়া তাহাকে ক্ষত্র হইতে রক্ষা করেন।...^{৩৪}

কিংবা

যে ব্যক্তি রাষ্ট্র লাভ করে সে ক্ষত্রের শরণ লয়; রাষ্ট্রই ক্ষত্রস্বরূপ। ক্ষত্রের শরণাপন্ন সেই যজ্ঞমানকে ব্রহ্ম হিংসা করিতে পারেন না। আর ক্ষত্র তাহাকে ব্রহ্ম হইতে রক্ষা করিবে, এই উদ্দেশ্যে “ক্ষত্রং মা ব্রাহ্মণো গোপায়তু” বলা হয়; আর “ক্ষত্রায় স্বাহা” বলিলে ক্ষত্রকে প্রীত করা হয়; ক্ষত্র প্রীত হইয়া তাহাকে ব্রহ্ম হইতে রক্ষা করেন।...^{৩৫}

কিংবা

ব্রহ্ম ক্ষত্রের পূর্ববর্তী; ব্রহ্ম পূর্ববর্তী থাকিলে ক্ষত্রিয় যজ্ঞমানের রাষ্ট্রও উগ্র হইয়া ব্রহ্মের নিকট ব্যথা পায় না।...^{৩৬}

কিংবা

কত্র নিশ্চয়ই ব্রহ্মে প্রতিষ্ঠিত এবং ব্রহ্মও কত্রে প্রতিষ্ঠিত...৩৭

কিংবা

ব্রহ্ম কত্রের পূর্ববর্তী ; ব্রহ্ম পূর্বে থাকিলে যজ্ঞমানের রাষ্ট্র উগ্র হইবে না এবং অপরের নিকট ব্যথা পাইবে না। সপ্তদশ স্তোম বৈশ্বরূপ এবং একবিংশ স্তোম শূত্রবর্ণের অমুরূপ। এতদ্বারা বৈশ্বকে ও শূত্রবর্ণকে কত্রিয়ের বস্মাহুগামী করা হয়।...৩৮

ঐতরেয় ব্রাহ্মণের যুগে যে রাষ্ট্রশক্তির আবির্ভাব ঘটেছিলো, এ-বিষয়ে আধুনিক বিদ্বানেরা অবশ্যই নিঃসন্দেহ, যদিও সেগুলি খণ্ড ও সীমাবদ্ধ রাষ্ট্রমাত্র। অধ্যাপক কীথ* যেমন ঐতরেয় ব্রাহ্মণের রাজনৈতিক পটভূমি প্রসঙ্গে বলছেন,

The political references do not hint at any great kingdoms, but at a large number of petty princes, who, despite their titles and claims to sovereignty, were doubtless rulers of limited portions of territory.

কিন্তু এই রাষ্ট্রশক্তি যে প্রাক-বিভক্ত প্রাচীন সমাজের ধ্বংসস্তুপের উপরই আবির্ভূত হয়, সে-বিষয়ে আধুনিক বিদ্বানেরা সচেতন হতে চান না বলেই ঋগ্বেদের সমাজ থেকে—ঋগ্বেদের প্রাচীনতর অংশে যে সাম্যজীবনের আভাস পাওয়া যায় তা থেকে—এই ব্রাহ্মণ-বর্ণিত রাষ্ট্রশক্তির উদ্ভব কাহিনী আজো আমাদের কাছে অস্পষ্ট। আর এই কারণেই অস্পষ্ট হয়ে থেকেছে বৈদিক যজ্ঞের ইতিহাসটুকুও।

আমাদের যুক্তি অনুসারে, বৈদিক সমাজে রাষ্ট্রশক্তির এই আবির্ভাব এবং বৈদিক যজ্ঞের উপরোক্ত রূপান্তর, উভয়ই হলো বৈদিক মানুষদের জীবনে একটি মূল পরিবর্তনের দ্বিবিধ পরিণাম। ঐতরেয় ব্রাহ্মণের রচনাকালে এই মূল পরিবর্তনটি প্রকট হয়েছিলো, কেননা ঐতরেয় ব্রাহ্মণে আমরা ওই দ্বিবিধ পরিণামেরই স্পষ্ট পরিচয় পাই।

ঋগ্বেদের সাক্ষ্য অনুসারে অনুমান করা যায়, অতীতে বৈদিক মানুষেরাও সমাজ-বিকাশের প্রাক-বিভক্ত পর্যায়ে—আদিম সাম্যাবস্থায়—জীবন-যাপন করতেন। তখনো তাঁরা লেখার হরফ আবিষ্কার করেননি; মুখেমুখে গান রচনা করতেন। পার্থিব নৃধ-সম্পদের কামনাই সে-গানের প্রাণবন্ত। এ-সম্পদ কিন্তু একার জন্ত নয়—সকলের জন্ত, সমষ্টির জন্ত : ‘আমার’ নিজের জন্ত চাওয়া

নয়, ‘আমাদের’ সকলের জন্ত চাওয়া। এবং এ-সম্পদ কারুর একার নয় বলেই তাতে সকলের সমান অধিকার—সমান অংশ, সমান ভাগ, সমান ভগ। অতএব এ-পর্যায়ের সমবর্তন বা অংশবর্তনের প্রসঙ্গও স্বাভাবিক। কোথাও কোথাও দেখা যায় মানুষেরা নিজেরাই অংশবর্তনের কাজে ব্যাপৃত হয়েছেন; কিন্তু প্রধানত দেবতাদের উপরই তার দায়িত্ব ছিলো। কিন্তু বৈদিক দেবতাদের তখনো আধুনিক আধ্যাত্মিক অর্থে দেবত্বপ্রাপ্তি ঘটেনি। তাই প্রায়ই তাঁদের ‘সখা’ বলে এবং কখনো বা ‘নরদের মধ্যে শ্রেষ্ঠ নর’ বলে উল্লেখ করা হয়েছে। এবং আদিম সাম্যসমাজের পরিচায়ক হিসেবে শুধুই যে ঋগ্বেদের মানুষেরাই পরম্পরের সঙ্গে সমান তাই নয়, দেবতারাও পরম্পরের সঙ্গে সমান; এমনকি অতীতে দেবতারাও যে মানুষের সঙ্গে সমান ছিলেন বা মানুষেরাও দেবতাদের সঙ্গে সমান হয়েছিলেন—তার স্মৃতিটুকুও ঋগ্বেদ থেকে বিলুপ্ত হয়নি। স্বভাবভেদে, দেবতারাও মানুষের মতো সচেতনভাবে একত্র তাঁদের ভাগ গ্রহণ করতেন এবং সভায় গমন করতেন।

অত্যাশ্রয় প্রাচীন সমাজের মতোই বৈদিক সমাজের প্রাচীন পর্যায়ের সমবর্তনের কৌশল হিসেবে অক্ষের ব্যবহার হতো কিনা তা ভেবে দেখবার অবকাশ আছে। হয়তো বৈদিক সভাতে এই কৌশলে অংশ-বর্তন হতো বলেই সভাস্থান এবং দ্যুতগৃহ অনেকাংশেই অভিন্ন ছিলো। এই কারণেই অক্ষকে মহৎগণের সেনানী এবং ব্রাতর রাজা বলে কল্পনা করা হয়েছিলো কিনা ভেবে দেখা যেতে পারে। কিন্তু এ-বিষয়ে কোনো সন্দেহের অবকাশ নেই যে, এই সভা বা বিদথই ছিলো ধন-বিভাগ বা অংশ-বর্তনের স্থান।

অতএব, ঋগ্বেদের অন্তত প্রাচীনতর অংশগুলিতে রাষ্ট্রশাসনের উল্লেখ অস্বাভাবিক হবে। এবং সে-উল্লেখ দেখা যায় না। তাহলে প্রশ্ন ওঠে, সে-পর্যায়ের বৈদিক সমাজের শাসন পরিচালনের কাজ কী ভাবে চলতো? দ্বাইব্যাল সমাজে যে-ভাবে চলে—অর্থাৎ, সভা-সমিতির উপর নির্ভর করেই। এইদিক থেকেই আমরা ঋগ্বেদে সভা, সমিতি ও বিদথের অমন অসামান্য গৌরবকে বোঝবার চেষ্টা করেছি। ঋগ্বেদোক্ত সাহিত্যে সভা, সমিতি ও বিদথের এই অতীত গৌরব ঘন হয়েছিল এবং মহাভারতাদিতে তা বিলুপ্ত হয়েছে। ঐতরেয় ব্রাহ্মণে দেখা যায়, সভা-সমিতির মহিমার পরিবর্তে জেগে উঠছে ব্রহ্ম-সমর্থিত ও ক্ষত্র-শাসিত রাষ্ট্রশক্তির মহিমা। এ-রাষ্ট্রের উদ্ভব হলো কী করে? ঐতিহাসিক বিবর্তনের সাধারণ নিয়ম হিসেবে আমরা জানি, জাতিভিত্তিক প্রাক-বিভক্ত সমাজের ধ্বংসকালের উপরই রাষ্ট্রের আবির্ভাব হয় :

...the state was built on the ruins of the gentile constitution.”

বৈদিক মানুষদেরও প্রাক-বিভক্ত প্রাচীন জ্ঞাতিভিত্তিক সমাজ কালক্রমে ভেঙে গিয়েছিলো এবং তারই ধ্বংসজুপের উপর আবির্ভূত হয়েছিলো শ্রেণীবিভক্ত সমাজ। ঐতরেয় ব্রাহ্মণের পরিভাষায় নবপর্ষায়ের শাসক-শ্রেণী বলতে প্রধানতই ক্ষত্র এবং শাসন-যন্ত্রের নাম রাষ্ট্র—যদিও ওই ক্ষত্র ব্রাহ্ম-সমর্থিত বা ব্রাহ্মণ-সমর্থিত।

আমরা দেখাবার চেষ্টা করেছি, বৈদিক মানুষদের জীবনে এই মৌলিক পরিবর্তনটিরই আর-এক পরিণাম হলো বৈদিক যজ্ঞের রূপান্তর। সেরূপান্তরের মূল কথা কী? সংক্ষেপে: অতীতে অমুষ্ঠান-নির্ভরতা (ritual) সত্ত্বেও যা ছিলো লোকায়তিক কামনা-চরিতার্থতার—অন্ন-লাভের—যৌথ পদ্ধতি, কালক্রমে তা শুধুই যে লোকোত্তরের কল্পনায় অমুষ্ঠান-মাত্রে পরিণত হলো তাই নয়, সামগ্রিক স্বার্থ থেকে বিচ্যুত হয়ে ব্যক্তিবিশেষের স্বার্থে নিযুক্ত বলেও কল্পিত হলো।

অতীতে কী রকম ছিলো? ধনী যজ্ঞমানের পক্ষে অর্থব্যয় করে ঋত্বিক নিয়োগের পরিচয় নেই; তার বদলে যজ্ঞমান নিজেই যজ্ঞকর্মে অংশগ্রহণ করতেন। যজ্ঞমান শব্দের ব্যুৎপত্তিগত অর্থই তার একমাত্র প্রমাণ নয়; ঋগ্বেদে দেখা যায় সোমসবন, হবিপ্রদান প্রভৃতি ঋত্বিক-কর্ম যজ্ঞমান স্বয়ংই সম্পাদন করছেন। আরো উল্লেখযোগ্য হলো, যজ্ঞমান বলতে ব্যক্তিবিশেষ নন—অনেকে; তাই ‘যজ্ঞমানগণ’। কিন্তু ঋগ্বেদের সাক্ষ্য অনুসারেই দেখা যায়, যজ্ঞমানের সঙ্গে হোতা, ঋত্বিক প্রভৃতির পার্থক্য ক্রমশই ফুটে উঠছে। তখনো কিন্তু অসিক্রীতীরে যজ্ঞমান এবং হোতার মধ্যে প্রভেদ ফুটে ওঠেনি: অসিক্রীতীরে যজ্ঞমানই যেন হোতা। ঋগ্বেদের অর্বাচীনতম অংশে আমরা দেখছি, যজ্ঞ কর্মের সঙ্গে এবং যজ্ঞকর্ম-সম্পর্কিত জ্ঞানের সঙ্গে যজ্ঞমানের কোনো সম্পর্কই নেই: সমস্ত যজ্ঞকর্মই যখন ঋত্বিকের উপর নির্ভরশীল তখন আর যজ্ঞমানের পক্ষে চৈতন্তের প্রয়োজন কী? এর সঙ্গে প্রাচীনকালের সোমসবনকারী যজ্ঞমানগণের তুলনা করলে বৈদিক যজ্ঞে কতোখানি রূপান্তর ঘটেছিলো তার আভাস পাওয়া যেতে পারে।

অতএব, অনুমিত হয় উত্তরকালে যজ্ঞের যাই পরিণতি হোক না কেন, অতীতে তা যৌথ কর্মপদ্ধতিই ছিলো।

কিন্তু সেই যৌথ-কর্মপদ্ধতির উদ্দেশ্য তখন কী? লোকোত্তর নয়; লোকায়তিক। অন্নলাভ। ঐতরেয় ব্রাহ্মণে তার ইঙ্গিত অস্পষ্ট নয়। “যজ্ঞ দেবগণের নিকট হইতে ‘আমি তোমাদের অন্ন হইব না’, ইহা বলিয়া চলিয়া গিয়াছিলেন”। “একদা যজ্ঞ ভক্ষ্য-অন্নসমেত দেবগণের নিকট হইতে চলিয়া গিয়াছিলেন। দেবগণ বলিলেন, যজ্ঞ ভক্ষ্য-অন্নসমেত আমাদের নিকট হইতে চলিয়া গিয়াছেন, এই যজ্ঞের অনুসরণ করিয়া আমরা অন্নেরও অনুসরণ করিব”।

যা চলে গেলে ভক্ষ্য-অন্নও চলে যায়, যাকে অনুসরণ করলে ভক্ষ্য-অন্নেরও অনুসরণ করা হয় তাকে অন্নলাভের পদ্ধতি বা উপায় হিসেবেই চেনবার চেষ্টা করা স্বাভাবিক। অতএব আমরা যন্ত্রের আদিরূপকে অন্ন-লাভের যৌথ কৌশল বা প্রাচীন প্রাক্-বিভক্ত সমাজের যৌথ উৎপাদন-কৌশল বলেই গ্রহণ করতে চেয়েছি, যদিও কালক্রমে তা লোকোত্তরের মোহে এবং ব্যক্তি-স্বার্থে নিযুক্ত হতে দেখা যায়। স্বভাবতই, আমাদের যুক্তি অনুসারে বৈদিক মানুষদের প্রাচীন প্রাক্-বিভক্ত সমাজ ভেঙে শ্রেণীসমাজের আবির্ভাবই এ-পরিবর্তনের মূল কারণ বলে প্রতীত হয়েছে।

ঋগ্বেদে ব্যক্তি-স্বার্থের আবির্ভাব

ঋগ্বেদের রচনাকাল অত্যন্ত সুদীর্ঘ এবং এ-কথা মনে করবার নিশ্চয়ই কোনো কারণ নেই যে, এই সুদীর্ঘ যুগ ধরে বৈদিক মানুষদের সমাজ-জীবন অপরিবর্তিত ছিলো। ঋগ্বেদ সংহিতায় কী ভাবে প্রাচীন সাম্য-সমাজের স্মৃতিচিহ্ন দেখতে পাওয়া সম্ভব তার আলোচনা আমরা ইতিপূর্বে করেছি; এবার সে-সমাজে ভাঙন ধরবার আভাস ঋগ্বেদ-সংহিতার মধ্যেই কী ভাবে দেখতে পাওয়া যায় তার একটি দৃষ্টান্ত উদ্ধৃত করবো।

ঋষভং মা সমানানং সপত্নানাং বিবাসহিম্ ।

হস্তারং শক্রগাং কৃষি বিরাজং গোপতিং গবাম্ ॥

অর্থাৎ,

—(হে ইন্দ্র,) আমাকে সমানদিগের মধ্যে শ্রেষ্ঠ কর, শক্রদিগের পরাজয়িতা কর,

শক্রদিগের হস্তা এবং গরুদিগের মধ্যে গোপতি কর ॥ ঋগ্বেদ : ১০.১৬৬.১১।

অভিভূরহমাগমং বিশ্বকর্মেণ ধাম্মা ।

আ বচিস্তমা বোব্রতমা বোহিহং সমিতিং নদে ॥

অর্থাৎ,

আমি সর্বকর্মকারী শক্তির দ্বারা তোমাদিগকে (শক্রদিগকে) অভিভূত করিতে আসিয়াছি; তোমাদের সমস্ত চিন্তা, কর্ম এবং সমিতিতে আমি অপহরণ করিলাম ॥ ঋগ্বেদ : ১০.১৬৬.৪ ॥

বোগক্ষেমং ব আদারাহং কুরাসমুত্তম আ বো মূর্ধানক্রমীম্ ॥

অধশ্পদায় উদ্ব্রত মগু কাইবোদকায়গুকা উদ্বকাদিব ॥

অর্থাৎ,

—তোমাদিগের (সপত্নদিগের) প্রাপ্ত ধনের অধিকারী হইয়া এবং আশ্বসাং করিয়া আমি শ্রেষ্ঠ হইয়াছি এবং তোমাদের মন্তকে উঠিয়াছি; পদতল হইতে তোমরা চিৎকার করিতেছ, ভেকের জায় ॥ স্বর্ষেদ : ১০.১৬৬.৫ ॥

এখানে শুধুই যে শত্রুদের পদদলিত করবার কামনা ফুটে উঠেছে তাই নয়,—‘আমাদের’ কথাকে পদদলিত করে ‘আমাকে’, সামগ্রিক স্বার্থকে ধূলিসাং করে, ব্যক্তিগত উচ্চাকাঙ্ক্ষাকে চূড়ান্ত মর্যাদা দেওয়ার পরিচয়ও অস্পষ্ট নয়। কেননা, শত্রুজয় এবং শত্রুধন অপহরণ করবার প্রসঙ্গ স্বর্ষেদে বিরল নয়; কিন্তু, আমরা ইতিপূর্বে দেখেছি, যেখানে প্রাচীন পর্যায়ের সমান-জীবনের স্মৃতি স্নান হয়নি সেখানে ইন্দ্রকে উদ্দেশ্য করে, অগ্নিকে উদ্দেশ্য করে সেই জিত-ধনের অংশ বণ্টন করে দেবার কামনাই জানানো হয়েছে।

শুনঃশেপ-এর কাহিনী

সংহিতার পর ব্রাহ্মণ। স্বর্ষেদের প্রধান ব্রাহ্মণ বলতে ঐতরেয়। রচনাকালের দিক থেকে স্বর্ষেদের দশম মণ্ডলই সবচেয়ে অর্বাচীন। তাই এই দশম মণ্ডলের রচনাকালের সঙ্গে ঐতরেয় ব্রাহ্মণের রচনাকালের খুব বেশি ব্যবধান থাকার কথা নয়।

স্বভাবতই, বৈদিক সমাজে যে-পরিবর্তনের ফলে স্বর্ষেদের দশম মণ্ডলে আমরা ওইভাবে প্রাচীন সমষ্টিজীবনকে ব্যক্তিস্বার্থের নিচে অবদলিত হতে দেখি, তারই অনুবৃত্তি ঐতরেয় ব্রাহ্মণে শ্রেণীবিভাগ-আবির্ভাবের বিভীষিকাকে আরো প্রকট করে তুলেছে।

দৃষ্টান্তস্বরূপ আমরা এখানে ঐতরেয় ব্রাহ্মণ^{১১} থেকে শুনঃশেপ-এর কাহিনী উদ্ধৃত করবো।

রাজা হরিশ্চন্দ্রের ছেলে হয়নি। বরুণের কাছে তিনি প্রার্থনা করেছিলেন, ‘আমার পুত্র হউক, তাছাড়া তোমার যাগ করিব’। বরুণ বললেন, তাই হোক। তখন তাঁর রোহিত নামে পুত্র জন্মালো। বরুণ হরিশ্চন্দ্রকে বললেন, ‘তাহলে তুমি এই পুত্র দিয়ে আমার যাগ করো’। হরিশ্চন্দ্র সময় নিতে লাগলেন : ছেলে একটু বড়ো হোক, ইত্যাদি। সন্ন্যাস-প্রাপ্তি (ধর্মব্রত, কবচাদি ধারণ) হবার পর রোহিত অরণ্যে প্রস্থান করলেন এবং অরণ্যে বিচরণ করতে লাগলেন। বরুণ হরিশ্চন্দ্রকে চেপে ধরলেন ;

হরিশ্চন্দ্রের উদরী রোগ উৎপন্ন হলো। রোহিত বট সংবৎসর অরণ্যে বিচরণ করলেন।

এবং ন্যূনবসের পুত্র ক্ষুধাপীড়িত অজীগর্তকে দেখিতে গাইলেন। এই অজীগর্তের শুনঃপুচ্ছ, শুনঃশেপ শুনোলাঙ্গুল নামে তিন পুত্র ছিল। তিনি সেই অজীগর্তকে বলিলেন, অহে ঋষি, তোমাকে একশত (গাভী) দিতেছি, আমি ইহাদের (তোমার পুত্রদের) মধ্যে একজনকে নিষ্করূপে দিয়া আপনাকে মুক্ত করিব। তখন অজীগর্ত জ্যেষ্ঠ পুত্রকে টানিয়া লইয়া বলিলেন, আমি ইহাকে কিছুতেই দিব না। মাতা (অজীগর্তের পত্নী) কনিষ্ঠকে (টানিয়া লইয়া) বলিলেন, আমি ইহাকে দিব না। তাঁহারা উভয়ে মধ্যম শুনঃশেপকে দান করিলেন। তখন অজীগর্তকে একশত (গাভী) দিয়া তিনি সেই শুনঃশেপকে লইয়া অরণ্য হইতে গ্রামে আসিলেন। (তদনন্তর) তিনি পিতার নিকট গিয়া বলিলেন, অহো, আমি এই ব্যক্তিকে নিষ্কর (মূল্য) স্বরূপ দিয়া আপনাকে মুক্ত করিতে চাহি। তখন হরিশ্চন্দ্র রাজা বরূপকে বলিলেন, আমি এই ব্যক্তিদ্বারা তোমার যাগ করিব। বরূপ বলিলেন, তাহাই হউক—ব্রাহ্মণ ক্ষত্রিয় অপেক্ষা অধিক আদরণীয়। এই বলিয়া তাঁহাকে রাজন্যূয় নামক যজ্ঞক্রেতৃ অমুষ্ঠান করিতে বলিলেন। হরিশ্চন্দ্রও রাজন্যূয়ের অভিষেক অমুষ্ঠানের দিনে শুনঃশেপকে পুরুষ (মহুয়) পশুরূপে নির্দেশ করিলেন।

সেই হরিশ্চন্দ্রের (রাজন্যূয় যাগে) বিখ্যামিত্র হোতো, জমদগ্নি অধ্বর্যু, বশিষ্ঠ ব্রহ্মা ও অযাস্তা উদগাতা হইয়াছিলেন; পশুর উপকরণের পর নিযোক্তা (যুপে বন্ধনকর্তা) পাওয়া গেল না। সেই ন্যূনবসের পুত্র অজীগর্ত বলিলেন, আমাকে আর একশত (গাভী) দাও, আমি ইহাকে নিয়োজন (যুপে বন্ধন) করিব। তখন হরিশ্চন্দ্র তাঁহাকে আর একশত গাভী দিলেন; তিনিও নিয়োজন করিলেন।

উপকরণ ও নিয়োজনের পর আশ্রীমত্ৰ পঠিত ও পর্বাগ্নিকরণ অমুষ্ঠান সমাপ্ত হইলে বিশসন (বধ) কর্মের জন্ত কাহাকেও পাওয়া গেল না। তখন অজীগর্ত বলিলেন, আমাকে আর একশত (গাভী) দাও, আমি ইহার বিশসন (বধ) করিব। তখন হরিশ্চন্দ্র তাঁহাকে আর একশত (গাভী) দিলেন। তখন তিনি অসি (খড়্গ) শানাইয়া (ভীক করিয়া) উপস্থিত হইলেন।

ব্রাহ্মণ সাহিত্যে প্রতিকলিত বৈদিক সমাজের একটা ছবি এখানে পাওয়া

যাচ্ছে : ক্ষুধাপীড়িত পিতা একশত গাভীর বিনিময়ে পুত্রকে বিক্রিয়ে দিচ্ছে। শুধু তাই নয়, আরো একশত গাভীর লোভে পুত্রকে যুগে বন্ধ করতে অগ্রসর হচ্ছে। আরো একশত গাভীর প্রলোভনে ঋগা শানিয়ে স্বয়ং পুত্রকে বধ করতে উদ্বৃত্ত হচ্ছে।

এর পাশে ঋগ্বেদের দ্বিতীয় মণ্ডলের সেই ধূয়াটি মনে রাখা যায় : বৃহৎ বদেম বিদধে সূবীরাঃ—আমরা সভায় উচ্চকণ্ঠে বীর পুত্রের কামনা জানাই। ব্রাহ্মণ সাহিত্য দ্বারা রচনা করেছিলেন তাঁদেরই পূর্বপুরুষদের কাছে এইটিই ছিলো একটি প্রধানতম কামনা। কিন্তু ইতিমধ্যে বৈদিক মানুষদের সমাজে অনেক পরিবর্তন ঘটে গিয়েছে। সে পরিবর্তনের দরুন বৈদিক মানুষদের চিন্তা-চেতনাও অনেকখানি রূপান্তরিত হয়েছে। এখানে তার সামান্য আলোচনা তুলবো।

বরুণের ইভিবৃত্ত : দেবতার রূপান্তর

প্রাক-বিভক্ত সমাজের ধ্বংসস্থূপের উপর শ্রেণীসমাজের আবির্ভাব-প্রসঙ্গে এঙ্গেলস^{১২} বলছেন, the greed for wealth divided the members of the gentes...

লোভ। বৈদিক সাহিত্যে দেখতে পাই সমাজে এই লোভ যতোই সর্বশক্তি হয়ে উঠছে ততোই পরিবর্তন ঘটছে বৈদিক দেবতার চরিত্রেও। ওই লোভই হয়ে দাঁড়াচ্ছে দেবচরিত্রের একটি প্রধানতম বৈশিষ্ট্য। ঐতরেয় ব্রাহ্মণে বরুণের কী রকম পরিণতি ও রূপান্তর ঘটেছে শুনঃশেপের কাহিনী অবলম্বন করেই তা দেখা যাক।

হরিশ্চন্দ্র বরুণ রাজাকে প্রার্থনা করিলেন, আমার পুত্র হউক, তুমি তোমার যাগ করিব। (বরুণ বলিলেন) তাহাই হউক। তখন উহার রোহিত নামের পুত্র জন্মিল। তখন বরুণ হরিশ্চন্দ্রকে বলিলেন, তোমার পুত্র জন্মিয়াছে, তুমি আমার যাগ কর। তিনি তখন বলিলেন, (জন্মের পর অনৌচকালে) দশ দিন গত না হইলে পশু মেধ্য (যাগযোগ্য) হয় না; ইহার দশদিন উত্তীর্ণ হোক, তখন তোমার যাগ করিব। বরুণ বলিলেন, তাহাই হউক। পরে দশদিন উত্তীর্ণ হইলে বরুণ বলিলেন, দশ দিন উত্তীর্ণ হইয়াছে। এখন এতদ্বারা আমার যাগ কর। তিনি বলিলেন, এখন পশুর দাঁত ওঠে, তখন সে মেধ্য হয়; ইহার দাঁত বাহির হউক, তখন তোমার যাগ করিব। বরুণ বলিলেন, তাহাই হউক।

পরে তাহার দাঁত উঠিলে বরুণ বলিলেন, ইহার দাঁত উঠিয়াছে, এখন এতদ্বারা আমার যাগ কর। তিনি বলিলেন, পশুর দাঁত যখন পড়িয়া যায় তখন সে মেধ্য হয়; ইহার দাঁত পড়ুক, তখন তোমার যাগ করিব। বরুণ বলিলেন, তাহাই হউক।

পরে তাহার দাঁত পড়িলে বরুণ বলিলেন, ইহার দাঁত পড়িয়াছে, এখন এতদ্বারা যাগ কর। তিনি বলিলেন, পশুর দাঁত যখন আবার জন্মে, তখন সে মেধ্য হয়; ইহার দাঁত আবার উঠুক, তখন তোমার যাগ করিব। বরুণ বলিলেন, তাহাই হউক।

পরে তাহার দাঁত আবার উঠিলে বরুণ বলিলেন, ইহার দাঁত আবার উঠিয়াছে, এখন এতদ্বারা আমার যাগ কর। তিনি বলিলেন, ক্ষত্রিয় যখন সন্মাহ (ধর্মবাপ কবচাদি) ধারণে সমর্থ হয়, তখন সে মেধ্য হয়। এ সন্মাহ প্রাপ্ত হইলে তোমার যাগ করিব। বরুণ বলিলেন, তাহাই হউক।

পরে সেই (বালক) সন্মাহ প্রাপ্ত হইলে বরুণ বলিলেন, এ সন্মাহ প্রাপ্ত হইয়াছে, এখন এতদ্বারা আমার যাগ কর। তাহাই হউক বলিয়া হরিশ্চন্দ্র পুত্রকে ডাকিয়া বলিলেন; হায়, তোমাদ্বারা আমাকে ইহার যাগ করিতে হইবে। তাহা হইবে না, এই বলিয়া সেই রোহিত ধনু গ্রহণ করিয়া অরণ্যে প্রস্থান করিলেন ও সংবৎসর ধরিয়া অরণ্যে বিচরণ করিলেন।

তখন বরুণ ইন্দ্রাকুবংশধরকে চাপিয়া ধরিলেন, তাঁহার উদরী রোগ উৎপন্ন হইল..... ১৩

আমরা আমাদের জীবনে একধরনের মানুষকে পাওনা-আদায়ের জন্তে এইভাবেই হানা দিতে দেখেছি; চলতি কথায় তাদের বলি কাবুলিওয়াদা। ইংরেজী সাহিত্যে আমরা এই রকমেরই একটি চরিত্রের পরিচয় পেয়েছি; তার নাম সাইলক। আর, আমরা বরুণকে দেখেছি ঋগ্বেদে—সে-বরুণ কিন্তু এ-বরুণ নয়। সে-বরুণ মানুষকে শুধু দিচ্ছেন, মানুষের কাছ থেকে পাওনা-আদায়ের জন্তে তাঁকে হানা দিতে দেখা যায়নি।

ঋগ্বেদের প্রাচীন অংশে প্রতিবিস্তৃত সামাজিক পরিস্থিতির সঙ্গে ঐতরেয়-ব্রাহ্মণে প্রতিবিস্তৃত সমাজের যে কতোখানি পার্থক্য, তা বরুণের রূপান্তর থেকেই অনুমান করা অসম্ভব নয়। ঐতরেয়-ব্রাহ্মণের বরুণের ওই কাবুলিওয়াদা-রূপটিকে আমরা দেখলাম; এবার ঋগ্বেদের বরুণকে দেখা যাক।

মিত্র ও বরুণ স্তমধুর বারি বর্ষণ করেন (৫. ৬৩. ১), বৃষ্টিরূপ ধন ও অমরত্ব দান করেন (৫. ৬৩. ২), মেঘ ও বৃষ্টি দ্বারা অন্তরীক্ষে সূর্যের রক্ষা বিধান করেন (৫. ৬৩. ৪), মেঘকে অন্নসাধক প্রভাব্যঞ্জক বিচিত্র গর্জনধ্বনিতে স্তম্ভর করে তোলেন (৫. ৬৩. ৬), উপকারক-দ্বারা যজ্ঞ রক্ষা করেন এবং পূজনীয় রথের দ্বায় সূর্যকে অন্তরীক্ষে ধারণ করেন (৫. ৬৩. ৭)। মিত্র ও বরুণের বাহিত্র প্রদত্ত স্তম্ভ সকল স্থানেই ব্যাপ্ত আছে (৫. ৬৪. ২); তাঁহারা

অন্ন, ধন ও কল্যাণবিষয়ে যজ্ঞমানদের প্রতি বিশেষরূপে বদান্ত হন (৫. ৬৪. ৬)—
ইত্যাদি, ইত্যাদি।

ইরাবতীর্বরুণ খেনবো বাং মধুমবাং সিন্ধবো মিত্র দুহে ।

অন্নস্তদ্বিবভাসন্তিসুণাং ধিষণানাং রেতোধা বি দ্রুমন্তঃ ॥

অর্থাৎ,

—হে বরুণ, হে মিত্র, তোমাদের দ্বারা খেহুগুলি দুধবতী, নদীগুলি মধুস্রা ;
(তোমাদের আজ্ঞায়) রেতযুক্ত তিনটি কামবর্ষী স্থান বিশেষরূপে দীপ্তিযুক্ত
হইয়াছে ॥ ঋগ্বেদ : ৫. ৬২. ২ ॥

বৃষ্টিজ্ঞাবা রীত্যাপেবম্পতী দানুমত্যাঃ ।

বৃহন্তং গর্তমাশাতে ॥

অর্থাৎ,

—বৃষ্টিকারী যে গতিযুক্ত ছালোক, হে অন্নের পতি, তোমাদের (মিত্র ও বরুণ)
দানশীলতার জন্তই তাহা শ্রেষ্ঠ ; তোমরা মহৎ গর্তকে আশ্রয় কর ॥ ৫. ৬৮. ৫ ॥

আ নো মিত্রাবরুণা স্মৃতৈর্গব্যুতিমুক্তম্ ।

মধবা রজাংসি স্ত্রজত্ ॥

অর্থাৎ,

—হে মিত্রাবরুণ, তোমরা আমাদের গোশালাটিকে স্মৃতিলিঙ্গ কর, আমাদের
বাসস্থানগুলিকে মধুসিক্ত কর, হে শোভনকর্মস্বয় ॥ ঋগ্বেদ : ৩. ৬২. ১৬ ॥

সং বা দানুনি যেমথুর্দিব্য্যাঃ পার্থিবীরিষঃ ।

নভস্বতীরা বাং চরন্ত বৃষ্টয়ঃ ॥

অর্থাৎ,

—হে মিত্রাবরুণ, তোমরা আমাদের দানের উপযোগী ধন এবং পার্থিব অন্ন
আমাদিগের মধ্যে দান কর ; তোমাদিগের জলযুক্ত বৃষ্টি (আমাদিগের মধ্যে)
সঞ্চরণ করুক ॥ ঋগ্বেদ : ৮. ২৫. ৬ ॥

ঋগ্বেদের এই দাতা বরুণটিরই প্রেতের মতো, ঐতরেয় ব্রাহ্মণের উত্তমর্ণ বরুণটি
পাওনা-আদায়ের জন্তে বারবার হানা দিচ্ছে ! ঋগ্বেদে আর যাই হোক
আদায়ের কিকিরে বরুণ বিভীষিকা সৃষ্টি করছেন—একথা কল্পনা করা
যায় না ।

শুধু তাই নয়, ঋগ্বেদে দেখি বরুণের সঙ্গে যজ্ঞমানদের একটা রীতিমতো
বন্ধু-সম্পর্ক । অধ্যাপক ম্যাকডোন্ডাল'' বলছেন,

Varuna is on a footing of friendship with his worshipper who communes with him in his celestial abode and sometimes sees him with the mental eye.

য আপিনিতিয়ো বরুণ প্রিয়ঃ সঙ্কামাগাংসি কৃণবৎসখা তে ।

মা ত এনবন্তো যক্ষিন্ ভূজ্জেম যক্ষি য়া বিপ্রঃ স্তবতে বরুণম ॥

অর্থঃ,

—হে বরুণ, যে তোমার সমীপে পাপ করিয়াছিল, সে এখন তোমার প্রিয় ও নিত্যবন্ধু ; তোমার আশ্রয়স্থানীয় আমরা যেন পাপযুক্ত না হই, আমরা যেন ভোগ করিতে পারি, বিপ্ররূপ তুমি স্তবিকারীকে অনিষ্টনিবারক গৃহ প্রদান কর ॥
ঋগ্বেদ : ৭. ৮৮. ৬ ॥

কিন্তু ঋগ্বেদে বরুণের চরিত্রে যেটা সবচেয়ে মহান দিক তা হলো তাঁর নৈতিক গৌরব। অধ্যাপক ম্যাকডোন্ডাল বলছেন,

The anthropomorphism of Varuna's personality is more fully developed on the moral than the physical side. The descriptions of his person and his equipment are scanty, more stress being laid on his personality.....

The spies (ऋषः) of Varuna are sometimes mentioned. They sit down around him (1. 24. 13). They behold the two worlds; acquainted with sacrifice they stimulate prayer (7. 87. 3).....

In marked contrast with Indra, Varuna has no myths related of him, while much is said about him (and Mitra) as upholder of physical and moral order.....They are the guardians of the whole world (2. 27. 4).....The order (ऋত) of Mitra and Varuna is established where the steeds of the sun are loosed (5. 62. 1.).....“

As a moral governor Varuna stands far above any other deity. His wrath is roused by sin, the infringement of his ordinances, which he severely punishes (7. 86. 3-4). The fetters (पाशाः) with which he binds sinners, are often mentioned (1. 24. 15, etc). They are cast sevenfold and threefold, ensnaring the man who tells lies, passing by him who speaks truth (A. V. 4. 16. 6.). Mitra and Varuna are barriers, furnished with many fetters, against falsehood (7. 65. 3).....Together with Mitra, Varuna is said to be a dispeller, hater and punisher of

falsehood (1. 151. 2, etc).....On the other hand, Varuna is gracious to the penitent. He unties like a rope and, removes sin (2. 28. 5 ; 5. 85. 7-8). He releases not only from the sins which men themselves commit, but from those committed by their fathers (7. 86. 5).....^{১৩}

বরুণের এই নৈতিক গৌরব প্রসঙ্গে অধ্যাপক কীথ^{১৪} বলছেন,

But more important than these physical attributes of the god are his moral qualities, his control of the order of the world in its ethical aspect no less than in its physical, his connexion with the worshipper as the saviour in time of peril and distress, the freer from sin, the merciful god, as well as the punisher of the sinner.

ঋগ্বেদে বরুণের যে-পরিচয় তার মধ্যে এই নৈতিক গৌরবের দিকটির কথাই আমাদের পক্ষে বিশেষ করে মনে রাখা প্রয়োজন ; কেননা, অধ্যাপক কীথ^{১৫} যেমন বলছেন,

it is essential to note that this side of Varuna's nature is one which steadily disappears in the later texts...

ঐতরেয়-ব্রাহ্মণের পাওনা-আদায়কারী কাবুলিওয়ালার বরুণটির পরিচয় আমরা ইতিপূর্বেই পেয়েছি ; এবং উত্তরযুগের সাহিত্যে বরুণ যে কী বিভীষিকা হয়ে দাঁড়িয়েছিলেন তার পরিচয় অধ্যাপক কীথকে অনুসরণ করেই আমরা একটু পরে আরো স্পষ্টভাবে দেখতে পাবো। এই চারিত্রিক পরিবর্তন যে কতোখানি মৌলিক তা হৃদয়ঙ্গম করবার জন্তে আমাদের পক্ষে ঋগ্বেদ বর্ণিত বরুণের নৈতিক ঐশ্বর্যের কথা স্পষ্টভাবে মনে রাখা দরকার।

ঋগ্বেদে দেখা যায় নৈতিক নিয়মের চূড়ান্ত দায়িত্ব বরুণেরই উপর।

পরি স্পশো বরুণস্ত স্মৃতিষ্ঠা উভে পশুস্তি রোদসী স্মযেকৈ ।

ঋতাবানঃ কবয়ো যজ্ঞধীরাঃ প্রচেতসো ষ ইষয়ন্ত যয় ॥

অর্থাৎ,

—বরুণের অহুচরণ মঙ্গল-উদ্দেশ্যে স্বর্গ ও পৃথিবী পরিদর্শন করে, তাঁহারই ভয়ে ঋতবৃত্ত, ক্রান্তদর্শী যজ্ঞধীর বিজ্ঞগণ তাঁহার উদ্দেশ্যে স্তুতি প্রেরণ করেন ॥

ঋগ্বেদ : ৭, ৮৭, ৩ ॥

ঋগ্বেদে দেখা যায় অনৃত বা মিথ্যার বিরুদ্ধে বরুণের কঠোর বিধান।

যুবং বজ্রাণি পীকশা বসাথে যুবোরচ্ছিত্রা মম্ববো হ সর্গাঃ।

অবাতিরতমনৃতানি বিশ্ব ঋতেন বিশ্ব ঋতেন মিত্রাবরুণা সচেথে ॥

অর্থাৎ,

—হে মিত্রাবরুণ, তোমরা স্থল বজ্রদ্বারা আচ্ছন্ন কর; তোমাদের সৃষ্টি ছিত্রহীন ও মননযুক্ত; (তোমরা) অনৃতকে ধ্বংস করিয়াছিলে এবং বিশ্বকে ঋতের সহিত যুক্ত করিয়াছিলে ॥ ১. ১৫২. ১ ॥

ইমে চেতারো অনৃতস্ত ভূরেমিত্রো অৰ্যমা বরুণো হি সন্তি।

ইম ঋতস্ত বারুধুর্হরৌণে শগ্নাসঃ পুত্রা অদিতেরদক্কাঃ ॥

অর্থাৎ,

—মিত্র, অৰ্যমা ও বরুণ—ইহারা প্রভূত অনৃতের হস্তা; অদিতির অহিংসিত স্তম্ভকর পুত্রগণ গৃহে ঋতকে বধিত করিয়াছিলেন ॥ ঋগ্বেদ : ৭. ৬০. ৫ ॥

বরুণ শুধু অনৃত-হস্তা নন, ঋতের পালক, ঋতের বর্ধক। বস্তুত, ঋতের সঙ্গে তাঁর এই সম্পর্কের দিক থেকেই বরুণের নৈতিক গৌরবের সবচেয়ে বড়ো পরিচয়। ঋতের কথা আমরা একটু পরেই তুলবো। তার আগে, এখানে, অধ্যাপক রথ-এর একটি মতবাদ উল্লেখ করা প্রাসঙ্গিক হতে পারে।

অধ্যাপক রথ^{১১} অনুমান করছেন যে, ঋগ্বেদ রচিত হবার যুগেই বৈদিক কবিদের কল্পনায় ইন্দ্রের গৌরব বরুণের চেয়ে অনেক বড়ো হয়ে উঠেছে। অর্থাৎ আগে বরুণই ছিলেন বৈদিক মানুষদের প্রধানতম দেবতা এবং তাঁরই গৌরব সর্বাধিক। যতোই দিন গিয়েছে ততোই বরুণের গৌরব স্তান হয়েছিল এবং তারই জায়গায় ইন্দ্রের গৌরব চূড়ান্ত হয়ে উঠেছে—এ-পরিবর্তন ঋগ্বেদ রচিত হবার সুদীর্ঘ যুগটির মধ্যেই সাধিত হয়েছে। এই মতের পক্ষে একটি প্রমাণ হিসেবে দেখানো হয়েছে যে, ঋগ্বেদের সবচেয়ে অর্বাচীন অংশে—দশম মণ্ডলে—বরুণের গৌরব-বর্ণনায় একটিও সূক্ত নেই; অপরপক্ষে পঁয়তাল্লিশটি সূক্ত ইন্দ্রের মহিমায় মুখর। কিন্তু অধ্যাপক ম্যাকডোন্ডাল^{১২} বলছেন, সূক্তসংখ্যা-নির্ভর এ-জাতীয় যুক্তির মূল্য খুব বেশি নয়। কেননা সামগ্রিকভাবে ঋগ্বেদে বরুণের তুলনায় ইন্দ্রের উদ্দেশ্যে রচিত সূক্ত অনেক বেশি : তৃতীয় মণ্ডলেও বরুণের উদ্দেশ্যে কোনো সূক্ত নেই, কিন্তু ইন্দ্রের উদ্দেশ্যে বাইশটি সূক্ত আছে; দ্বিতীয় মণ্ডলে ইন্দ্রের উদ্দেশ্যে তেইশটি সূক্ত, তুলনায় বরুণের উদ্দেশ্যে মাত্র একটি।

অধ্যাপক ম্যাকডোন্ডাল-এর এ-যুক্তি নিশ্চয়ই স্বীকার্য : সূক্তসংখ্যার দিক থেকে বৈদিক দেবতাদের আপেক্ষিক গুরুত্ব নির্ণয় করবার প্রচেষ্টা

নির্ভরযোগ্য নয়। তবুও আমরা বৈদিক সাহিত্যের আভ্যন্তরীণ সাক্ষ্য থেকেই অধ্যাপক রথ-এর এই মতবাদটির পক্ষেই কিছু সমর্থন পেতে পারি।

তং ব ইন্দ্রং ন হৃকৃতুং বরুণমিব যাদিনম্।

অর্থঃ,

—(হে মরুৎগণ), তোমরা ইন্দ্রকে শোভন যজ্ঞ বিশিষ্ট মায়ায়ুক্ত বরুণের ছায় (দেখিবে) ॥ ঋগ্বেদ : ৬. ৪৮. ১৪ ॥

‘মায়ার’ আলোচনায় আমরা পরে প্রত্যাবর্তন করবো। আপাতত প্রশ্ন হলো, উপরের উদ্ধৃতি থেকে কি এই কথাই অনুমান করা যায় না যে, ইতিপূর্বে বরুণকে যে-চোখে দেখা হতো ইন্দ্রকেও সেই চোখে দেখবার নির্দেশ দেওয়া হচ্ছে—অর্থাৎ বরুণের অতীত গৌরবই ইন্দ্রের উপর আরোপ করার আয়োজন হচ্ছে? অন্ততঃ এ-জাতীয় আভাস পাওয়া যায়।

স্বং নো মিত্রো বরুণো ন মায়ী পিত্বো ন দম্ব দয়সে বিভক্তা।

অর্থঃ,

—মিত্র ও বরুণের ছায় মায়ায়ুক্ত হইয়া, হে দর্শনীয় (ইন্দ্র), তুমি আমাদের অন্নের বিভক্তা ও দাতা হও ॥ ঋগ্বেদ : ১০. ১৪৭. ৫ ॥

এর থেকে আমরা অনুমান করতে পারি যে, এককালে মিত্র ও বরুণই মায়ায়ুক্ত হয়ে অন্নের দাতা ও বিভক্তা ছিলেন; এই স্বকটির রচনাকালে ইন্দ্রকেও সেই গৌরবে গৌরবান্বিত করে তোলবার আয়োজন হচ্ছে।

ইন্দ্রের পক্ষে এইভাবে বরুণের গৌরবময় স্থান অধিকার করবার পিছনে একটা ঐতিহাসিক কারণও থাকার স্বাভাবিক বা সম্ভব। কেননা, পশুপালন-নির্ভর ট্রাইবের পক্ষে জৈগীবিভক্ত সমাজের দিকে যে-অগ্রগতি, তার একটি প্রধানতম অঙ্গ হলো যুদ্ধের উৎসাহ-বৃদ্ধি। পশুপালন-জীবী ট্রাইবদের পক্ষে জৈগীসমাজের দিকে অগ্রসর হওয়া প্রসঙ্গেই এঙ্গেলস^১ বলছেন,

The military commander of the people—*rex, basileus, thiudans*—became an indispensable and permanent official. The wealth of their neighbours excited the greed of the peoples who began to regard the acquisition of wealth as one of the main purposes in life. They were barbarians: *plunder appeared to them easier and even more honourable than productive work* War, once waged simply to avenge

aggression or as a means of enlarging territory that had become inadequate, was now waged for the sake of plunder alone and became a regular profession.

এঙ্গেলস্ দেখাচ্ছেন, এ-অবস্থায় ধন বলতে প্রধানতই গোসম্পদ। এমনকি, *cattle assumed the function of money and served as money already at this stage*^{৭২}। বৈদিক সমাজে কী ভাবে তা শুরু হয়েছিলো গুনঃশেপের উপাখ্যানেই আমরা তার পরিচয় পেয়েছি : একশত গাভীর বিনিময়ে অজীগর্ত তাঁর পুত্রকে বিক্রয় করলেন। আর এই গাভীর কামনাই যে কীভাবে বৈদিক মানুষদের জীবনে যুদ্ধের উদ্দীপনা যোগাতে শুরু করেছিলো আমরা তারও আভাস পেয়েছি গবিষ্টি বলে শব্দটির মধ্যেই : গবিষ্টি মানে গরু পাবার ইচ্ছা, গবিষ্টি মানেই যুদ্ধ।

আমাদের যুক্তির বর্তমান পর্যায়ে মন্তব্য হলো, বৈদিক মানুষদের জীবনে যতোই লুণ্ঠন ও লোভের প্রভাব বর্ধিত হয়েছে,—যতোই বর্ধিত হয়েছে যুদ্ধের উদ্দীপনা—ততোই তাদের দেবলোকেও ওই যুদ্ধের দেবতা, লুণ্ঠনের দেবতা, বীর ইন্দ্রের গৌরব বেড়ে চলা স্বাভাবিক। এই ইন্দ্রের গৌরবই যদি সামগ্রিকভাবে ঋগ্বেদ-সংহিতার প্রধান বৈশিষ্ট্য হয়ে থাকে তাহলে অনুমান করতে হবে পশুপালনমূলক অর্থনীতির বিকাশের ওই পর্যায়টির বৈশিষ্ট্যই সামগ্রিকভাবে ঋগ্বেদ সংহিতার প্রধানতম বৈশিষ্ট্য হয়ে দাঁড়িয়েছিলো।

কিন্তু অতীতের স্মৃতি হিসেবেই হোক বা বাস্তবিক পক্ষে প্রাচীন রচনার পরিচায়ক হিসেবেই হোক, ঋগ্বেদ সংহিতাতেই এমন একটি দেবতার অতীত গৌরবের আভাস পাওয়া যাচ্ছে যার মহিমার প্রধান কথা ওই লুণ্ঠন-অপহরণ-মূলক যুদ্ধ নয়—তার বদলে যিনি ছিলেন অগ্নির বিভক্তা, অনূতের হস্তা, ঋতের পালক। তাঁর নাম বরুণ। এবং কালক্রমে, বৈদিক ঋষিরা যতোই যুদ্ধকে মহত্তম বৃত্তি বলে সম্মান করতে শিখেছিলেন ততোই তাঁদের সাহিত্যে বরুণের মহিমাকে অবদলিত করে ইন্দ্রের মহিমা প্রধান হয়ে উঠেছে।

এডিন ইব্রাহিম্ভির্দশত দুর্মিত্রাসো হি ক্রিতয়ঃ পবন্তে।

প্রতি বছরে অনুতমনেনা অব বিতা বরুণো মায়ী নঃ সাং ॥

অর্থাৎ,

—হে ইন্দ্র, দুই মিজরুপী বাখাদানকারী মানবদল অনুসিতেছে ; তাহাদের নিকট হইতে ধন কাড়িয়া লইয়া আমাদিগকে এই পুণ্য দিনে দান কর। মায়ারী বরুণ আমাদিগের মধ্যে যে অনুত দেখেন তুমি তাহা বিধাবিভক্ত করিয়া অপনোদন কর ॥ ঋগ্বেদ : ৭. ২৮. ৪ ॥

এই লোভ, এই লুণ্ঠন, এই যুদ্ধকে বরুণ তখনো অসত্য বা অনৃত হিসেবেই দেখেছেন। অর্থাৎ অমোঘ জ্বায়ের পালক বরুণের স্মৃতির সঙ্গে এই লোভ ও লুণ্ঠনের সামঞ্জস্য থাকছে না। তাই লুণ্ঠনের নেতা ইন্দ্রের কাছে কামনা জানানো হচ্ছে, অতীতকালের অমোঘ জ্বায়ের মানদণ্ডে যা আজ অসত্য, অনৃত বলে প্রতীয়মান হচ্ছে সেই অনৃতবোধকে দ্বিধাবিভক্ত করো, অপনোদন করো।

বৈদিক মানুষেরা যখন এই কামনা করতে শিখেছেন তখন তাঁরা শ্রেণী সমাজের কতোখানি কাছাকাছি এসে পড়েছেন বেদাবিদেরা তার আলোচনা করবেন। আপাতত আমাদের দৃষ্টব্য হলো, বৈদিক সমাজের এই পরিবর্তনটির ফলে শুধুই যে অতীত দেবতার স্থানে নতুন দেবতার গৌরব ফুটে উঠছে তাই নয়, অতীতের দেবতার চরিত্রেরও বিপর্যয় ঘটে যাচ্ছে।

কেননা, মানব-ইতিহাসের অমোঘ নিয়মের সামনে এমনকি বৈদিক দেবতারাও অসহায়ের মতো। তাঁদের চরিত্রের প্রধানতম উপকরণ বলতে এই মরলোকের মানুষদেরই ধ্যানধারণা, আশা-আকাঙ্ক্ষা—শেষ পর্যন্ত যার উৎস হলো প্রকৃতির সঙ্গে মানুষের সম্পর্ক আর মানুষের সঙ্গে মানুষের সম্পর্ক। অতএব, ঐতিহাসিক বিবর্তনের ফলে মানুষের মৌলিক অভিজ্ঞতায় পরিবর্তন দেখা দিলে, তাদের ধ্যানধারণা ও আশা-আকাঙ্ক্ষায় বিপর্যয় ঘটলে, দেবতার চরিত্রেও বিপর্যয় ঘটা অসম্ভব নয়।

বৈদিক সমাজের বাস্তব পরিস্থিতি যখন এই হয়ে দাঁড়িয়েছে যে, ক্ষুধাপীড়িত পিতা শতগাভীর বিনিময়ে পুত্রকে বিক্রয় করতে বাধ্য হচ্ছে,— শুধু তাই নয়, আরো শতগাভীর প্রলোভনে পুত্রকে যুগে বদ্ধ করতে এবং আরো শতগাভীর লোভে শানিত অসি হস্তে তাকে বধ করতে অগ্রসর হচ্ছে—তখন ? তখন নিশ্চয়ই অনুমান করতে হবে যে, প্রাচীন কালের জ্ঞাতি-সম্পর্কের গুরুত্বকে ধূলিসাৎ করে মানুষে-মানুষে সম্পর্কের চূড়ান্ত নিয়ন্তা হিসেবে দেখা দিয়েছে একটি নতুন শক্তি, তার নাম লোভ, লিপ্সা, লালসা। অতএব, অতীতের সেই বরুণ—সেই সখা, সেই দাতা, সেই প্রিয় ও নিত্যবন্ধু, সেই স্বতের পালক অনৃতের হস্তা—তাঁর পূর্বপরিচয়ও অস্পষ্ট হয়ে যাচ্ছে। ফলে ঐতরেয় ব্রাহ্মণে আমরা দেখছি, অতীত বরুণেরই প্রেত, পাওনা-আদায়ের লোভে অতি ভয়ঙ্কর হয়ে উঠেছে।

আরো কথা আছে। অতীতের সেই বরুণ, সেই সত্য ও জ্বায়ের রক্ষক বরুণ—তাঁর নিয়ম ছিলো অত্যন্ত কঠোর।

Varuna's ordinances are constantly said to be fixed, the epithet *dhrita-vrata* (দৃতব্রত) being preeminently applicable to

him...the gods themselves follow Varun's ordinance...Even the immortal gods cannot obstruct the ordinances of Mitra and Varuna...Mitra and Varuna are lords of order (ঋত) and light, who by means of order are the upholders of order...১৩

ঋগ্বেদে বারবার বরুণের পাশ-এর উল্লেখ দেখা যায়,—এই পাশ দিয়ে তিনি অত্যাঁয় আচরণকারীদের বন্ধন করেন (৬. ৭৪. ৪ ; ১০. ৮৫. ২৪, ইত্যাদি)।

মনে রাখা দরকার, বরুণের এই যে কঠোরতা তা আয়ের খাতিরে, সত্যের খাতিরে, প্রাচীন জাতি-ভিত্তিক সমাজের সহজাত নীতিনিষ্ঠার খাতিরে। ফলে, লোভ, লিস্কা, লালসার প্রভাবে বরুণের চরিত্র থেকে ওই নীতিনিষ্ঠার প্রেরণাটুকু অস্পষ্ট হয়ে এলে বাকি থাকে শুধু কঠোরতা। দেবতাটি তখন ভয়ঙ্কর, বিভীষিকার উৎসমাত্র। উত্তরকালের সাহিত্যে আমরা বরুণকে সেই ভয়ঙ্কর মূর্তিতেই দেখি—দুঃস্বপ্নের মতো। অধ্যাপক কীথ^১ বলছেন,

It must be admitted that the figure of Varuna does not increase in moral value in the course of the development of the Vedic religion...Varuna is remembered as the god who has fetters and becomes in the Brahmanas a dreaded god, whose ritual in some measure is assimilated to that of the demons and the dead. After the performance of the bath, which ends the Agnistoma sacrifice, the performer turns away and does not look back to escape from Varuna's notice^১, and in the ceremony of that bath when performed after the horse sacrifice, a man of peculiar appearance is driven into the water and an offering made on his head, as being a representative of Varuna^২: this form of the expulsion of evils, which is a common idea throughout the world, shows Varuna reduced to a somewhat humble level, and degraded from his Rigvedic eminence.

১। তৈত্তিরীয় সংহিতা : ৬. ৬. ৩৫ ; মৈত্রায়ণীয় সংহিতা : ৪. ৮. ৫.

২। আপত্তম্ব শ্রৌত সূত্র : ১৩. ১২. ১ ইত্যাদি।

“নিঃখতি হইতে আমাদের ঘুরে রাখ”

a fall from the simple moral grandeur of the ancient gentile society^১ ; Engels.

ঐতরের ব্রাহ্মণের উপাখ্যান অনুসারে, যুগকাষ্ঠে বদ্ধ হয়ে গুনগুণেপ
বরণের—অতীতের সেই বরণের—স্মৃতি উদ্ধৃদ্ধ করতে চেয়েছিলেন, কামনা
জানিয়েছিলেন—

বাধস্ত দূরে নিষ্কৃতিং পরাচৈঃ

কৃতং চিদিনঃ প্র মুমুক্ষাস্থং ॥

অর্থাৎ,

—নিষ্কৃতি হইতে আমাদিগকে দূরে রাখ, কৃত পাপের মোহ হইতে আমাদিগকে
মুক্ত করো ॥ স্বধেদ : ১. ২৪. ২ ॥

ঋতের যা বিপরীত তারই নাম নিষ্কৃতি। ঋতহীনত্ব। পিতা যখন অর্থের
প্রলোভনে মেঘ্য পশুর মতো পুত্রকে বধ করতে অগ্রসর হয় তখন স্বভাবতই
ঋতহীনতার আশঙ্কা জাগে। আর তখন অতীতের সেই প্রিয় ও নিত্যবন্ধুর
কথাও মনে পড়ে। কেননা, অতীতে এই বরণই ছিলেন ঋতের পালক, ঋতের
রক্ষক।

আ রাজানামহ ঋতস্ত গোপা

সিদ্ধুপতী ক্ষত্রিয়া যাতমর্বাঙ্ক।

ইলাং নো মিত্রা বরুণোত বৃষ্টিমব দিব ইদতং জীরদান্ ॥

অর্থাৎ,

হে রাজন্, হে মহান ঋতের পালকঈশ্বর, হে নদীগুলির পতি, হে ক্ষত্রিয়ঈশ্বর,
তোমরা দুই জন আমাদের অভিমুখে আগমন কর; হে মিত্রাবরণ, হে শীত্ৰ-
দানকারী, তোমরা আমাদিগকে অন্ন ও বৃষ্টি অন্তরীক্ষ হইতে প্রেরণ কর ॥
স্বধেদ : ৭. ৬৪. ২ ॥

ঋতেন ধাবৃত্যাবৃত্যবৃত্তস্ত জ্যোতিষম্পতী।

তা মিত্রাবরণা হবে ॥

অর্থাৎ

যাহারা ঋত দ্বারা ঋতকে বর্ধিত করেন, যাহারা ঋতের প্রকাশকর্তা, সেই মিত্রা-
বরণকে আহ্বান করি ॥ স্বধেদ : ১. ২৩. ৫ ॥

ঋতেন মিত্রাবরণাবৃত্যাবৃত্তস্ত জ্যোতিষম্পতী।

ক্রতুং বৃহন্তমাশাধে ॥

অর্থাৎ,

—হে মিত্রাবরণ, তোমরা ঋতের দ্বারা ঋতকে বর্ধিত কর ও ঋতকে স্পর্শ কর,
যজ্ঞকে বর্ধিত করিবার জন্য পরিব্যাপ্ত হও ॥ স্বধেদ : ১. ২. ৮ ॥

ঋতেন ঋতমপিহিতং ক্বং বাৎ সূৰ্য্যন্ত যজ্ঞ বিযুচ্যামান্ ।

দশ শতা সহ তদ্ব্যন্তরেকং

দেবানাং শ্রেষ্ঠং বপুষামগন্তম্ ॥

অর্থাৎ,

—যে স্থানে সূর্যের অশগুলি মোচন করা হয়, সেই ঋত ঋতের দ্বারা আবৃত ; সেই স্থানে দশশতের সহিত অবস্থানকারী সেই এক (মিত্রাবরুণ)-কে, দেবতা-শরীরের মধ্যে শ্রেষ্ঠকে, দেখিয়াছিলাম ॥ ঋগ্বেদ : ৫.৬২.১ ॥

ঋত মানে কী ? আমাদের পক্ষে এ-প্রশ্নের সহজ উত্তর দেওয়া কঠিন । কেননা ঋগ্বেদের কবিদের কাছে এই ঋতই ছিলো সেই প্রাচীন অবিভক্ত সমাজের আদিম নীতিবোধ । নীতিবোধের চেতনার দিক থেকে প্রাচীন সমাজের সঙ্গে আধুনিক সমাজের অনেক পরিবর্তন হয়ে গিয়েছে । আমাদের আধুনিক চেতনায় প্রাকৃতিক নিয়ম, জীবন সংগ্রাম, কর্তব্য, দায়িত্ব প্রভৃতির ধারণা পরস্পর থেকে বিচ্ছিন্ন ও স্বতন্ত্র হয়ে দাঁড়িয়েছে ; আদিম সমাজে তা ছিলো না । নৈতিক জীবনের নিয়মও প্রাকৃতিক নিয়মের মতোই স্বাভাবিক, প্রাকৃতিক নিয়মের মতোই অমোঘ । এঙ্গেলস্^{১০} যেমন বললেন,

there was as yet no distinction between rights and duties ; the question of whether participation in public affairs, blood-revenge or atonement of injuries was a right or a duty never confronted the (Iroquois) Indian ; it would have appeared as absurd as the question of whether eating, sleeping or hunting was a right or a duty.

তার কারণ,

the tribe, the gens and their institutions were sacred and inviolable, a superior power, instituted by nature, to which the individual remained absolutely subject in feeling, thought and deed.^{১১}

প্রাচীন সমাজের এই আদিম অশুভ নৈতিক চেতনার দিক থেকেই আমরা ঋগ্বেদের ঋতকে বোঝবার চেষ্টা করবো । ঋত মানে সত্য, ঋত মানে যজ্ঞ, ঋত মানে প্রকৃতির অমোঘ নিয়ম, ঋত মানে অমোঘ নৈতিক নিয়ম—আরো অনেক কিছু । ঋতের বর্ণনায় অধ্যাপক কীৎ^{১২} বলেছেন,

(ঋগ্বেদে) বারবার প্রকৃতির অমোঘ নিয়মের উল্লেখ পাওয়া যায় । তার নাম

ঋত ।...বৈদিক ভারতে শব্দটি ত্রি-অর্থবাচক : বিশ্বের নিয়মাত্মবর্তিতা, যজ্ঞের বিধি, পৃথিবীতে নৈতিক জীবনের নিয়মাত্মবর্তিতা ।...ঋত অহুসারেই প্রভাতে উদ্যানের আবির্ভাব হয় : ঋত অহুসারেই পিতৃগণ আকাশে স্বর্গকে স্থাপন করেছেন, স্বর্ষ ওই ঋতেরই উজ্জল মুখ এবং গ্রহণের অঙ্ককার সেই ঋতেরই বিপরীত । সংবৎসর হলো দ্বাদশ অর-বিশিষ্ট ঋতের রথচক্র । নব-গাভীর ধারোক্ষ দুগ্ধ হলো ঋতের দ্বারা বর্ধিত গাভীর ঋত । জল ও ভবধির মধ্যে লুকোনো আগুন (অগ্নি) অরুণি কার্ঠের ঘর্ষণে ঋতজাত ও ঋতের অকুর । ঋতের আদেশ অহুসারেই নদীগুলি প্রবাহিত হচ্ছে । প্রাকৃতিক স্তর থেকে সহজেই ঋতের ধারণা নৈতিক ও যজ্ঞ-সম্পর্কীয় ধারণায় পর্ববসিত হয় ।

এমনকি, স্বয়ং দেবতারাও ঋত হইতে জাত ও ঋতস্বরূপ ।

পবমানঃ ঋতঃ কবিঃ সোমঃ ।

অর্থাৎ,

রাকাকারী সোম, যিনি ঋত ও কবি ॥ ঋগ্বেদ : ২.৬২.৩০ ॥

ঋতেন য ঋতজাতো বিবাবুধে রাজা দেব ঋতং বৃহৎ ॥

অর্থাৎ,

—যিনি (সোম) রাজা ও দেবতা, ঋত হইতে জাত, (তিনি) ঋতের দ্বারা ঋতকে বৃহৎরূপে বর্ধিত করেন ॥ ঋগ্বেদ : ২.১০৮.৮ ॥

দীদেধ কথ ঋতজাত উকিতো যঃ নমস্তস্তি কৃষ্টয়ঃ ॥

অর্থাৎ,

—তুমি হবিদ্বারা স্নাত হইয়া, হে ঋতজাত অগ্নি, কণ্ঠকে দীপ্যমান করিয়াছিলে এবং তোমাকে মহুগুণ নমস্কার করে ॥ ঋগ্বেদ : ১.৩৬.১২ ॥

অশ্বিদ্বয়কে উদ্দেশ্য করে বলা হয়েছে—

রথো হ বাম্ ঋতজাঃ

অর্থাৎ,

—(হে অশ্বিদ্বয়), তোমরা ঋত হইতে জাত, তোমাদের রথ... ॥ ঋগ্বেদ : ৩.৫৮.৮ ॥

অগ্নিও ঋতজাত, ঋতের জ্ঞাতা এবং সত্যস্বরূপ—

ঋতজাত পূর্বা:

অর্থাৎ,

—(হে অগ্নি) তুমি পূর্বকালে ঋত হইতে জাত হইয়াছিলে ॥ ঋগ্বেদ : ২.২০.২ ॥

অগ্নিবিধান ঋতচিকি সত্য:

অর্থাৎ,

—অগ্নি বিধান, ঋতর জ্ঞাতা এবং সত্যস্বরূপ ॥ ঋগ্বেদ : ১.১৪৫.৫ ॥

মরুৎগণ সম্বন্ধেও একই কথা,

কো বেদ নুনমেবাং যত্রা মদন্তি ধৃতয়ঃ ।

ঋতজাতা অরোপসঃ ॥

অর্থাৎ,

—ইহাদিগের (মরুৎদিগের) বাসস্থান কেই বা জানে? সেখানে শত্রুদিগের
আসকারীগণ আনন্দে থাকেন, তাঁহারা ঋত হইতে জাত বলিয়াই পাপবিহীন ॥
ঋগ্বেদ : ৫.৬১.১৪ ॥

দেবতারা শুধুই ঋতজাত নন ; তাঁরা ঋতের আচরণও করে থাকেন ।

ঋতং বদন্তঃ সত্যং বদন্ত সত্যকর্মণ ।

ঋত্বাং বদন্ত সোম রাজদ্বাত্রা সোম পরিকৃত ইন্দ্রায়েনো পরি শব ॥

অর্থাৎ,

—(হে সোম), ঋতের দ্বারা দীপ্তিবৃদ্ধ, ঋত বলিতে বলিতে, সত্য বলিতে
বলিতে তুমি সত্যকর্মী হইয়াছ ; ঋত্বা বলিতে বলিতে, হে সোম, শোভমান
হইয়া ধন্যমানের দ্বারা পরিকৃত অবস্থায় তুমি ইন্দ্রের উদ্দেশে, হে ইন্দ্রকান্তি,
পরিকৃত হও ॥ ঋগ্বেদ : ২.১১৩.৪ ॥

ঋতবীতন্ম আ গত সত্যধর্মাণো অধ্বরং ।

অধ্বোঃ পিবত জিহ্বয়া ॥

অর্থাৎ,

—হে ঋতকর্মবৃত্ত সত্যধর্মী বিশ্বদেবগণ, তোমরা যজ্ঞে আসিয়াছ, অগ্নির জিহ্বা দ্বারা
তোমরা পান কর ॥ ঋগ্বেদ : ৫.৫১.২ ॥

কিন্তু শুধু দেবতাই নন ; গাভীগুলিও ঋত আচরণ করতে করতে ঋতবৃত্ত
হয়েছিলো এবং পুষ্টিলাভ করেছিলো ।

মক্ষু কনায়াঃ সখ্যং নবধা ঋতং বদন্ত ঋতযুক্তিমগ্ধন ।
 দ্বিবর্হসো য উপ গোপমাগ্নরদক্ষিণাসো অচ্যুতা হৃদক্ষন ॥

অর্থাৎ,

—শীত্ৰ কমণীয় (স্থান হইতে প্রেরিত) সখ্যযুক্ত নয় মাসের গাভীগুলি ঋত বলিতে বলিতে ঋতযুক্ত হইয়াছিল ; দুই-লোকে বাহারা পুষ্টিপ্রাপ্ত হইয়াছিল তাহাদিগের হইতে দক্ষিণাবিহীন (যজ্ঞমানগণ) নিশ্চিত ফল মোহন করিয়াছিলেন ॥ ঋগ্বেদ : ১০. ৬১. ১০ ॥

আরো দ্রষ্টব্য হলো, অতীতে এই ঋতই ছিলো জীবনোপায়—ধনলাভের উপায়, অন্নলাভের উপায়, গাভীলাভের উপায়—কিংবা, অন্তত, সেই উপায়ের প্রধানতম অঙ্গ ।

ঋতং যতী সরমা গা অবিন্দং

অর্থাৎ,

ঋতকে প্রাপ্ত হইয়া সরমা গরুগুলি লাভ করিয়াছিল ॥ ঋগ্বেদ : ৫. ৪৫. ৭ ॥

ঋতং বর্ষিষ্ঠমুপ গাব আগুঃ ।

অর্থাৎ,

—(বিশ্বদেব) ঋতকে বহুল করিয়া গরুগুলি পাইয়াছিল ॥ ঋগ্বেদ : ৩. ৫৬. ২ ॥

ঋতং সপত্তো অমৃতমেবৈঃ ॥

অর্থাৎ,

—ঋতদ্বারা সমবেত হইয়া (অগ্নি) অমৃতস্ব প্রাপ্ত হইল ॥ ঋগ্বেদ : ১. ৬৮. ৪ ॥

ঋতজ্যেন ক্ষিপ্রেণ ব্রহ্মগম্পতির্বজ্র বষ্টি প্র তদগ্নোতি ধমনা ।

তস্ত্র সাক্ষীরিষবো বাভিরস্ততি নৃচক্ষসো দৃশয়ে কর্ণধোনয়ঃ ॥

অর্থাৎ,

—ব্রহ্মগম্পতি ক্ষিপ্রে ঋতরূপ-জ্যাবিশিষ্ট ধনুদ্বারা বাহাই কামনা (করেন) তাহাই ব্যাপ্ত করেন ; সেই ধনুঘোর উপায়জ্ঞ, বাহার দ্বারা হিংসা করেন, সেই অব্যর্থ তীরগুলি তাঁহার কর্ণ হইতে আত ॥ ঋগ্বেদ : ২. ২৪. ৮ ॥

অন্ত মে ভাবাপৃথিবী ঋতায়তো ভূতমবিজী বচসঃ সিধাসতঃ ।

ববোরাহুঃ প্রতরং তে ইদং পুর উপস্তুতে বহুবুর্বাং মহো দধে ॥

অর্থাৎ,

—হে রক্ষাকর্ত্তী ভাবাপৃথিবী, ঋতের কামনা করিয়া বাক্যের দ্বারা ভোমাদিগকে তুষ্ট করিতে ইচ্ছুক হইয়াছিল ; ভোমরা অন্ন প্রকটভাবে উৎপন্ন কর, ধনকামনা করিয়া ভোমাদিগের স্তুতি করি ॥ ঋগ্বেদ : ২. ৩২. ১ ॥

এই ঋতই হলো প্রাচীন প্রাক-বিভক্ত সমাজের সেই অখণ্ড নীতিবোধ, এঙ্গেলস্ যাকে বলেছেন, *the simple moral grandeur of the ancient gentile society*। আমরা ইতিপূর্বেই দেখেছি (পৃ. ২৩৩), মহাবস্তু অবদান প্রভৃতি প্রাচীন গ্রন্থ থেকেও এই নীতিবোধটির স্মৃতি সম্পূর্ণভাবে মুছে যায়নি : “সুখনিবাসে থাকিয়া তাঁহারা ঐতিভক্ষণ করিয়া জীবনযাত্রা নির্বাহ করেন। তাঁহারা যাহা করেন সকলই ধর্ম।” এ-নীতিবোধ স্বাভাবিক এবং সহজাত, মানবচেতনার অপরিহার্য অঙ্গ—তাই প্রাকৃতিক নিয়মের মতোই অমোঘ, প্রাকৃতিক নিয়মের মতোই স্বাভাবিক। কিংবা, যা একই কথা, প্রকৃতির চেতনা এবং এই নৈতিক নিয়মের চেতনা তখনো এক অখণ্ড সামগ্রিক চেতনারই অঙ্গীভূত।

বৈদিক ঋষিরা তারই নাম দিয়েছিলেন, ঋত।

আর অতীতের সেই বরুণ—সেই প্রিয় ও নিত্যবদ্ধ বরুণ—তাঁর নৈতিক ঐশ্বর্য বলতেও এই ঋত, এই আদিম অখণ্ড নীতিবোধ। তিনি ঋতের পালক, ঋতের বর্ধক। তিনি শুধু দেন—মানুষের গোশালাগুলি ঘৃতসিক্ত করেন, বাসস্থানগুলি মধুসিক্ত করেন (৩.৬২.১৬); তাঁর জলযুক্ত বৃষ্টি মানুষদের মধ্যে সঞ্চার করে (৮.২৫.৬)।

আর উত্তর সাহিত্যে দেখি, এই বরুণই পরিণত হয়েছেন এক বিকট বিভীষিকায়: পাওনা-আদায়ের জন্তে তাঁর হানা দেওয়ার যেন বিরাম নেই, স্নানের পর মানুষ পিছন ফিরে তাকাতে ভয় পাচ্ছে—বরুণের আতঙ্কে আতঙ্কিত!

বরুণের এই অদ্ভুত রূপান্তর ঘটলো কী করে?

লোভে লালসায় মানবসমাজ তখন বিদীর্ণ হয়ে যাচ্ছে। তখন ক্ষুধাপীড়িত পিতা শত-গাভীর আশায় পুত্রকে বিক্রয় করছে, শত-গাভীর প্রলোভনে পুত্রকে যুগে বদ্ধ করতে অগ্রসর হচ্ছে, শত-গাভীর লালসায় শানিত অসি হস্তে অগ্রসর হচ্ছে এই পুত্রকেই বধ করবার জন্ত।

যুগে-বদ্ধ পুত্র ওই অতীত-বরুণের স্মৃতিই উদ্ধৃদ্ধ করতে চেয়েছিলেন, কামনা জানিয়েছিলেন,

নিষ্কৃতি থেকে আমাদের দূরে রাখো

আমাদের কৃতপাপ থেকে আমাদের মুক্ত করো।

স্মারক : ভাববাদের আবির্ভাব

অতীতের সেই বরুণ শুধুই যে ঋতবুদ্ধ ও ঋতজ্ঞ তাই নন, মায়াবীও।

ধর্মণা মিত্রাবরুণা বিপশ্চিতা ব্রতা রক্ষেণে অম্বরস্ত্র মায়ায়া ।
 ঋতেন বিশ্বং ভুবনং বি রাম্ভধঃ সূর্যযা ধখো দিবি চিত্র্যং রথম্ ॥
 অর্থাৎ,

—হে প্রাজ্ঞ মিত্রাবরুণ, তোমরা ধর্মদ্বারা ও অম্বরের মায়াদ্বারা বস্ত্রসমূহ রক্ষা
 কর, ঋতদ্বারা এই বিশ্বভুবনকে দীপ্যমান কর, সূর্যকে তাহার বিচিত্র রথসহ ধারণ
 করিয়া থাক ॥ ঋগ্বেদ : ৫. ৬৩. ১ ॥

ঋতস্ত বরু উবসামিষণ্যম্ বা মহী রোদসী আ বিবেশ ।
 মহী মিত্রস্ত বরুণস্ত মায়া চন্দ্রেব ভাহুং বি দধে পুরুতা ॥
 অর্থাৎ,

—উষাগুলিকে প্রেরণ করিতে ইচ্ছুক হইয়া ঋতের মূল বৃষ্টির সাহায্যে স্বর্গ ও
 পৃথিবীর মধ্যে প্রবেশ করিয়াছিল ; মিত্র ও বরুণের মহতী মায়া চন্দ্রের স্থায়
 নিজপ্রভা বহুলভাবে প্রসারিত করিয়াছিল ॥ ঋগ্বেদ : ৩. ৬১. ১ ॥

স্বভাবত অধ্যাপক ম্যাক্‌ডোণ্ডাল মন্তব্য^{২০} করছেন,

The divine dominion of Mitra and Varuna is often referred to
 with the word *Maya*.

কিন্তু মনে রাখা দরকার যে, উক্তকালে, বিশেষত বেদান্ত-দর্শনের প্রভাবে, মায়া
 বলতে আমরা যা বুঝতে শিখেছি ঋগ্বেদে মায়ার অর্থ মোটেই তা নয় । ঋগ্বেদের
 ‘মায়া’ প্রসঙ্গে অধ্যাপক ম্যাক্‌ডোণ্ডাল^{২০} মন্তব্য করছেন,

It has an almost exact parallel in the English word ‘craft’,
 which in its old significance meant ‘occult power, magic’,
 then ‘skilfulness, art’ on the one hand and ‘deceitful skill,
 wile’ on the other. The good sense of *Maya*, like that of
asura (which might be rendered by ‘mysterious being’) is
 mainly connected with Varuna and Mitra, while its bad sense
 is reserved for demons.

আমরা আগেই দেখেছি, প্রাচীন-সমাজে উৎপাদন-কৌশল অল্পমত বলেই
 জ্রমের অপরিহার্য অঙ্গ ছিলো জাদুশক্তিতে বিশ্বাস । ঋগ্বেদের ‘মায়া’
 শব্দটির মধ্যে আমরা হয়তো তারই আভাস পাই : মায়া হলো
 কৌশল, প্রজ্ঞা, ক্ষমতা এবং সেইসঙ্গে জাদুশক্তিও । এবং প্রাক্-বিভক্ত

পর্ধ্যায়ে কর্মকৌশলের মর্যাদা ক্ষুন্ন হয়নি বলেই এই মায়াই তখন দেবতাদেরও পরম গৌরবময় শক্তি হিসেবেই কীর্তিত হয়েছে।

এই মায়ার দ্বারাই বরুণ সূর্যকে পৃথিবী থেকে পৃথক করেছিলেন।

ইমাম্‌ বাহুরন্ত্র প্রতন্ত্র মহীং মায়াং বরুণন্ত্র প্র বোচম্ ।
মানেনেব তস্থিবা অন্তরিক্ষে বি ষো মমে পৃথিবীং সূর্ধেন ॥
অর্থাৎ,

—অস্থরের হননোপযোগী এই মহৎ বিখ্যাত মায়ার কথা বলিতেছি—যাহার দ্বারা বরুণ অন্তরীক্ষে থাকিয়া ঘন দণ্ডের দ্বারা সূর্যকে ও পৃথিবীকে পৃথক করিয়াছিলেন ॥ ঋগ্বেদ : ৫. ৮৫. ৫ ॥

এই মায়াই মিত্রাবরুণের আয়ুধের মতো।

মায়া বাং মিত্রাবরুণা দিবি শ্রিতা সূর্ধো জ্যোতিশ্চরতি চিত্রমায়ুধম্ ।
অর্থাৎ,

—হে মিত্রাবরুণ, তোমাদের মায়া স্বর্গকে আশ্রয় করিয়াছে এবং স্বর্ধরূপে বিচিত্র আয়ুধ হইয়া ইহা পরিভ্রমণ করিতেছে ॥ ঋগ্বেদ : ৫. ৬৩. ৪ ॥

কিন্তু শুধু মিত্রাবরুণই নন ; অগ্নাত্ত দেবতাদের কর্মকৌশলকেও ঋগ্বেদে মায়া বলেই উল্লেখ করা হয়েছে।

ইন্দ্র যে গাভী নির্মাণ করেছিলেন তাও এই মায়ার দ্বারাই।

তদিহ স্ত বৃষভন্ত যেনোরা নামভির্মমিরে স্কম্যং গোঃ ।
অস্তদন্তদসূর্ধং বসানা নি মায়িনো মমিরে রূপমস্মিন্ ॥
অর্থাৎ,

—অভিলাষ-পূরণকারীর হবনীয় গাভীকে মায়াযুক্ত ইনি (ইন্দ্র) ‘যেহু’ এই নামের দ্বারা নির্মাণ করিয়াছিলেন ; অগ্নাত্ত অসূর্ধ-শক্তিকে পরাজিত করিয়া ইনি ইহাদিগকে (প্রকৃত) রূপে (মায়াদ্বারা) নির্মিত করিয়াছিলেন ॥ ঋগ্বেদ : ৩. ৩৮. ৭ ॥

এমনকি ইন্দ্রের যে-রণকৌশল তারও নাম মায়া। মায়ার দ্বারাই তিনি মায়াবী শুককে পরাজিত করেন।

মায়াভিরিজ মায়িনং স্ব শুকমবাতিরঃ ।
অর্থাৎ,

—মায়াসমূহদ্বারা ইন্দ্র, হে মায়াবী শুক, তোমাকে পরাজিত করিয়াছিলেন ॥ ঋগ্বেদ : ১. ১১. ৭ ॥

এবং এই মায়ার দ্বারাই তিনি মায়ায়ুক্ত যুগকে বধ করেছিলেন ।

তাং মায়িনং যুগং তম্ স্বং মায়য়াবধীঃ

অর্থাৎ,

—তুমি (ইন্দ্র) মায়াদ্বারা সেই মায়ায়ুক্ত যুগকে বধ করিয়াছিলেন ॥ ঋগ্বেদ :

১. ৮০. ৭ ॥

ইন্দ্র যে ধনদাতাকে পর্যুদন্ত করেছিলেন তাও এই মায়ার দ্বারাই, মায়ার সাহায্যেই ।

মায়্যভিধনদাং পর্যুদন্তবন্.....

.....নির্জোতিষা তমসো গা অদ্রুক্ষং ॥

অর্থাৎ,

—(ইন্দ্র) ধনদাতাকে মায়্যাসমূহ দ্বারা পর্যুদন্ত করিয়াছিলেন এবং আলোকের দ্বারা অন্ধকার হইতে গুরুগুলিকে দোহন করিয়াছিলেন ॥ ঋগ্বেদ : ১. ৩৩. ১০ ॥

যে-পার্শ্বিক ধনের এবং নিরাপত্তার কামনাকেই সামগ্রিকভাবে ঋগ্বেদের মূলমন্ত্র হিসেবে দেখতে পাওয়া যায়, তা লাভ করবার কৌশলকেও মায়্যা বলা হয়েছে ।

রেববষো দধাথে রেবদাশাথে নরা মায়্যভিরিতউতি মাহিনম্ ।

অর্থাৎ,

—(হে মিত্রাবরুণ), তোমরা দুইজন ধন এবং অন্ন ধারণ কর; তোমরা নেতা, আমাদেরকে মায়্যাসমূহ অবলম্বনে ধন (ও অন্ন) দান কর, তোমরা মহৎ ॥ ঋগ্বেদ : ১. ১৫১. ২ ॥

এবং মায়ার সাহায্যেই মিত্রাবরুণ অমোঘ নিয়মের ধারক হন ।

যা বো মায়্য অভিজ্ঞহে যজ্ঞত্ৰাঃ পাশা আদিত্যা রিপবে বিচুস্তাঃ ।

অর্থাৎ,

—হে যজ্ঞনীরগণ (আদিত্যগণ), তোমাদের মায়্যা এবং পাশসমূহ বিজ্ঞোহী শত্রুর উদ্দেশ্যে প্রসারিত ॥ ঋগ্বেদ : ২. ২৭. ১৬ ॥

এই মায়ার দ্বারাই ইন্দ্র স্বর্গকে পতন থেকে স্তব্ধ করেছিলেন ।

অন্তত্ৰাং মায়য়া তামবলসঃ ।

অর্থাৎ,

—(ইন্দ্র) মায়্যাদ্বারা স্বর্গকে পতন হইতে স্তব্ধ করিয়াছিলেন ॥ ঋগ্বেদ : ২. ১৭. ৫ ॥

আমরা ইতিপূর্বে দেখাবার চেষ্টা করেছি যে, আদিত্যে ওই পার্থিব ধনলাভের পদ্ধতিকেই যজ্ঞ বলা হতো—এমন কথা অসম্ভব করবার স্রোযোগ আছে। এবং ঋগ্বেদে ধন-লাভ-কৌশলের নামাস্তুর যদি মায়াই হয় তাহলে যজ্ঞের সঙ্গেও মায়ার সম্পর্ক দেখতে পাওয়া উচিত। বস্তুত ঋগ্বেদেই এ-সম্পর্কের ইংগিত খুঁজে পাওয়া যায়।

মায়ার দ্বারাই হোতা ব্রতকে উদ্দেশ্য ধারণ করেন।

এতি গ্ৰ হোতা ব্রতমন্ত্ৰ মায়য়োক্ষাং নধানঃ

অর্থাৎ,

—হোতা ব্রতকে মায়ার দ্বারা উদ্দেশ্য ধারণ করিয়া এইমতে আসিতেছে ॥

ঋগ্বেদ : ১. ১৪৪. ১. ॥

মায়ার দ্বারাই অগ্নি ভুবনসমূহকে পবিত্র করেন।

স বহিঃ পুত্রঃ পিত্রোঃ পবিত্রবান্ পুনাতি ধীরো ভুবনানি মায়য়া।

যেহুং চ পুত্রিং বৃষভঃ সুর্যেতসং বিবাহা শুক্রং পয়ো অস্ত দুহত ॥

অর্থাৎ,

—পিতামাতার পুত্র সেই বহি (অগ্নি) পবিত্র, ধীর; তিনি মায়ার দ্বারা ভুবনসমূহকে পবিত্র করেন; তিনি চিরকাল ধরিয়া শুক্রবর্ণ গাভী এবং শোভন রোহিত্যবৃত্ত বৃষভ হইতে শুক্র এবং দুগ্ধ দোহন করেন ॥ ঋগ্বেদ : ১. ১৬০. ৩ ॥

এবং মায়াবীদের মায়্যা অগ্নির মধ্যেও সংস্থাপিত হয়েছিলো।

যাস্ত মায়্যা মারিনাং বিশ্বমিষ স্বে পূর্বীঃ সংদধুঃ পৃষ্টবক্ষো ॥

অর্থাৎ,

—মায়াবীদের যে-সমস্ত মায়্যা, হে জিজ্ঞাসুহৃদিগের বহু, বিশ্বস্তর (অগ্নি), তাহা পূর্বেই তোমাতে সংস্থাপিত হইয়াছে ॥ ঋগ্বেদ : ৩. ২০. ৩ ॥

মায়্যা প্রসঙ্গে ঋগ্বেদের আরো অনেক মন্ত্র উদ্ধৃত করা যায়। কিন্তু আমাদের মূল যুক্তির পক্ষে তার প্রয়োজন নেই। কেননা, আমাদের যুক্তির দিক থেকে শুধু এটুকু প্রতিপন্ন করাই প্রয়োজন যে, বৈদিক মাহুঘেরা এককালে মায়্যা বলতে কর্মকৌশলই বুঝতেন এবং তখন তাঁরা প্রাক-বিস্তৃত পর্যায়ে জীবনযাপন করতেন বলেই তাঁদের ধ্যানধারণায় অম বা কর্মকৌশল নিম্নিত হয়নি। তাই ঋগ্বেদে মায়্যা তো নিম্নিত নয়ই; বরং এই মায়ার গৌরব-বর্ণনাতেই ঋগ্বেদ কেন স্তব্ধপূর্ণ। মায়ার গৌরবের সঙ্গে প্রাক-বিস্তৃত পর্যায়ের সম্পর্ক কী রকম

ছিলো এবং সেই প্রাক-বিভক্ত সমাজ-সংগঠন ভেঙে যাবার পর ঋগ্বেদেরই পরের অংশে মায়ার গৌরব কী ভাবে ক্ষুণ্ণ হতে শুরু করেছে এখানে তারই সামান্য উদাহরণ উদ্ধৃত করবো।

আমরা ইতিপূর্বে দেখেছি, বৈদিক সমাজের প্রাক-বিভক্ত পর্যায়ের একটি প্রধান পরিচয় হলো সভা। ঋগ্বেদে দেখি, অগ্নি মায়ার দ্বারাই এই সভাসমূহকে অনুপ্রাণিত করেছিলেন।

হোতা দেবো অমর্ত্যঃ পুরস্তাদেতি মায়য়া। বিমথানি প্রচোদয়ন ॥

অর্থাৎ,

—মৃত্যুহীন হোতা দেবতা (অগ্নি) সভাসমূহকে অনুপ্রেরিত করিবার জন্য সমুখে মায়ায়ুক্ত হইয়া আসিতেছেন ॥ ঋগ্বেদ : ৩. ২৭. ৭ ॥

কিন্তু ঋগ্বেদের দশম মণ্ডল রচিত হবার সময় ওই বৈদিক সভায় ভাঙন ধরেছিলো বলেই অনুমান হয় ; কেননা তা না হলে বৈদিক কবি অতীতের স্মৃতিকে উদ্ধৃত করে সমিতিতে সমান হবার জন্য অমন ব্যাকুল আবেদন (পৃ. ৫৬৮) ঘোষণা করবেন কেন ? এবং এই দশম মণ্ডলেই দেখা যায় মায়্যা যেন বক্ষ্যাম্শ প্রাপ্ত হচ্ছে—যে-মায়্যা দেবতাদের প্রধানতম কৌশল ছিলো, যে-মায়্যাদ্বারা দেবতার সভাসমিতিতে অনুপ্রেরিত করতেন, সেই মায়্যাই নিফল ও বক্ষ্যা হয়ে দাঁড়াচ্ছে।

উত স্বং সখ্যে স্থিরপীতমাহর্নেনং হিষন্ত্যপি বাজিনেবু।

অধেধা চরতি মায়্যৈষ বাচঃ শুক্রবা অফলামপুশ্যাম্ ॥

অর্থাৎ,

(যে ব্রহ্মণস্পতি) তুমি এই সখ্যে স্থির নিশ্চয় হইয়াছ ; কেহ আর সংগ্রামে ইহার অনুগমন করে না। এই ব্যক্তি খেয়লবিহীন হইয়া মায়ার দ্বারা বিচরণ করে, সে নিফল পুশ্যবিহীন বাক্য শ্রবণ করে ॥ ঋগ্বেদ : ১০. ৭১. ৫ ॥

ভাগ্যে সাধারণ বলছেন,

যথা বক্ষ্যা পীনা গোঃ কিং শ্রোণমাত্রঃ কীরং দোষীতি মায়্যামুৎপাদয়ন্তী চরতি
যথা বক্ষ্যা বুকোহকালে পল্লবাদিযুক্তঃ সন্ পুশ্যতি কলতীতি ভ্রান্তিমুৎপাদয়ন্তী
তিষ্ঠতি তথা...

অর্থাৎ,

—যেমন কোনো বক্ষ্যা ঝুল গাড়ী,—হয়তো অল্প দূর দান করে,—এইরূপ ভ্রম উৎপন্ন করিয়া বিচরণ করে, যেমন নিফল বৃক্ষ অকালে পল্লবাদি যুক্ত হইয়া—ইহা হয়তো পুশ্য ও কল ধারণ করে, এইরূপ ভ্রান্তি উৎপাদন করিয়া থাকে, সেইরূপ।

আরো পরে—বেদান্তে—এই মায়া বলতে শুধুমাত্র, মিথ্যা, অনৃত ও ভ্রান্তিই বুঝিয়েছে। তারই নাম হয়েছে মায়াবাদ এবং এই মায়াবাদই ভারতীয় দর্শনে ভাববাদের প্রধানতম ভিত্তিস্তম্ভ।

ঋগ্বেদে মায়ার কথা আছে ; কিন্তু বৈদান্তিক অর্থে মায়াবাদ নেই—বড়ো জোর ঋগ্বেদের অর্বাচীন অংশে মায়াবাদের আভাস দেখা দিয়েছে। মায়াবাদের পরিবর্তে ঋগ্বেদে দেখা যায় দেবতাদের কৌশল ও প্রজ্ঞারই নাম হলো মায়া। ঋতের পালক ঋতস্ব সখা ও নিত্যবজ্র বরুণের প্রধানতম শক্তির নাম মায়া ; তারই সাহায্যে তিনি যজ্ঞসমূহকে রক্ষা করেন, চন্দ্রের স্থায় নিজপ্রভা বহুলভাবে বিস্তারিত করেন ; মায়ার সাহায্যেই তিনি অস্তরীক্ষে অবস্থান করে সূর্যকে পৃথিবী থেকে পৃথক করেন এবং এই মায়াই তাঁর আয়ুধের মতো। ইন্দ্রেরও প্রধানতম কৌশল বলতে এই মায়াই : মায়ার সাহায্যেই তিনি গাভীগুলি নির্মাণ করেছিলেন, মায়ার দ্বারাই তিনি মায়াবী শুককে পরাজিত করেন, মায়ামুক্ত যুগকে বধ করেন এবং এমনকি ধনদাতাকে পর্যুদস্ত করেন। যে-পার্শ্বিক ধন এবং নিরাপত্তার কামনা সমগ্র ঋগ্বেদের মূলমন্ত্র তা লাভ করবার কৌশলও ওই মায়াই। মায়ার দ্বারাই হোতো ব্রতকে উর্ধ্ব ধারণ করেন, অগ্নি ভুবনসমূহকে পবিত্র করেন এবং সভাগুলিকে অম্লপ্রাণিত করেন। ইত্যাদি। ইত্যাদি।

এই হলো ঋগ্বেদে মায়ার কথা। এ-কথা আর যাই হোক, বেদান্তের মায়াবাদ নয়। বস্তুত, সামগ্রিকভাবে ঋগ্বেদের মূল সুরটিই মায়াবাদের সম্পূর্ণ বিপরীত। পৃথিবীকে বা পার্শ্বিক বস্তুকে অলৌক বা মিথ্যা মনে করে কোনো এক চিন্ময় সত্তার কল্পনায় বিভোর হবার পরিচয় ঋগ্বেদে নেই। তার বদলে মেয়েলি ব্রতের ছড়াগুলির মতোই—বা আত্মিকার দিনক ট্রাইবদের কবিতার মতোই—সহজ সরলভাবে একান্ত পার্শ্বিক সম্পদের কামনা ব্যক্ত করাই বৈদিক মন্ত্রগুলির মূল কথা। তাই বৈদিক চিন্তাচেতনাকে যদি একান্তই কোনো দার্শনিক সংজ্ঞা দেওয়া সম্ভব হয় তাহলে তাকে বস্তুবাদ বলতে হবে—সে-বস্তুবাদ যতো অক্ষুট, যতো অচেতন, যতো আদিমই হোক না কেন। কেননা এখানে পরকাল বা পরলোকের কথার কোনো পরিচয় নেই, পরিচয় নেই চিন্ময় জগৎকারণের কোনো কল্পনার। তার বদলে শুধু কামনা—একান্ত পার্শ্বিক সহজ সরল কামনা।

এবং পার্শ্বিক কামনা-পরিপূরক কৌশল হিসেবেই ঋগ্বেদে মায়ার

মহিমায় মুখর। অতএব, ঋগ্বেদে মায়ার যে কথা তাও ওই অক্ষুট ও আদিম বস্তুবাদী চেতনারই অঙ্গীভূত।

কিন্তু বৈদিক ঐতিহ্যের বাহকেরাই—বৈদাস্তিকেরাই—ঋগ্বেদের এই প্রাক্-অধ্যাত্মবাদী ও প্রাক্-ভাববাদী চেতনার ধ্বংসভূপের উপর ভাববাদের প্রাসাদ গড়ে তুলেছিলেন এবং সে-ভাববাদের প্রধানতম ভিত্তি বলতে মায়াবাদই। এবং এই মায়াবাদ প্রসঙ্গে মায়ী শব্দ আর আদিম সমাজের *craft* বা কৌশল নয়; তার বদলে বক্ষ্য-ধারণা, মিথ্যা, মরীচিকা। আমরা দেখাতে চাইছি, মায়ী শব্দের এই অর্থ-বিপর্যয়টির অন্তরালেই ভাববাদের জন্মকাহিনী প্রচ্ছন্ন থাকা অসম্ভব নয়। অতএব, ভাববাদের উৎস-সন্ধানে অগ্রসর হতে হলে মায়ী শব্দের অর্থ-বিপর্যয়ের কারণ অনুসন্ধান করা যেতে পারে।

বেদ আর বেদান্তের মধ্যে একটা যুগান্তরের ইতিহাস রয়েছে—প্রাচীন প্রাক্-বিভক্ত পর্যায় থেকে প্রকট শ্রেণীবিভক্ত পর্যায়ে এসে পড়ার ইতিহাস। বেদের পর ব্রাহ্মণ, ব্রাহ্মণের পর উপনিষদ বা বেদান্ত। ঋগ্বেদের যুগের শেষেই—এবং ব্রাহ্মণের যুগে আরো স্পষ্টভাবে—প্রাক্-বিভক্ত প্রাচীন সাম্য-সমাজ ভেঙে পড়বার ছবি দেখতে পাওয়া যায়। প্রাক্-বিভক্ত সমাজে সকলেই সমানভাবে যৌথশ্রমে অংশ গ্রহণ করে। তাই শ্রম বা কৌশল বা *craft* সে-পর্যায়ে নিন্দিত বা হেয় বলে পরিগণিত নয়। কিন্তু সমাজের এই যৌথ সংগঠন ভেঙে যতোই শ্রেণীবিভাগ ফুটে উঠতে থাকে—সমাজের শাসক মহল শ্রমের প্রত্যক্ষ দায়িত্ব থেকে যতোই মুক্ত হয়—ততোই এই শ্রম হেয় বা হীনযুক্তি বলে পরিগণিত হতে থাকে। কেননা, নবপরিস্থিতিতে যে-শ্রেণীর মানুষের উপর এই শ্রমের দায়িত্ব সামাজিকভাবে তারা মর্যাদাহীন হয়ে দাঁড়ায়। এই নবপরিস্থিতিতে কী ভাবে মানব-চেতনায় ভাববাদের আবির্ভাব হয় তার সাধারণ যুক্তি আমরা বিস্তারিতভাবে আলোচনা করেছি (পৃ.৮২ এবং ৫৪৩)। ভারতীয় দর্শনের বিশিষ্ট ক্ষেত্রে ভাববাদের আবির্ভাব প্রসঙ্গে উল্লেখ করা দরকার যে, যে-উপনিষদ বা বেদান্তে এই ভাববাদের আবির্ভাব তার নাম জ্ঞানকাণ্ড। বেদান্তে শুধু যে জ্ঞান ও কর্মের মধ্যে বিরোধ কল্পিত হয়েছে তাই নয়, কর্ম নিন্দিত হয়েছে এবং একমাত্র জ্ঞানেরই গৌরব স্বীকৃত হয়েছে। অতএব যে-মায়ী বা *craft* এককালে বৈদিক মানুষদের মধ্যেই পরম গৌরবময় শক্তি বলে পরিগণিত ছিলো কালক্রমে তাই হেয়, নিন্দিত ও মিথ্যাবোধক হয়ে দাঁড়ালো।

পূর্বগন্ধ বলবেন, বেদান্তে যে-কর্মের নিন্দা তার নাম যজ্ঞকর্ম—তাকে সাধারণভাবে শ্রম বললে অর্থবিকৃতি হবে। কিন্তু আমরা আগেই দেখেছি, আদিতে এই যজ্ঞই ছিলো অন্নলাভের উপায়; যজ্ঞের আধ্যাত্মিক তাৎপর্য

স্বভাবতই উত্তর-যুগের উদ্ভাবন। তবু দ্রষ্টব্য এই যে, বৈদান্তিক চিন্তার মধ্যে অমন আধ্যাত্মিক প্রলেপ সত্ত্বেও কর্মকে স্বীকার করা সম্ভব হয়নি।

আমাদের মূল যুক্তি এইখানেই সমাপ্ত হতে পারতো। কেননা, মায়াবাদ বা বৈদান্তিক ভাববাদ অত্যন্ত সুপরিচিত এবং আমাদের যুক্তির দিক থেকে তার বিশদ-বর্ণন নিম্নয়োজন। আমরা শুধু এটুকুই দেখাবার চেষ্টা করেছি যে, বৈদিক সাহিত্যে সমাজ-বিকাশের প্রাক্-বিভক্ত পর্যায়ে বহু স্মারক পাওয়া যায়। তার থেকে প্রমাণ হয়, অজ্ঞান মানবজাতির মতোই বৈদিক মানুষেরাও এককালে সমাজবিকাশের প্রাক্-বিভক্ত পর্যায়েই জীবন-যাপন করতেন। তাঁদের চিন্তাচেতনাও তখন মূলতই প্রাক্-অধ্যাত্মবাদী। কিন্তু এই সমাজ-সংগঠন ভেঙে যাবার ফলে, কালক্রমে, তাঁদের কাছে কর্ম নিষিদ্ধ হয় এবং তারই ফলে তাঁদের চেতনায় আবির্ভাব হয় ভাববাদের—ঋগ্বেদের মায়ার গৌরবের ধ্বংসস্তুপের উপর গড়ে ওঠে বৈদান্তিক মায়াবাদ।

কিন্তু এইখানেই আলোচনার শেষ না করে আমরা মায়্যা-প্রসঙ্গে আর একটি চিন্তাকর্ষক বিষয়ের উল্লেখ করতে চাই।

ঋগ্বেদে মায়্যা অবশ্যই বরুণাদি দেবতাদের *craft* বা কৌশল হিসেবে প্রাশংসিত হয়েছে। কিন্তু শুধু দেবতাদেরই নয়, অসুরদেরও। বস্তুত ঋগ্বেদে মায়্যা যে প্রধানতই অসুর-শক্তি-বোধক ছিলো তা অসুমান করবার যথেষ্ট কারণ আছে ; কেননা, ‘অসুরস্ত মায়্যা’ বা ওই জাতীয় কথা ঋগ্বেদে বিরল নয়।

চিজেভিরভেরূপ তিষ্ঠথো রবং জাং বর্ষয়থো অসুরস্ত মায়্যা ॥

অর্থাৎ,

—বিচিহ্ন যেষসমূহের দ্বারা তোমরা (মিত্রাবরুণ) সববে স্বর্গকে বর্ষণ করিতে থাক অসুরের মায়ার সাহায্যে ॥ ঋগ্বেদ : ৫. ৬৩. ৩ ॥

তাহলে দেবতাদের এই মায়্যা আনুরী বৈশিষ্ট্য বলেই পরিগণিত হতে পারে। কালক্রমে বৈদিক ঐতিহ্যের বাহকদের কাছে মায়্যা নিষিদ্ধ হয়েছিলো। কিন্তু সম্ভবত অসুর বলে বর্ণিত মানুষগুলির মন থেকে মায়ার মহিমা এ-ভাবে মুছে যায়নি। আর হয়তো সেই কারণেই তাদের চেতনাও প্রাক্-অধ্যাত্মবাদী—এক্স সেই অর্থে লোকায়তিকই—হয়ে থেকেছিলো। আমরা ইতিপূর্বে ঋগ্বেদ থেকেই অসুরদের লোকায়তিক দৃষ্টিভঙ্গির একটি দৃষ্টান্ত উল্লেখ করেছি :
‘হে ইন্দ্র, বাহারা নিজেদের মুখে অন্নহবি প্রদান করিত তুমি মায়্যাসমূহের দ্বারা

সেই মায়াবাদিগকে পরাজিত করিয়াছিলে।” আমরা আরো দেখেছি, তন্ত্র ও সাংখ্যকে অসুরমত বলেই গ্রহণ করবার সম্ভাবনাও সংকীর্ণ নয়। এই কারণেই কি সাংখ্যে প্রকৃতি বা অচেতন-জগৎকারণের নামাস্তর হিসেবে মায়ার গৌরব অক্ষুণ্ণ থেকেছে ? বেদান্তমতেও মায়াই জগৎকারণ ; কিন্তু ময়া মানে মিথ্যা, তাই জগৎ মিথ্যা। অপরপক্ষে, সাংখ্যমতে এই মায়াই চূড়ান্ত সত্য। আর হয়তো তাই-ই প্রাক্-অধ্যাত্মবাদী বৈদিক চেতনার ধ্বংসস্তূপের উপর দাঁড়িয়ে বৈদান্তিক বাদরায়ণ ওই সাংখ্যমতকেই প্রধানতম প্রতিপক্ষ হিসেবে খণ্ডন করবার চেষ্টা করেছেন।

পাদটীকা
গ্রন্থপঞ্জী
সূচিপত্র
নির্দেশ-পঞ্জী

পাদটীকা

উদ্ধৃতির কোনো নির্দিষ্ট বিষয়ের প্রতি বিশেষভাবে দৃষ্টি আকর্ষণের উদ্দেশ্যে আমরা অনেক সময় ইটালিক টাইপ ব্যবহার করেছি। পাদটীকায় উল্লিখিত ইংরেজী গ্রন্থাবলীর পূর্বনামের জন্ত গ্রন্থপঞ্জী দ্রষ্টব্য। খণ্ড বোঝাবার জন্য মোটা হরক ব্যবহৃত হয়েছে। সাধারণ হরক পূঁঠা নির্দেশক।

ভূমিকা

- ১ T. W. Rhys Davids DB 2:166-72.
- ২ R. Garbe in ERE 8:138.
- ৩ G. Tucci in PFIPC-1925, 36.
- ৪ S. N. Dasgupta HIP 3:515-6.
- ৫ T. W. Rhys Davids *op. cit.* 2:170-1.
- ৬ বৃহস্পতি-সূত্র ২:৫,৮,১২,১৬,২২ এবং ৩:১৫—লোকায়তিকদের চোর, নরকগামী প্রভৃতি বলা হয়েছে।
- ৭ G. Tucci *op. cit.* 36.
- ৮ S. K. Belvalkar & R. D. Ranade HIP 2:459.
- ৯ S. Radhakrishnan IP 1:271 ff.
- ১০ J. Muir in JRAS-1862, 299 ff.
- ১১ S. N. Dasgupta *op. cit.* 3:529, 531.
- ১২ G. Tucci *op. cit.* 40.
- ১৩ H. P. Shastri L 5-6.
- ১৪ T. W. Rhys Davids *op. cit.* 2:172.
- ১৫ R. Garbe in ERE 8:138.
- ১৬ T. W. Rhys Davids *op. cit.* 2:172.
- ১৭ L. DE LA VALLEE POUSSIN in ERE 8:494.
- ১৮ S. Radhakrishnan *op. cit.* 1:278. "The substance of this doctrine is summed up by a character in the allegorical play of Prabodhacandrodaya."
- ১৯ J. Taylor P 4: "The work was written by Krishna Misra of Mithila...to expose, ridicule and contradict the ideas of Buddhists, Jainas, Charwakas, Kapalikas and other sects which had taken hold of the public mind in his days...."
- ২০ S. Radhakrishnan *op. cit.* 1:272, 274, 283-5.
- ২১ সর্বসিদ্ধান্তসারসংগ্রহ tr. Rangacarya. *Introduction.*
- ২২ J. Muir *op. cit.* 299 ff.

- ২৩ রামায়ণ অবোধাকাণ্ড ১০২ সর্গ।
- ২৪ বিষ্ণুপুরাণ ৩.১৮.১৪-২৬।
- ২৫ G. Tucci *op. cit.* 40-3.
- ২৬ G. Tucci *op. cit.* 40 : "*Loka* never had in Sanskrit the meaning of nature for which it is used *pradhana*, or *prakriti* or *svabhava*; so that Buddhist texts, when discussing cosmological questions, in order to avoid misunderstanding, are obliged to prefix to *loka* the word *bhajana*, when they conceive the cosmos as a material thing; while *loka* in itself has rather the meaning of human world or class of beings *lokayatra*, *lokokti*, *lokavada*, *devaloka*. Therefore the interpretation we have to give to the name *lokayata* is quite different. It is but a science which has for its only object the *loka*, that is this world; and this interpretation is quite in accordance with the Chinese translation of the word by Shun She or Shun su : 'those who follow the world or the customs of the world.' Therefore this Lokayata which has for its aim the *lokayatra* is the forerunner of *niti* and *arthasastra*, that is of the science which was attributed by Brahmanical sources also to Brihaspati, from whom Lokayata is called *Barhaspatya* as well as *Barhaspatyamata* had the meaning of *niti*; in his translation of *Lalitavistara* Devakara, in order to render the name of the *Barhaspatyamata* included in the list of sciences known by the Young Bodhisatta, use the Chinese expression *wang lung*, that is the doctrine of the king"...
- ২৭ H. P. Shastri *L passim*,
- ২৮ এই গ্রন্থের পৃ. ২৬ প্রস্তাব্য।
- ২৯ এই গ্রন্থের পৃ. ৪৩৫-৬ প্রস্তাব্য।
- ৩০ হরপ্রসাদ শাস্ত্রী : বৌদ্ধধর্ম ৭৮-৮৭।
- ৩১ D. R. Shastri SHIMSH.
- ৩২ T. W. Rhys Davids *op. cit.* 2:172.
- ৩৩ *Ibid.*
- ৩৪ *Ibid.*
- ৩৫ *Ibid* 2:166.
- ৩৬ T. W. Rhys Davids BI 38-46; DB 2:96-107. cf. R. Fick SONIBT ch. 8.
- ৩৭ ব্রহ্মসূত্র ভাষ্য : ১.১.২।২.২.২।৩.৩.৫৩।

- ৩৮ অর্থশাস্ত্র (রাধাগোবিন্দ বসাক) ১:৬।
- ৩৯ T. W. Rhys Davids DB 2:46, cf. *op. cit.* 2:14, 110, 139, 166.
- ৪০ S. K. Belvalkar and R. D. Ranade HIP 2:403.
- ৪১ cf. E. B. Cowell SDS *preface* vii.
- ৪২ বিবকোষ ১৪:৫৬৫।
- ৪৩ E. B. Cowell *op. cit.* vii.
- ৪৪ ব্রহ্মসূত্র ২, ১, ১১।
- ৪৫ সর্বদর্শনসংগ্রহ ১-২।
- ৪৬ ঐ ৩ cf. S. N. Dasgupta HIP 3:533f.
- ৪৭ শ্রায়কুহ্মাঞ্জলি : ৩,৫,৬। cf. S.N. Dasgupta *op. cit.* 3:539.
- ৪৮ বৃদ্ধবোধ : স্তম্ভলবিলাসিনী ১:২৪৭। cf. T.W. Rhys Davids *op. cit.* 2:167.
- ৪৯ S. N. Dasgupta *op. cit.* 3:512-3.
- ৫০ T. W. Rhys Davids *op. cit.* 2:167-8.
- ৫১ শুক্রনীতিসার ৪.৩.৫৫।
- ৫২ মহু : ৭.৪৩।
- ৫৩ মহু : ২,১১ ॥ ৪.৩০।
- ৫৪ S. N. Dasgupta *op. cit.* 3:518.
- ৫৫ ভাগবত পুরাণ : ১১.১৮.৩০ cf. S. N. Dasgupta *op. cit.* 3:518
- ৫৬ S. N. Dasgupta *op. cit.* 3:518
- ৫৭ অর্থশাস্ত্র (বসাক) ১:১।
- ৫৮ S. N. Dasgupta *op. cit.* 3:514.
- ৫৯ H. P. Shastri L 4.
- ৬০ S. N. Dasgupta *op. cit.* 3:536.
- ৬১ G. Tucci *op. cit.* 36 : "according to the unknown author of the marginal notes to the *apabhramsa* work, *Tisatthimaha-purisa gunalankara* of Pupphadanta, the Purandara named in the text was a *carvakamate-granthakarta*."
- ৬২ S. N. Dasgupta *op. cit.* 3:536.
- ৬৩ *Ibid* 3:536n.
- ৬৪ R. Garbe in ERE 8:138.
- ৬৫ S. K. Belvalkar & R. D. Ranade HIP 2:459.
- ৬৬ হরপ্রসাদ শাস্ত্রী : বৌদ্ধধর্ম ৩৭ এবং E. B. Cowell SDS 2.
- ৬৭ এই গ্রন্থের প্রথম পরিচ্ছেদের চতুর্থ পাদটীকা দ্রষ্টব্য।
- ৬৮ এই গ্রন্থের প্রথম পরিচ্ছেদের তৃতীয় পাদটীকা দ্রষ্টব্য।
- ৬৯ এই গ্রন্থের প্রথম পরিচ্ছেদের পঞ্চম পাদটীকা দ্রষ্টব্য।
- ৭০ মহাভারত (কালীপ্রসাদ সিংহ) ২০।
- ৭১ T. W. Rhys Davids DB 2:169.

- ৭২ R. Garbe IACOPVMCSS *preface* xx.
- ৭৩ R. Fick SONIBT 241-2.
- ৭৪ T. W. Rhys Davids *op. cit.* 2:170.
- ৭৫ The Harsa-Carita of Bana (Tr. E.B. Cowell & F.W. Thomas) 236.
- ৭৬ মহাভারত (কালীপ্রসন্ন সিংহ) ১৩২৭-৮।
- ৭৭ শ্রীমন্তগবঙ্গীতা : ২.৩৭।
- ৭৮ আধুনিক বিধানের সাধারণত এই দুটি ধারাকে আর্থ এবং আর্থপূর্ব আখ্যা দেন। কিন্তু এই জাতিগত আখ্যা গ্রহণ করতে আমরা বিধিবোধ করেছি।
এছের দ্বিতীয় পরিচ্ছেদে দ্রষ্টব্য।
- ৭৯ J. Muir JRAS-1862, 310.
- ৮০ S. N. Dasgupta *op. cit.* 3:517-8.
- ৮১ বিষ্ণুপুরাণ : ৩.১৮।
- ৮২ মৈত্রী উপনিষদ : ৭.৮.২।
- ৮৩ T. W. Rhys Davids *op. cit.* 2:167.
- ৮৪ *Ibid* 2:86.
- ৮৫ *Ibid* 2:171-2.
- ৮৬ এই গ্রন্থের তৃতীয় পরিচ্ছেদের ৪৩৫ নং পাদটীকা দ্রষ্টব্য।
- ৮৭ এই গ্রন্থের তৃতীয় পরিচ্ছেদের ৫৩৭ নং পাদটীকা দ্রষ্টব্য।
- ৮৮ এই গ্রন্থের তৃতীয় পরিচ্ছেদের ৫৩৯ নং পাদটীকা দ্রষ্টব্য।
- ৮৯ পাঁচকড়ি বন্দ্যোপাধ্যায় : রচনাবলী ২:২৭৪-৮৩।
- ৯০ ঐ ২:২৮৪।
- ৯১ শ্রীমন্তগবঙ্গীতার (১৬.৬) শ্রীধরভাষ্য দ্রষ্টব্য।
- ৯২ পাঁচকড়ি বন্দ্যোপাধ্যায় : রচনাবলী ২:২২৪-৫।
- ৯৩ J. Muir OST 3:95.
- ৯৪ W. W. Hunter IGI 4:183.
- ৯৫ *Ibid* 4:176.
- ৯৬ *Ibid* 4:174.
- ৯৭ এই গ্রন্থের পৃ. ২৪৪-৮ দ্রষ্টব্য।
- ৯৮ মহাপরিনির্মানসূত্র দ্রষ্টব্য।
- ৯৯ উমেশচন্দ্র ভট্টাচার্য : ভারতদর্শনসার ১৪২।
- ১০০ S. K. Belvalkar & R. D. Ranade *op. cit.* 2:427f.
- ১০১ সাংখ্যকারিকা ২১—গৌড়পাদভাষ্য।
- ১০২ S. N. Dasgupta *op. cit.* 3:527.
- ১০৩ ক্ষিত্তিমোহন সেন : ভারতের সংস্কৃতি ১১।
- ১০৪ এই গ্রন্থের পৃ. ৩৭২-৮৬ দ্রষ্টব্য।
- ১০৫ O. M. Ehrenfels MRI.
- ১০৬ S. K. Dikshit MG.

- ১০৭ A. L. Basham HDA 22-3.
- ১০৮ Tr. T. W. Rhys Davids DB 2:65ff.
- ১০৯ H. Jacobi in SBE 45 : xx-xxi ; A. L. Basham HDA 17.
- ১১০ B. M. Barua HPIP 325ff.
- ১১১ T. W. Rhys Davids *op. cit.* 2:73-4.
- ১১২ হুম্বলবিলাসিনী ১.১৬৫। cf. A.L. Basham HDA 15n.
- ১১৩ T. W. Rhys Davids *op. cit.* 2:73n.
- ১১৪ A. L. Basham *op. cit.* 18.
- ১১৫ *Ibid* ch. iii & iv.
- ১১৬ *Ibid* 286.
- ১১৭ *Ibid* 101ff.
- ১১৮ *Ibid* Ch. vi-ix.
- ১১৯ *Ibid* 224-5.

প্রথম পরিচ্ছেদ

- ১ E. B. Cowell SDS 2n. cf. S. N. Dasgupta. HIP 3:515 cf. হরপ্রসাদ শাস্ত্রী : বৌদ্ধধর্ম ৩৭।
- ২ S. N. Dasgupta *op. cit.* 3:514.
- ৩ গুণরত্ন : তর্কসংগ্রহীপিকা ৩০০—“লোকা নির্বিচারঃ সামান্তা লোকাস্তদ্বাদাচরন্তি-
শ্চেতি লোকাযতা লোকাযতিকা ইত্যপি”।
- ৪ মাধবাচার্য : সর্বদর্শনসংগ্রহ ১।
- ৫ শঙ্করাচার্য : ব্রহ্মসূত্রভাষ্য : ১.১.১ : “দেহমাত্রঃ চৈতন্ত্যবিশিষ্টমাত্মোতি
প্রাকৃতজনা লোকাযতিকাস্ত প্রতিপন্নঃ”।
- ৬ S. N. Dasgupta *op. cit.* 3:514-5.
- ৭ *Ibid* 3:515n.
- ৮ হরিভট্ট : বড়দর্শনসমুচ্চয় ৮১ শ্লোক।
- ৯ St. Petersburg Dictionary-তেও লোকাযত শব্দের অর্থ করা হয়েছে
materialism. cf. রাজকৃষ্ণ মুখোপাধ্যায় : বহুদর্শন—শ্রাবণ ১২৮১, “ইহলোক
ঐ দর্শনের সর্বম্ব, তজ্জগৎই উহার ঐক্য নামকরণ হয়”।
- ১০ মণিভট্ট : বড়দর্শনসমুচ্চয়ের টীকা, ৮১ শ্লোক।
- ১১ *Ibid.*
- ১২ S. N. Dasgupta *op. cit.* 3:514.
- ১৩ পাণিনি ৭. ৩. ৪৫।
- ১৪ G. Tucci (in PFIPC-1925 : 35) এ-বিষয়ে আরো তথ্য উল্লেখ
করেছেন। R. Garbe (ERE 8:138) আরো একটি প্রমাণ হিসেবে
ভাষ্করাচার্যের ব্রহ্মসূত্রভাষ্য (৩. ৩. ৫৩) উল্লেখ করেছেন।

- ১৫ J. Nehru DI 80.
- ১৬ *Ibid* 77.
- ১৭ T. W. Rhys Davids DB 2:167. cf. S. N. Dasgupta *op. cit.* 3 : 513.
- ১৮ S. N. Dasgupta *op. cit.* 3:512n.
- ১৯ *Ibid* 3:512.
- ২০ সর্বদর্শনসংগ্রহ ৫।
- ২১ ইতিভিত্তের বড় দর্শনসমূহের গুণরত্ন ও মণিভিত্তের টীকা অষ্টব্য।
- ২২ বলা—“the fundamental characteristic of Indian thought was an idealistic one” : G. Tucci PFIPC-1925, 35.
- ২৩ *Philosophy for the Future* অষ্টব্য।
- ২৪ H. K. Wells *Pragmatism : Philosophy of Imperialism* ইত্যাদি।
- ২৫ S. Radhakrishnan HPEW 1:21.
- ২৬ মৈত্রী উপনিষদ ৭. ৮. ২।
- ২৭ বিষ্ণুপুরাণ ৩.১৮।
- ২৮ মহা ৪. ৩০।
- ২৯ মহা ২. ১১ ইত্যাদি।
- ৩০ S. N. Dasgupta HIP 3:532.
- ৩১ *Ibid*.
- ৩২ অর্থশাস্ত্র (রাধাগোবিন্দ বসাক) ১:৬।
- ৩৩ মহা ১০. ১১৬ ॥ cf. SBE 25:86, 106sq., 420sq., 420n.
- ৩৪ SBE 14:176.
- ৩৫ শঙ্করভাষ্য ব্রহ্মসূত্র : ১. ১. ১।
- ৩৬ S. N. Dasgupta *op. cit.* 3:514.
- ৩৭ M. Monier-Williams SED 906.
- ৩৮ H. P. Shastri L 6.
- ৩৯ *Ibid*.
- ৪০ বিশ্বকোষ ৫:২০২।
- ৪১—৪৩ আমরা পৃ. ৫০২-১১তে এই মতগুলির উল্লেখ করেছি।
- ৪৪ S. N. Dasgupta *op. cit.* 3:527.
- ৪৫ *Ibid*.
- ৪৬ T. A. G. Rao EHI Vol. I. Part I.
- ৪৭ J. Marshall MIC 1:51.
- ৪৮ প্রবেদ ২. ২৩. ১।
- ৪৯ বাজসনেয়ী সংহিতা ২৩. ১২।
- ৫০ প্রবেদ ২. ২৩. ১. cf. R. G. Bhandarkar VS 147ff.
- ৫১ A. Avalon PT *preface* x.
- ৫২ ব্রহ্মসূত্র ১. ১. ১। “অথ” শব্দের অর্থপ্রসঙ্গে শঙ্কর রামাহজ প্রমুখের মতব্য অষ্টব্য।

- ৫৩ K. Marx and F. Engels GI ইত্যাদি।
- ৫৪ G. Thomson R 9.
- ৫৫ ক্ষিত্তিমোহন সেন : ভারতের সংস্কৃতি, ভূমিকা।
- ৫৬ J. Nehru DI 57, 60, 68, 78.
- ৫৭ A. B. Keith RPVU 18, 24, 33, 54, 91, 92 ইত্যাদি।
- ৫৮ বাঙালীর ইতিহাস : নীহাররঞ্জন রায়। ভারতের সংস্কৃতি : ক্ষিত্তিমোহন সেন। S. Radhakrishnan HPEW, ইত্যাদি, ইত্যাদি।
- ৫৯ *Ibid.*
- ৬০ B. H. Kirman TMM 29.
- ৬১ I. P. Pavlov LCR Chapters 11, 20, 21 ইত্যাদি।
- ৬২ G. Thomson R 7.
- ৬৩ K. Marx and F. Engels GI 20: "Division of labour only becomes truly such, from the moment when a division of mental and material labour appears. From this moment onwards, consciousness *can* really flatter itself that it is something other than consciousness of existing practice, that it is *really* conceiving something without conceiving something real; from now on consciousness is in a position to emancipate itself from the world and to proceed to the formation of 'pure' theory, theology, philosophy, ethics. etc."
- ৬৪ F. Engels DN 288-9.
- ৬৫ শব্দরমতে জ্ঞান বস্তুতত্ত্ব, কর্ম পুরুষতত্ত্ব। ব্রহ্মসংহিতাভাষ্য ১. ১. ৪।
কালীধর বেদান্তবাগীশের তর্জমা ১:১০৫-৮ প্রভৃতি।
- ৬৬ F. Engels SUS (Karl Marx, Selected Works 1:179)
- ৬৭ H. L. Morgan AS 562.
- ৬৮ *Ibid* 561; cf. G. Thomson AA 426 "...such a study must be undertaken by scholars, who, like Morgan, believe that 'a mere property career is not the final destiny of mankind'."
- ৬৯ K. Marx and F. Engels C 209.

দ্বিতীয় পরিচ্ছেদ

- ১ C. Caudwell IL.
- ২ F. Engels OFPPS.
- ৩ H. L. Morgan AS.
- ৪ G. Thomson AA এবং SAGS.

- ৫ G. Thomson SAGS 36.
- ৬ H. P. Shastri L.
- ৭ D. R. Shastri SHIMSH.
- ৮ H. P. Shastri *op. cit.* 5.
- ৯ এই গ্রন্থের প্রথম পরিচ্ছেদের চতুর্থ পাদটীকা দ্রষ্টব্য।
- ১০ H. P. Shastri *op. cit.* 6.
- ১১ এই গ্রন্থের ৪৩৫-৬ পৃষ্ঠা দ্রষ্টব্য।
- ১২ A. Barth RI 214.
- ১৩ *Ibid.*
- ১৪ বক্ষিমচন্দ্র চট্টোপাধ্যায় : কপালকুণ্ডলা।
- ১৫ প্রবোধচন্দ্রদায়।
- ১৬ R. G. Bhandarkar VS 128.
- ১৭ আনন্দগিরি : শঙ্করবিজয় ॥ সপ্তদশ প্রকরণ, পৃ. ১১৫ ॥
- ১৮ অর্থশাস্ত্র (রাধাগোবিন্দ বসাক) ১:৮।
- ১৯ H. P. Shastri *op. cit.* 6.
- ২০ বাৎসায়ন : কামনুজম্ ১.২.২২-৩০।
- ২১ F. Engels OFPPS 61.
- ২২ হরপ্রসাদ শাস্ত্রী : বৌদ্ধধর্ম ৮২।
- ২৩ M. N. Dutta RVS 801n.
- ২৪ মহাভারত (কালীপ্রসন্ন সিংহ) ১০২।
- ২৫ SBE 12:194, 257sq., 261sq., 277, 281, 334, 336, 337sq., 381, 386, 388sq., 395sq., 398. 41:15, 56, 171, 179sq., 192, 199, 211sq., 215, 219sq., 222, 239sq., 248sq., 254, 349, 384sq., 391.
- ২৬ ঐতরেয় ব্রাহ্মণ (রামেন্দ্রসুন্দর জীবদেবী) ৬-৭।
- ২৭ এই গ্রন্থের ৪৩৫-৬ পৃষ্ঠা দ্রষ্টব্য।
- ২৮ ঐ।
- ২৯ JAS (s) XIX-1953 No. 1, Page 7.
- ৩০ E. T. Dalton DEB 196.
- ৩১ E. Westermarck HHM 30.
- ৩২ *Ibid* cf. J. Frazer GB ch. xi.
- ৩৩ JAS (s) XIX-1953 No. 1, Page 7.
- ৩৪ E. T. Dalton *op. cit.* 196.
- ৩৫ J. Frazer GB 135-6.
- ৩৬ *Ibid.* ch. xi.
- ৩৭ *Ibid.*
- ৩৮ এই গ্রন্থের ৪৮৬ পৃষ্ঠা দ্রষ্টব্য।
- ৩৯ H. P. Shastri *op. cit.* 4.
- ৪০ সর্বদর্শনগ্রন্থ ৫।

- ৪১ R. E. Hume TPU 191.
- ৪২ ঐতরেয় ব্রাহ্মণ (রামেন্দ্রহুম্বর ত্রিবেদী) ১৩৮ ।
- ৪৩ SBE. 1:21.
- ৪৪ R. E. Hume *op. cit.* 188.
- ৪৫ ছান্দোগ্য উপনিষদ : ১. ৮. ১ ।
- ৪৬ ঐ : ১. ২. ১৩ ।
- ৪৭ S. Radhakrishnan IP 1:149.
- ৪৮ যথা, রামাহুজ সম্প্রদায়ের দার্শনিকেরা এই ব্যাখ্যা স্বীকার করবেন না।
ব্রহ্মসূত্রভাষ্য ১.১.১ "দ্রষ্টব্য ।
- ৪৯ S. Radhakrishnan *op. cit.* 1:149.
- ৫০ T. W. Rhys Davids BD 2:161.
- ৫১ ছান্দোগ্য উপনিষদের শব্দরভাষ্য দ্রষ্টব্য ।
- ৫২ ঐতরেয় ব্রাহ্মণ (রামেন্দ্রহুম্বর ত্রিবেদী) ২৩৫ ।
- ৫৩ দুর্গাদাস লাহিড়ী : ঋগ্বেদ সংহিতা ২২ ।
- ৫৪ ঐ ৩১ ।
- ৫৫ M. Monier-Williams SED.
- ৫৬ অর্থশাস্ত্র (রাধাগোবিন্দ বসাক) ২:২০২ ।
- ৫৭ হরিবংশ ৩৮ অধ্যায় ।
- ৫৮ মহাভারত (কালীপ্রসন্ন সিংহ) ২১৫ ।
- ৫৯ ঐ ৭৫৬ ।
- ৬০ ঐ ২৩৮ ।
- ৬১ H. H. Risley PI 793.
- ৬২ A. K. Iyer MTC 1:248.
- ৬৩ E. Thurston and Rangacari CTSI 1: 'Bholia'
- ৬৪ কিত্তিমোহন সেন : জ্ঞাতিভেদ ৯৮-১০৭ ।
- ৬৫ ঋগ্বেদ : ৭. ১৮. ১২ ।
- ৬৬ ঐ ।
- ৬৭ ঋগ্বেদ : ৭. ১৮. ৬ ।
- ৬৮ শতপথব্রাহ্মণ ১৩. ৫. ৪.২ ।
- ৬৯ কৌষীতকী ব্রাহ্মণ ৪. ১. ।
- ৭০ কিত্তিমোহন সেন : জ্ঞাতিভেদ ৯৮ ।
- ৭১ ঐ ।
- ৭২ ঐ ।
- ৭৩ ঐ ৯২ ।
- ৭৪ ঐ ।
- ৭৫ ঋগ্বেদ : ২. ১১৪. ২ ।
- ৭৬ A. A. Macdonell VM 153.
- ৭৭ *Ibid.*

- ৭৮ কিতিমোহন সেন : জাতিভেদ ৯৯।
 ৭৯ ঐ ৯৯-১০১।
 ৮০ A. A. Macdonell *op. cit.* 153.
 ৮১ H. L. Morgan AS 86.
 ৮২ *Ibid* 170.
 ৮৩ E. W. Hopkins in PAOS-1894. CLIV.
 ৮৪ Oldenberg ইত্যাদি। A. B. Keith RPVU 46, 47, 49, 54, 74
 ইত্যাদি দ্রষ্টব্য।
 ৮৫ W. E. Armstrong in EB 22:315.
 ৮৬ A. Moret and G. Davy FTE Part II.
 ৮৭ *Ibid* 5.
 ৮৮ *Ibid* 14.
 ৮৯ G. Thomson SAGS ch. xiv.
 ৯০ ছান্দোগ্য উপনিষদ ১.৩.৬।
 ৯১ G. Thomson FP ch. I.
 ৯২ G. Thomson SAGS 445.
 ৯৩ *Ibid* 446.
 ৯৪ *Ibid.*
 ৯৫ *Ibid.*
 ৯৬ *Ibid.*
 ৯৭ *Ibid* ch. xiv.
 ৯৮ *Ibid.*
 ৯৯ J. E. Harrison AAR 30.
 ১০০ *Ibid* 30f.
 ১০১ G. Thomson SAGS 440.
 ১০২ *Ibid*
 ১০৩ অবনীন্দ্রনাথ ঠাকুর : বাংলার ব্রত ৩।
 ১০৪ ঐ ৫২-৩।
 ১০৫ ঐ ২।
 ১০৬ ঐ ২-৩।
 ১০৭ ঐ ৪-৫।
 ১০৮ ঐ ৭।
 ১০৯ ঐ ২১ ইত্যাদি।
 ১১০ ঐ ৮।
 ১১১ J.E. Harrison AAR 37.
 ১১২ অবনীন্দ্রনাথ ঠাকুর : বাংলার ব্রত ২১।
 ১১৩ প্রাচীন গ্রীক সাহিত্য সংক্রান্ত ভাষ্যাবলি অধ্যাপক জর্জ টমসনের রচনার
 দ্রষ্টব্য।

- ১১৪ R.E. Hume TPU 184.
- ১১৫ আধুনিক আধ্যাত্মিক অর্থে উপাসনা নয়। এই গ্রন্থের চতুর্থ পরিচ্ছেদ দ্রষ্টব্য।
- ১১৬ G. Thomson SAGS ch. 14.
- ১১৭ ঐতরেয় ব্রাহ্মণ (রামেন্দ্রসুন্দর ত্রিবেদী) ৫৬।
- ১১৮ ঐ ২৩৮-৪০ এবং ৪৫০-৫১।
- ১১৯ ঐ শুনঃশেপের উপাখ্যান। এই গ্রন্থের চতুর্থ পরিচ্ছেদ দ্রষ্টব্য।
- ১২০ S.A. Dange IPCS ch. 2.
- ১২১ G. Thomson SAGS ch. 14 দ্রষ্টব্য।
- ১২২ স্ত্রীমতী মুখোপাধ্যায় : জ্ঞানবার কথা ৮:৫৮
- ১২৩ ঐ : ৮:৬৩-৬৪।
- ১২৪ Moncalm OTS.
- ১২৫ G. Thomson SAGS 451.
- ১২৬ *Ibid* 443.
- ১২৭ চার্বাক নামের গুণরত্ন প্রদত্ত ব্যাখ্যা এই গ্রন্থের ৪৩৬ পৃষ্ঠায় দ্রষ্টব্য।
- ১২৮ F. Engels OFPPS ভূমিকা দ্রষ্টব্য।
- ১২৯ *Ibid* 7.
- ১৩০ F. Engels LF, AD ইত্যাদি দ্রষ্টব্য।
- ১৩১ G. Thomson AA 421 ; SAGS 43 ; FP 43-4, ইত্যাদি।
- ১৩২ বৈদ্যসার প্রভৃতি দ্রষ্টব্য।
- ১৩৩ H. L. Morgan AS 3.
- ১৩৪ *Ibid* 10-1, 56.
- ১৩৫ *Ibid* 17-8.
- ১৩৬ G. Thomson SAGS 34.
- ১৩৭ G. Childe MMH 51.
- ১৩৮ G. Thomson *op. cit.* 35.
- ১৩৯ *Ibid* 65.
- ১৪০ F. Engels OFPPS 30.
- ১৪১ G. Thomson *op. cit.* 85-6.
- ১৪২ *Ibid* 57 : "To tell the whole story from beginning to end would not only reveal the present as a continuation of the past—it would lift the veil on the future. There's the rub."
- ১৪৩ K. Marx & F. Engels C 209.
- ১৪৪ *Ibid.*
- ১৪৫ কর্ণপর্বে ৩৪:১১২।
- ১৪৬ এই গ্রন্থের ২৩২-৪ পৃষ্ঠা দ্রষ্টব্য।
- ১৪৭ G. Thomson SAGS 155 : আমেরিকার ইরোকোয়া এবং ভারতের খাসিদের মধ্যে এই ব্যবস্থা প্রচলিত। অন্তান্ত ভারতীয় দৃষ্টান্তের অন্ত O. R. Ehrenfels-এর MI দ্রষ্টব্য।

তৃতীয় পরিচ্ছেদ

- ১ G. W. F. Hegel PH 147.
- ২ *Ibid* 148.
- ৩ *Ibid* 149.
- ৪ Moreland IDA 22 ; R. P. Dutt IT 48.
- ৫ Census of 1871-2. cf. W. W. Hunter IGI 4:164-5.
- ৬ বর্ধা, Queen's Proclamation of 1858. See R. P. Dutt IT 286-7.
cf. H. Maine VCEW 46.
- ৭ এ-জাতীয় প্রচারের চূড়ান্ত অব্যবহাসেব Castro GH ঙ্ঠব্য ।
- ৮ A. Mitra CWB 1951—TCWB 7.
- ৯ বাজসনেয়ী সংহিতা ২৩. ১২ ।
- ১০ ঙ্ঠবেদ ২. ২৩. ১ ।
- ১১ W. Crooke RFNI 250.
- ১২ ক্রিতিমোহন সেন : জাতিভেদ ৬৪ ।
- ১৩ H. Mitra in VQ 1931-32, 1935.
- ১৪ A. Getty G.
- ১৫ ঙ্ঠবেদ ২. ২৩. ১ । cf. R. G. Bhandarkar VS 149.
- ১৬ এই গ্রন্থের ৩০৬-৭ পৃষ্ঠা ঙ্ঠব্য ।
- ১৭ K. P. Jayaswal HP.
- ১৮ R. C. Majumder CLAI.
- ১৯ ক্রিতিমোহন সেন : জাতিভেদ ৬৪ ।
- ২০ M. Monier-Williams SED 343.
- ২১ অতুলচন্দ্র ঙ্ঠপ্ত : শিক্কা ও সভ্যতা ১৪৪ ।
- ২২ ঙ্ঠবেদ ২. ২৩. ১ । ১০. ১১২. ২ । cf. P. V. Kane HD 2:213.
- ২৩ বিশ্বকোষ ৫:২০৫ ।
- ২৪ A. Getty G Plates ঙ্ঠব্য ।
- ২৫ বিশ্বকোষ ৫:২০৫ । cf. P. V. Kane HD 2:716 cf. A. Getty G 22.
- ২৬ A. Coomarswamy in BBMFA 26 (1928):30.
- ২৭ M. Monier-Williams *op. cit.*—'Gana'.
- ২৮ *Ibid.*
- ২৯ *Ibid.*
- ৩০ বিশ্বকোষ ৫:২০২ ।
- ৩১ শিক্কা ও সভ্যতা ১৪৪ ।
- ৩২ R. G. Bhandarkar VS 147.
- ৩৩ *Ibid.*

- ৩৪ *Ibid.*
- ৩৫ মানবগৃহস্থ সূত্র ২. ১৪।
- ৩৬ যাজ্ঞবল্ক্যসংহিতা ১.২৭১-৬। cf. R. G. Bhandarkar VS 145.
- ৩৭ মানবগৃহস্থসূত্র ২.১৪।
- ৩৮ P. V. Kane HD 2:xi.
- ৩৯ P. V. Kane প্রত্নতত্ত্বের গ্রন্থ উল্লেখ্য।
- ৪০ যাজ্ঞবল্ক্যসংহিতা ১.২৭১-৬।
- ৪১ পঞ্চানন তর্করত্ন : উনবিংশসংহিতা ১৫৭।
- ৪২ শিক্ষা ও সভ্যতা ১৪৪।
- ৪৩ যাজ্ঞবল্ক্যসংহিতা ১.২৯৩ ইত্যাদি।
- ৪৪ বিশ্বকোষ ৫:২০২।
- ৪৫ M. Monier-Williams *op. cit.* 343.
- ৪৬ বোধায়ন ২.৫.৮৩-২০॥ SBE 14:254. cf. P. V. Kane *op. cit.* 2:213.
- ৪৭ বিশ্বকোষ ৫:২০২।
- ৪৮ ব্রহ্মবৈবর্তপুরাণ : গণেশখণ্ড ॥
- ৪৯ T. A. G. Rao EHI 1:60.
- ৫০ B. N. Datta SISP 13.
- ৫১ শিক্ষা ও সভ্যতা ১৪৪।
- ৫২ Introduction to A. Getty G xv.
- ৫৩ A Getty G Plates xix & xxiii (a) & (b).
- ৫৪ *Ibid* 43.
- ৫৫ *Ibid* Plates xviii (a) & (d).
- ৫৬ *Ibid* 43.
- ৫৭ A. Getty GNB 160-1.
- ৫৮ *Ibid.*
- ৫৯ *Ibid.*
- ৬০ H. H. Wilson RSH. অক্ষয়কুমার দত্ত : ভারতবর্ষীয় উপাসক সম্প্রদায়।
- ৬১ B. N. Datta SISP 28. "It is said that the words Sudra means *one who grieves*"...
- ৬২ *Ibid* 28ff.
- ৬৩ শিক্ষা ও সভ্যতা ১৪০-১।
- ৬৪ মহু ৩.১৬৪।
- ৬৫ ব্রহ্মবৈবর্তপুরাণ এবং স্বল্পপুরাণের গণেশখণ্ড।
- ৬৬ বিশ্বকোষ ৫:২০২।
- ৬৭ ঐ : "গণপতিতত্ত্ব নামক গ্রন্থের মতে গণেশই পরব্রহ্ম"...
- ৬৮ A. Getty G 5.
- ৬৯ *Ibid*—Quotations in Title pages.
- ৭০ A. Coomarswamy BBMFA 26 (1928) 30—"the figure of

Ganesa appears suddenly and not rarely in the Gupta period." cf. P. V. Kane HD 2:215 & 725.

- ৭১ JRAS April, 1898. cf. A. Coomarswamy. BBMFA 26 (1928)—30 ; A. Getty G. 3.
- ৭২ ERE 6:175.
- ৭৩ M. Monier-Williams SED 343 : "and to denote his sagacity, has the head of an elephant."
- ৭৪ R. G. Bhandarkar VS 149.
- ৭৫ Introduction to A. Getty G xxi.
- ৭৬ Kennedy HM 353f.
- ৭৭ T. G. N. Rao EHI Vol. I Part I.
- ৭৮ বরাহপুরাণ। cf. H. Mitra in VQ-May 1935, 105.
- ৭৯ শিবপুরাণ, মৎস্তপুরাণ ও स्कन्दপুরাण। cf. H. Mitra *op. cit.* cf. A. Getty G 5.
- ৮০ ERE 2:808.
- ৮১ বিশ্বকোষ ৫:২০২।
- ৮২ H. Mitra *op. cit.* 105. cf. A. Getty G 7 ; T. G. N. Rao EHI Vol. I. Part I.
- ৮৩ মৎস্তপুরাণ, स्कन्दপুরाण ইত্যাদি।
- ৮৪ ERE 2:808.
- ৮৫ A. Getty G 5.
- ৮৬ F. Engels AD 470-2.
- ৮৭ A. Getty G xxiv.
- ৮৮ ক্ষিত্তিমোহন সেন : জাতিভেদ ৬৪।
- ৮৯ H. Mitra *op. cit.* 1935, 104.
- ৯০ ঋগ্বেদ ২. ২৩. ১।
- ৯১ বাজসনেয়ী সংহিতা ২৩. ১২।
- ৯২ M. Monier-Williams *op. cit.* 548.
- ৯৩ *Ibid.*
- ৯৪ বিশ্বকোষ ১০:১২৬-৭।
- ৯৫ এই গ্রন্থের চতুর্থ পরিচ্ছেদ দ্রষ্টব্য।
- ৯৬ H. P. Shastri AV 2.
- ৯৭ ক্ষিত্তিমোহন সেন : জাতিভেদ, ৬৪।
- ৯৮ G. Thomson AA 2.
- ৯৯ R. P. Dutt IT 314.
- ১০০ K. P. Jayaswal HP 1:vi.
- ১০১ Modern Review : 1919, March.
- ১০২ Amrita Bazar Patrika : 1919, 20th F.

- ১০৬ H. L. Morgan AS 47-154.
- ১০৮ সভাপর্ষ ২৭, ১৬।
- ১০৫ K. P. Jayaswal HP 1:156.
- ১০৬ P. V. Kane HD 2:66.
- ১০৭ *Ibid* 2:67.
- ১০৮ পানিনি ৫.২.২১ ও ৫.২.৫২।
- ১০৯ P. V. Kane *op. cit.* 2:67.
- ১১০ প্রভাষ্যটীকা ৩০৭।
- ১১১ A. A. Macdonell SED—*Gana*.
- ১১২ H. H. Wilson SED—*Gara*.
- ১১৩ M. Monier-Williams SED 343.
- ১১৪ J. F. Fleet in JRAS-1915, 138.
- ১১৫ *Ibid*.
- ১১৬ cf. G. Thomson SAGS 97.
- ১১৭ JRAS 1914:413-4, 745-7 ; 1915:138-40, 533-5, 802-4.
- ১১৮ K. P. Jayaswal HP 1:29 cf. F. W. Thomas JRAS-1915, 534.
R. G. Bhandarkar in IA-1913, 161 cf. J. F. Fleet JRAS 1914 :
745f. cf. R. G. Bhandarkar VS 104.
- ১১৯ K. P. Jayaswal HP 1:27-8.
- ১২০ *Ibid* 1:28.
- ১২১ *Ibid* 1:28.
- ১২২ *Ibid* 1:29.
- ১২৩ H. L. Morgan AS 105.
- ১২৪ Jataka 1:422 cf. K. P. Jayaswal *op. cit.* 1:30.
- ১২৫ K. P. Jayaswal *op. cit.* 1:31-2.
- ১২৬ *Ibid* 1:35.
- ১২৭ পানিনি ৫.৩.১১৪।
- ১২৮ মহাভারত (কালীপ্রসন্ন সিংহ) ১১১৫-৭।
- ১২৯ K. P. Jayaswal *op. cit.* 1:36.
- ১৩০ *Ibid.* 1:38.
- ১৩১ H. L. Morgan AS 393.
- ১৩২ F. Engels OFPPS 257ff.
- ১৩৩ H. L. Morgan AS 393ff.
- ১৩৪ এই কারণে অধিকাংশ লেখকই *tribe* শব্দটিকে প্রায় নির্বিচারে ব্যবহার করে থাকেন।
- ১৩৫ G. Thomson SAGS ch. iii.
- ১৩৬ H. L. Morgan AS Part III.
- ১৩৭ যদিও অশ্বত্থই মনে রাখা প্রয়োজন যে বিবাহ-সম্পর্ক পরিবর্তিত হতে তুলনায়

বেশি সময় লাগতে পারে; তাই এ-অনুমান ঘনচালিতের মতো করা সম্ভব নয়।

- ১৩৮ উত্তরে খাসি এবং দক্ষিণে নায়াবদের দৃষ্টান্ত উল্লেখযোগ্য। O. R. Ehrenfels MI দ্রষ্টব্য।
- ১৩৯ G. Thomson SAGS 155.
- ১৪০ *Ibid.* 71-2.
- ১৪১ বিশ্বকোষ ৫:১৯৮।
- ১৪২ ঐ।
- ১৪৩ ঐ ৫:২০০।
- ১৪৪ মত্ম ৪.২১২।
- ১৪৫ কাত্যায়ন ২২.১১.২ cf. বিশ্বকোষ ৫:২০০।
- ১৪৬ কর্ণপর্ব ৪৪.৪৫।
- ১৪৭ P. V. Kane HD 2:376.
- ১৪৮ মত্ম ২.৩২।
- ১৪৯ বিশ্বকোষ ২০:১০১।
- ১৫০ হরপ্রসাদ শাস্ত্রী : ভ্রাত্য। 'প্রাচী'-অগ্রহাষণ ১৩৩০।
- ১৫১ ঐ।
- ১৫২ পাণিনি ৫.৩.১১৩।
- ১৫৩ ঋগ্বেদ ১০. ৩৪. ১২।
- ১৫৪ বিশ্বকোষ ১০:১০১।
- ১৫৫ P. V. Kane HD 2:386.
- ১৫৬ *Ibid.*
- ১৫৭ বিশ্বকোষ ১০:১০৩।
- ১৫৮ শাস্তিপর্ব ১০৭।
- ১৫৯ ঐ।
- ১৬০ ঐ।
- ১৬১ হরপ্রসাদ শাস্ত্রী : বৌদ্ধপর্ব ১৪২।
- ১৬২ ঐ ১৪৫।
- ১৬৩ cf. W. W. Hunter IGI 4:177 "the whole village feasts, hunts and worships together...So strong is the bond of race, that expulsion from the tribe was the only Santhal punishment."
- ১৬৪ ভূ-ধর্ম বিষয়, আধুনিক ঐতিহাসিকদের মধ্যে অনেকেই এ-ভাবে ইতিহাসকে বিজ্ঞানের পর্বায়ে নিয়ে যেতে সচেষ্ট নন।
- ১৬৫ এই তথ্য সংশোধন-সাপেক্ষ। শুদ্ধিপত্র দ্রষ্টব্য।
- ১৬৬ বিশ্বকোষ ১৫:৪৬২।
- ১৬৭ A. Moret & G. Davy FTE 115ff.
- ১৬৮ *Ibid.* 128ff.
- ১৬৯ *Ibid.* 133.

- ১৭০ ক্রিতিমোহন সেন : জাতিভেদ ১০০ : “মাতঙ্গ অর্থ হতী। মহাভারত ও পুরাণের বহু স্থলেই মাতঙ্গ চণ্ডালদের কথা পাই”।
- ১৭১ E. Thurston & Rangacari CTSI- Ane.
- ১৭২ T. W. Rhys Davids BI 23.
- ১৭৩ P.V. Kane HD 4:215, 725.
- ১৭৪ বিশ্বকোষ ৫:৪২৮।
- ১৭৫ অর্থশাস্ত্র (রাধাগোবিন্দ বসাক) ২:২০৮।
- ১৭৬ cf. W. W. Hunter IGI 4:177.
- ১৭৭ *Ibid* 4:191ff.
- ১৭৮ অর্থশাস্ত্র (রাধাগোবিন্দ বসাক) ২:২০৮-১২।
- ১৭৯ ঐ ২:২০৯-১২।
- ১৮০ ঐ ২:২০৯।
- ১৮১ *Epigraphia Indica* 1:243 ; 18:304.
- ১৮২ অর্থশাস্ত্র (বসাক) ২:২০৯।
- ১৮৩ ঐ ২:২১০।
- ১৮৪ W.W. Hunter IGI 4:165.
- ১৮৫ অবশ্যই ব্যবসাদার, ধর্মপ্রচারক, আড়কাঠি প্রভৃতির রূপায় বর্তমান ভারতের ট্রাইব্যাল সংগঠনগুলির মধ্যে অধিকাংশ ক্ষেত্রেই অনেক কৃত্রিমতা প্রবেশ করেছে।
- ১৮৬ W.W. Hunter *op. cit.* 4:171.
- ১৮৭ *Ibid* 4:174.
- ১৮৮ *Ibid* 4:183.
- ১৮৯ *Ibid* 4:172.
- ১৯০ *Ibid* 4:179.
- ১৯১ R.C. Dutta PB 11.
- ১৯২ F. Engels OFPPS 268.
- ১৯৩ M. Wilks HSSI.
- ১৯৪ G. Campbell MI.
- ১৯৫ H.S. Maine VCEW.
- ১৯৬ *Ibid* 51.
- ১৯৭ G.W.F. Hegel PH 161.
- ১৯৮ এই গ্রন্থের ২৬১ পৃষ্ঠায় উদ্ধৃতি ভ্রষ্টব্য।
- ১৯৯ J.E.Lipps in GA (Ed. Boas) 516.
- ২০০ B.H. Baden-Powell IVC 4,5.
- ২০১ *Ibid*.
- ২০২ M.Wilks HSSI 114.
- ২০৩ *Ibid* 111.
- ২০৪ *Ibid* 112-13.

- ২০৫ A.B. Keith & A. A. Macdonell VI 2:214-5.
- ২০৬ IA-1910, 199-204 cf. K.P. Jayaswal HP 2:180.
- ২০৭ cf. Nilakantha, quoted by K.P. Jayaswal HP. 2:177. :
 "The king's right is limited to the collection of tax therefrom. Therefore what is technically called at present as 'gift of land' etc. (by the king) does not mean giving away of land but a mere creation of allowance."
- ২০৮ K.P. Jayaswal HP 2:181.
- ২১০ R.P. Dutt IT 215ff.
- ২১১ K.P. Jayaswal *op. cit.* 2:181.
- ২১২ *Ibid.* 2:174ff.
- ২১৩ *Ibid.* 2:180.
- ২১৪ *Ibid.* 2: §345.
- ২১৫ *Ibid.* 2:181.
- ২১৬ *Ibid.*
- ২১৭ B.H. Baden-Powell IVC 5.
- ২১৮ G.W.F. Hegel PH 161.
- ২১৯ K. Marx C 357-8.
- ২২০ SAGS 151 থেকে অনুমান হয় অধ্যাপক জর্জ টমসনেরও খানিকটা যেন এই রকমেরই মত।
- ২২১ K. Marx C 334.
- ২২২ F. Engels OFPPS 160.
- ২২৩ W. W. Hunter IGI 4:192.
- ২২৪ F. Engels *op. cit.* 254-6.
- ২২৫ K. Marx BRI.
- ২২৬ P. V. Kane HD 2:19 "The number of works dealing with the origin and characteristics of the caste system in India is legion."
- ২২৭ P. V. Kane *op. cit.* 2:19ff. দ্রষ্টব্য।
- ২২৮ R. Fick SONIBT 1-2. cf T. W. Rhys Davids BI *preface*.
- ২২৯ T. W. Rhys Davids BI and R. Fick SONIBT.
- ২৩০ Fick *op. cit.* 10.
- ২৩১ *Ibid.*
- ২৩২ *Ibid.*
- ২৩৩ *Ibid.*
- ২৩৪ *Ibid.* 4-7.
- ২৩৫ *Ibid.* 2-3.
- ২৩৬ কিন্তু হাইব ও কার্ট-এর মধ্যে সাদৃশ্য কোথায় এবং প্রভেদই বা কী সে-বিষয়ে আলোচনা তাঁরা তোলেন না।

- ২৩৭ R. V. Russell & Hiralal TCCPI 2:26, 39, 80.
 ২৩৮ H. L. Morgan AS 86.
 ২৩৯ *Ibid.* 124ff.
 ২৪০ G. Thomson AA ch. 2.
 ২৪১ *Ibid.*
 ২৪২ H. L. Morgan AS 84-5, 73.
 ২৪৩ ERE 3:232.
 ২৪৪ অবশ্যই মহামহোপাধ্যায় পি. ভি. কানে (HD 2:24) এই পঞ্চায়েতকে জাতি-ব্যবস্থার অপরিহার্য লক্ষণ মনে করেননি; তার কারণ বোধ হয় এই যে, তিনি প্রধানতই ব্যবস্থাটির শ্রুতিশাস্ত্র-বর্ণিত রূপের প্রতিই দৃষ্টি আবদ্ধ রেখেছেন। E. Senart (CI 66-73) পঞ্চায়েতকে জাতি-ব্যবস্থার অপরিহার্য লক্ষণ মনে করেন।
 ২৪৫ ERE 3:233. অতীত লেখকও *caste*-এর আলোচনা-প্রসঙ্গে বিনা-বিধায় *tribe* শব্দ ব্যবহার করে থাকেন।
 ২৪৬ R. Fick in ERE 6:353-88; P. V. Kane HD 2:479-501.
 ২৪৭ বিশ্বকোষ ৫:৫০০।
 ২৪৮ ঐ।
 ২৪৯ শ্রুতিশাস্ত্র-বর্ণিত জাতি-ব্যবস্থা প্রসঙ্গে রিস্-ডেভিড্ বা ফিক্-এর মন্তব্য স্বভাবতই শ্রুতিশাস্ত্র-বর্ণিত গোত্র-ব্যবস্থা প্রসঙ্গেও প্রযোজ্য।
 ২৫০ বিশ্বকোষ ৫:৫০০।
 ২৫১ পানিনি ৪.১.১৬২।
 ২৫২ প্রভাখ্য-টীকা।
 ২৫৩ বিশ্বকোষ ৫:৫০৩।
 ২৫৪ বিশ্বকোষ ৫:৫০৩-৪। ক্ষিতিমোহন সেন-এর জাতিভেদ এবং M. Monier-Williams SED দ্রষ্টব্য।
 ২৫৫ যথা মহিলীদের মধ্যে (ক্ষিতিমোহন সেন : জাতিভেদ ১০২) একটি গোত্রের নাম হতোরার—সংস্কৃত তর্জমায় আমরা তাকেই বলবো কাশ্রপ। বস্তুত, এই কাছিমের নাম থেকেই ক্লানের নামকরণ করবার দৃষ্টান্ত অ-ভারতীয় আদিবাসীদের মধ্যেও দ্রুত নয়—H. L. Morgan AS দ্রষ্টব্য।
 ২৫৬ বিশ্বকোষ ৫:৫০৩-৪।
 ২৫৭ রাসেল প্রমুখের রচনা দ্রষ্টব্য। cf. ERE 3:233 "castes are divided not only into sub-castes or endogamous groups, within whose limits marriage must take place, but also into exogamous sections—septs, *gotras* or clans—the members of which are regarded as so closely related that they are not allowed to intermarry."
 ২৫৮ R. Fick SONIBT ch. 12.
 ২৫৯ এই প্রসঙ্গে ফিক্-উদ্ধৃত দশব্রাহ্মণ-জাতক (SONIBT 217ff) বিশেষ

চিত্তাকর্ষক। cf. ERE 3:231. "In most parts the *dom* is a scavenger and basket-maker, but in Kashmir he is a cultivator, in Kumaon a stone-mason, in Assam a fisherman and in the Orissa states a hewer and splitter of wood."

- ২৬০ ERE 8:238.
 ২৬১ G. Thomson AA 44.
 ২৬২ *Ibid.* 45.
 ২৬৩ T. W. Rhys Davids BI 38f.
 ২৬৪ E. Senart CI cf. Ibbetson PC.
 ২৬৫ যদিও বিধান-বিশেষ এই প্রথারই ভূমিসি প্রশংসা করেছেন। যথা :
 S. Low VI 262-3 ; Abbe Dubois—see Kane HD 2:20.
 ২৬৬ K. Marx FRBRI.
 ২৬৭ অস্তুত বাংলা দেশের ক্ষেত্রে নিশ্চয়ই তা নয়। এই গ্রন্থের পৃ. ৪০০-৪০১ দ্রষ্টব্য।
 ২৬৮ এ-বিষয়ে সবচেয়ে চিত্তাকর্ষক দৃষ্টান্ত বোধহয় মহামহোপাধ্যায় পঞ্চানন তর্করত্ন
 প্রণীত ব্রহ্মসূত্রের শক্তিভাষ্য।
 ২৬৯ H. S. Maine VCEW *Lectures* 1 & 2.
 ২৭০ *Ibid.* 20.
 ২৭১ *Ibid.* 39.
 ২৭২ *Ibid.* 52.
 ২৭৩ Quoted in LPI 131.
 ২৭৪ K. Marx C 358.
 ২৭৫ H. S. Maine *op. cit.* 55-6.
 ২৭৬ *Ibid.* 21-2. যেহীন অবশ্যই ট্রাইব্যাল শব্দ ব্যবহার করছেন না ; তার বদলে
 বলছেন, "India, because it is the great repository of verifiable
 phenomena of ancient usage and ancient judicial thought..."
 ২৭৭ *Ibid.* 57-8.
 ২৭৮ *Ibid.* 53-4.
 ২৭৯ *Ibid.*
 ২৮০ *Ibid.* 13-4.
 ২৮১ অবনীন্দ্রনাথ ঠাকুর : বাংলার ব্রত ৩ এবং ২।
 ২৮২ ঐ ১৮-২৩।
 ২৮৩ ঐ ৮।
 ২৮৪ G. Thomson SAGS 33.
 ২৮৫ *Ibid.* 33.
 ২৮৬ F. Engels OFPPS 259ff.
 ২৮৭ *Ibid.* 259.
 ২৮৮ G. Childe WHH, S. Piggot PI ইত্যাদি দ্রষ্টব্য।
 ২৮৯ G. Childe A 78-93.

- ২৯০ বর্তমান ঐতিহাসিক গবেষণা ক্রমশই এ-সিদ্ধান্তের পক্ষপাতী হচ্ছে।
- ২৯১ পাণিনি ৪.৩.৯ এবং ৫.৩.১১৪।
- ২৯২ K. P. Jayaswal HP 1:ch. v.
- ২৯৩ T. A. G. Rao EHI 1:287.
- ২৯৪ *Ibid.* 1:294
- ২৯৫ *Ibid.* 1:295.
- ২৯৬ *Ibid.* 1:95-6.
- ২৯৭ *Ibid.* 1:52-63.
- ২৯৮ G. Thomson AA ch. 1.
- ২৯৯ অৰ্ধশাস্ত্র (বসাক) ২০৯।
- ৩০০ জয়সওয়াল মজুমদার প্রমুখের ব্যাখ্যা দ্রষ্টব্য।
- ৩০১ T. A. G. Rao EHI 1:52-63.
- ৩০২ *Ibid.* 1:54.
- ৩০৩ বৃহৎভট্টসার (বহুমতী) ৩১।
- ৩০৪ cf. Colebrooke ME 1:212.
- ৩০৫ বিশ্বকোষ ৫:২০৬।
- ৩০৬ ঐ ৫:২০৮।
- ৩০৭ ঐ ৫:২০৫।
- ৩০৮ P. V. Kane HD 2:716.
- ৩০৯ W. Crooke RFNI 250.
- ৩১০ A. Getty G plate 2c.
- ৩১১ T. A. G. Rao EHI Vol. I Part I.
- ৩১২ বিশ্বকোষ ৫:২০২।
- ৩১৩ A. Getty G 7; ERE 6:176; বিশ্বকোষ ৫:২০২; T. A. G. Rao EHI Vol. I Part I.
- ৩১৪ আনন্দগিরি : শঙ্করবিজয়, সপ্তদশ প্রকরণ।
- ৩১৫ “বামবাহুল্যাৎ” শব্দ দ্রষ্টব্য : পৃ. ১১৫।
- ৩১৬ R. Briffault M 3:2.
- ৩১৭ G. Thomson SAGS 41-2.
- ৩১৮ E. J. Krige SSZ 190.
- ৩১৯ ERE 1:227.
- ৩২০ *Ibid.*
- ৩২১ *Ibid.*
- ৩২২ R. Briffault M 3:2ff.
- ৩২৩ *Ibid.*
- ৩২৪ *Ibid.*
- ৩২৫ *Ibid.*
- ৩২৬ *Ibid.*

- ৩২৭ G. Thomson SAGS 150.
- ৩২৮ S. Piggot PI ইত্যাদি। অবশ্যই এই প্রকল্পকে সন্দেহ করা হয়েছে—P. V. Kane *Presidential Address : All India History Congress—16th Session*. B. K. Chatterji in CR—May 1956.
- ৩২৯ O. R. Ehrenfels MRI 2.
- ৩৩০ *Ibid.* 8.
- ৩৩১ R. P. Chanda IAR 150-1.
- ৩৩২ দৃষ্টান্ত বিরল নয়। বস্তুত তত্ত্ব-প্রসঙ্গে আধুনিক বিদ্বানদের বেশির ভাগ আলোচনাই এই জাতীয়।
- ৩৩৩ J. Marshall MIC 1:51.
- ৩৩৪ G. Thomson SAGS 41.
- ৩৩৫ *Ibid.* 144.
- ৩৩৬ *Ibid.* 43.
- ৩৩৭ *Ibid.*
- ৩৩৮ R. Briffault M এবং G Thomson SAGS 149-50.
- ৩৩৯ R. Briffault M 1:96-100, 195-267.
- ৩৪০ G. Thomson SAGS 149ff.
- ৩৪১ *Ibid.* 43.
- ৩৪২ H. L. Morgan AS 62.
- ৩৪৩ R. Briffault *op. cit.* 1:316ff.
- ৩৪৪ H. L. Morgan *op. cit.* 10-1.
- ৩৪৫ R. Briffault *op. cit.* 2:251f.
- ৩৪৬ *Ibid.* 3:59.
- ৩৪৭ A. B. Keith RPVU.
- ৩৪৮ M. Winternitz HIL 1:64.
- ৩৪৯ R. L. Mitra IA ch. xx.
- ৩৫০ M. Winternitz *op. cit.* 64.
- ৩৫১ G. Childe A 78ff.
- ৩৫২ *Ibid.* 64.
- ৩৫৩ *Ibid.*
- ৩৫৪ F. Engels OFPPS 103.
- ৩৫৫ A. A. Macdonell VM 124ff.
- ৩৫৬ মার্কণ্ডেয় পুরাণ ২২।
- ৩৫৭ M. Winternitz *op. cit.* 1:57; A. A. Macdonell HSL45; A. B. Keith in CHI 1:77-8.
- ৩৫৮ A. A. Macdonell HSL 103, VM 124ff. ; R. G. Bhandarkar VS 142ff. W. Crooke in *Folk-lore* 30:284sq., ইত্যাদি।
- ৩৫৯ অধোদ্য ১০.২০।

- ৩৬০ ঋগ্বেদ (রমেশচন্দ্র দত্ত) ১৫৭১ ।
- ৩৬১ S. Radhakrishnan IP 104, ইত্যাদি ।
- ৩৬২ A. B. Keith RPVU 57, 186-7, 256. 366. A. A. Macdonell
HSL 166.
- ৩৬৩ O. R. Ehrenfels MRI 2.
- ৩৬৪ *Ibid* 2, 98, 113.
- ৩৬৫ ক্ষিত্তিমোহন সেন : ভারতের সংস্কৃতি ১১ ।
- ৩৬৬ ঐ ১৬ ।
- ৩৬৭ বিশ্বকোষ ৫:২০৬-৭ ।
- ৩৬৮ B. A. Gupte in IA—February 1906.
- ৩৬৯ অবনীন্দ্রনাথ ঠাকুর : বাংলার ব্রত ৫৩ ।
- ৩৭০ B. A. Gupte *op. cit.* 62.
- ৩৭১ R. Briffault M 3:3.
- ৩৭২ *Ibid.*
- ৩৭৩ *Ibid.*
- ৩৭৪ B. A. Gupte *op. cit.* 63.
- ৩৭৫ *Ibid.* Figure 3.
- ৩৭৬ *Ibid.* 63.
- ৩৭৭ *Ibid.* 61.
- ৩৭৮ T. A. G. Rao EHI 1:52.
- ৩৭৯ *Ibid.*
- ৩৮০ W. Crooke RFNI 56, 61, 176 ইত্যাদি ।
- ৩৮১ T. A. G. Rao *op. cit.* 1:52.
- ৩৮২ A. Getty G 18.
- ৩৮৩ রাও-এর হিন্দু আইকনোগ্রাফি এবং বৃহৎতন্ত্রসার বর্ণিত বিভিন্ন দেবীর তাত্ত্বিক
ধ্যান শ্রেণী ।
- ৩৮৪ G. Thomson SAGS 219.
- ৩৮৫ *Ibid.*
- ৩৮৬ *Ibid.*
- ৩৮৭ *Ibid.*
- ৩৮৮ *Ibid.* 219f.
- ৩৮৯ *Ibid.* 205 & 209-10.
- ৩৯০ বিশ্বকোষ ৩:৫৪৭ ।
- ৩৯১ ঐ ৩:৫৪৮ ।
- ৩৯২ এরেনফেল্‌স (MRI) মাতৃপ্রাধিকারের স্মারকের দিক থেকে ভারতের মানচিত্র
দিয়েছেন ।
- ৩৯৩ R. Briffault *op. cit.* 3:2-3.
- ৩৯৪ অবনীন্দ্রনাথ ঠাকুর : বাংলার ব্রত ৬৪-৫ ।

- ৩২৫ ঐ ৫৭।
 ৩২৬ ঐ ৬৩।
 ৩২৭ G. Thomson AA 21-2.
 ৩২৮ R. Briffault 3:3.
 ৩২৯ গয়া, পুরী প্রভৃতি তীর্থস্থানে এ-জাতীয় গাছের দৃষ্টান্ত প্রচুর।
 ৪০০ G. Thomson SAGS 204.
 ৪০১ বিশ্বকোষ ২০:৭৫৪।
 ৪০২ P. C. Bagchi PAPDI 10.
 ৪০৩ *Ibid.* 14.
 ৪০৪ A. Avelon PT *Preface* xvii.
 ৪০৫ পাঁচকড়ি বন্দ্যোপাধ্যায় : রচনাবলী ২:৩২০।
 ৪০৬ F. Engels OFPPS 107.
 ৪০৭ পাঁচকড়ি বন্দ্যোপাধ্যায় : রচনাবলী ২:৩২০।
 ৪০৮ ঐ ২:২৫৭।
 ৪০৯ বিশ্বকোষ ৭:৫০৭-৮।
 ৪১০ ঐ ৭:৫০৭।
 ৪১১ পাঁচকড়ি বন্দ্যোপাধ্যায় : রচনাবলী ২:২২৭।
 ৪১২ বিশ্বকোষ ৭:৫১২।
 ৪১৩ R. G. Bhandarkar VS 146.
 ৪১৪ R. Briffault *op. cit.* 2:525, 526, 530-4, 541 ; 3:129ff.
 ৪১৫ পৃ. ১০২-১২।
 ৪১৬ বিশ্বকোষ ৭:৫১৩।
 ৪১৭ ঐ ৭:৫১২।
 ৪১৮ ঐ ৭:৫১৩।
 ৪১৯ R. P. Chanda IAR ch. iv.
 ৪২০ মার্কণ্ডেয় পুরাণ ৯২, ৪৩-৪।
 ৪২১ J. Marshall MIC 1:Plate xxii-12.
 ৪২২ *Ibid.* 1:52.
 ৪২৩ R. P. Chanda *op. cit.* 131f.
 ৪২৪ *Ibid.* 131.
 ৪২৫ *Ibid.* 132.
 ৪২৬ *Ibid.* 134.
 ৪২৭ *Ibid.* 135.
 ৪২৮ বিশ্বকোষ ৭:৫০৮ “বঙ্গে ঘেরুপ শাক্তের প্রাধান্য ভারতের আর কোনো স্থলে
 এরূপ নাই।...এখানে যে-সমস্ত শিবোক্ত তন্ত্র পাওয়া যায়, তাহার রচনাপ্রণালী
 পর্যালোচনা করিলে এই গোড়ামিতে রচিত হইয়াছে বলিয়া সহজেই ধারণা হয়।
 তন্মধ্যে ঘেরুপ পৃথক বর্ণমালা গৃহীত হইয়াছে, তাহাও সম্পূর্ণ এই গোড় বা বদমেশে
 প্রচলিত”।

- ৪২৯ R. P. Chanda *op. cit.* 150-61.
 ৪৩০ *Ibid.* 133.
 ৪৩১ অর্থশাস্ত্র (বসাক) ১:১৪৬।
 ৪৩২ ঐ ১:১৪৩।
 ৪৩৩ ERE 12:193.
 ৪৩৪ যন্ত্র ২.১। cf. H. H. Wilson EL 1:248.
 ৪৩৫ ERE 12:193.
 ৪৩৬ *Ibid.*
 ৪৩৭ এই গ্রন্থের পৃ. ২৫৩ দ্রষ্টব্য।
 ৪৩৮ ERE 5:Female Principle.
 ৪৩৯ *Ibid.*
 ৪৪০ R. Briffault *op. cit.* 1:422-7, 451-60, ইত্যাদি।
 ৪৪১ *Ibid.* 1:451.
 ৪৪২ ERE 5:828.
 ৪৪৩ R. Briffault *op. cit.* 1:252.
 ৪৪৪ A. K. Coomarswamy in EB 12:209ff.
 ৪৪৫ ERE 5:830.
 ৪৪৬ অথর্ববেদ ১৪. ২. ১৪।
 ৪৪৭ R. Briffault 3:54-5.
 ৪৪৮ J. Frazer GB 28.
 ৪৪৯ *Ibid.* 28-9.
 ৪৫০ R. Briffault *op. cit.* 3:55.
 ৪৫১ *Ibid.*
 ৪৫২ *Ibid.*
 ৪৫৩ J. Frazer *op. cit.* 29.
 ৪৫৪ R. Briffault *op. cit.* 3:59.
 ৪৫৫ *Ibid.* 3:55.
 ৪৫৬ *Ibid.* 3:54.
 ৪৫৭ *Ibid.* 3:55.
 ৪৫৮ J. Frazer *op. cit.* 29.
 ৪৫৯ *Ibid.* 119.
 ৪৬০ W. Crooke *op. cit.* 242.
 ৪৬১ R. Briffault *op. cit.* 3:56.
 ৪৬২ W. Crooke *op. cit.* 242.
 ৪৬৩ *Ibid.*
 ৪৬৪ E. Thurston CTSI 1:144 ; 6:20, 355 ; 3:103 ; 7:193.
 ৪৬৫ *Ibid.* 3:103.
 ৪৬৬ *Ibid.* 7:226.

- ৪৬৭ B G xxiii (1884) 45.
 ৪৬৮ E. Thurston *op. cit.* 1:205.
 ৪৬৯ *Ibid.* 2:359.
 ৪৭০ *Ibid.* 4:364.
 ৪৭১ BG xii (1880) 117 ; xx (1884) 132.
 ৪৭২ H. H. Risley TCB 1:39.
 ৪৭৩ *Ibid.* 2:201, 229.
 ৪৭৪ E. T. Dalton DEB 194 ; H. H. Risley TCB 2:102.
 ৪৭৫ R. Briffault *op. cit.* 3:55.
 ৪৭৬ *Ibid.* 3:54.
 ৪৭৭ *Ibid.* 3:57.
 ৪৭৮ *Ibid.* 3:54ff.
 ৪৭৯ বিশ্বকোষ ১৪:৫৫০ ।
 ৪৮০ ঐ ।
 ৪৮১ ঐ । (শুদ্ধিপত্র দ্রষ্টব্য)
 ৪৮২ ঐ ।
 ৪৮৩ R. Briffault 3:58.
 ৪৮৪ *Ibid.*
 ৪৮৫ *Ibid.*
 ৪৮৬ *Ibid.*
 ৪৮৭ *Ibid.*
 ৪৮৮ *Ibid.*
 ৪৮৯ J. Frazer *op. cit.* 136.
 ৪৯০ G. Thomson R 10.
 ৪৯১ R. P. Chanda *op. cit.* ch. iv.
 ৪৯২ M. Monier-Williams RTLI 57-8.
 ৪৯৩ E. W. Hopkins RI 542.
 ৪৯৪ Oppert OII 574.
 ৪৯৫ J. Marshall *op. cit.* 1:48.
 ৪৯৬ G. Thomson SAGS 246.
 ৪৯৭ J. Marshall *op. cit.* 1:51.
 ৪৯৮ S. Radhakrishnan HPEW 401.
 ৪৯৯ *Ibid.* 402.
 ৫০০ O. R. Ehrenfels MRI-এর শুরুতেই এই মানচিত্র দ্রষ্টব্য ।
 ৫০১ J. Marshall *op. cit.* 1:57.
 ৫০২ *Ibid.*
 ৫০৩ G. Thomson SAGS 238. cf. G. Thomson AA 4: "Since the function of all social institutions, alien or indigenous, is to

satisfy some need, the origin of this or that custom is not explained by saying that this was borrowed from abroad. As Ferguson remarked, 'nations borrow only what they are nearly in a condition to have invented themselves' ”.

- ৫০৪ G. Thomson SAGS 239.
- ৫০৫ *Ibid.* 238.
- ৫০৬ *Ibid.* 246.
- ৫০৭ *Ibid.* 245.
- ৫০৮ *Ibid.* 246.
- ৫০৯ J. Marshall *op. cit.* 1:52.
- ৫১০ ERE 10:244.
- ৫১১ *Ibid.*
- ৫১২ *Ibid.*
- ৫১৩ *Ibid.*
- ৫১৪ *Ibid.*
- ৫১৫ *Ibid.* 10:242. cf. G. Thomson SAGS 243.
- ৫১৬ *Ibid.*
- ৫১৭ *Ibid.*
- ৫১৮ ERE 5:129.
- ৫১৯ E. H. Blakeney SCD 79.
- ৫২০ M. J. Herskovits MHW 395. Aurignacian figurine in ivory, known as the Venus of Lespugue (Honte-Garonne, France) : front, side and rear views.
- ৫২১ *Ibid.* 394. The Aurignacian 'Venus' carved in low relief, from Lanssel, Dordogne.
- ৫২২ S. Corbian in *Man*-September 1935 No. 159 p 144.
- ৫২৩ J. Marshall *op. cit.* 1:Plate xiii, 7.
- ৫২৪ *Ibid.* 1:52.
- ৫২৫ J. Marshall ASI 1911-2 pl. xxiii, 40.
- ৫২৬ বিশ্বকোষ ১৩:২২১।
- ৫২৭ A. A. Macdonell VM 45. এই গ্রন্থের পৃ. ৬৬৯ দ্রষ্টব্য।
- ৫২৮ বিশ্বকোষ ৭:৫২৭।
- ৫২৯ ঐ।
- ৫৩০ ঐ ৭:৫২৮।
- ৫৩১ ঐ।
- ৫৩২ ঐ ৭:৫২৯।
- ৫৩৩ ঐ ৭:৫৩০।
- ৫৩৪ ঐ ৭:৫০৪।

- ৫৩৫ পাঁচকড়ি বন্দ্যোপাধ্যায় : রচনাবলী ২:২৫১।
- ৫৩৬ বিশ্বকোষ ৭:৫৪৭।
- ৫৩৭ পাঁচকড়ি বন্দ্যোপাধ্যায় : রচনাবলী ২:২১২।
- ৫৩৮ ঐ ২:২৭৫।
- ৫৩৯ ঐ ২:২৭৭।
- ৫৪০ ঐ ২:২৮৩।
- ৫৪১ অনেকাংশেই মনোবিকলন-পদ্ধতির সঙ্গে তুলনীয়।
- ৫৪২ বিশ্বকোষ ১৫:৫৪৫।
- ৫৪৩ ঐ।
- ৫৪৪ বৃহৎতন্ত্রসারে বিভিন্ন যন্ত্রের চিত্র দ্রষ্টব্য।
- ৫৪৫ বৃহৎতন্ত্রসার দ্রষ্টব্য।
- ৫৪৬ R. G. Bhandarkar VS 146. cf. S. K. Dikshit MG 216-7.
- ৫৪৭ পাঁচকড়ি বন্দ্যোপাধ্যায় : রচনাবলী ২:২৬৫।
- ৫৪৮ বৃহৎতন্ত্রসার (বহুমতী) ৭৪-৫।
- ৫৪৯ বিশ্বকোষ ৭:৫৪১।
- ৫৫০ ERE 10:196.
- ৫৫১ ERE 5:829.
- ৫৫২ ক্রিয়াকাণ্ড-বারিধি (বহুমতী) ১:২৩৯।
- ৫৫৩ ঐ ১:২৪০।
- ৫৫৪ G. Thomson SAGS 206.
- ৫৫৫ S. C. Roy ASB: xii, 920-1. cf. W. Crooke RFNI 71.
"Nudity is essential in many magical rites and appears prominently in rain-magic."
- ৫৫৬ কলকাতার দেহাতিদের মুখেও এই বিশ্বাসের পরিচয় শুনেছি।
- ৫৫৭ See S. C. Roy *op. cit.* 920; অবশ্য পরে ক্রক্ (RFNI 71) এই মত পরিবর্তন করেছেন।
- ৫৫৮ S. C. Roy *op. cit.* 920.
- ৫৫৯ W. Crooke PRFNI (1896 Ed.) 68.
- ৫৬০ R. Briffault *op. cit.* 3:4.
- ৫৬১ বিশ্বকোষ ৭:৫২২।
- ৫৬২ R. Briffault *op. cit.* 2:435-6.
- ৫৬৩ *Ibid.*
- ৫৬৪ নন্দগোপাল সেনগুপ্ত বর্ণিত গৌরীপুত্র প্রথার বিবরণ : আবুল হাসানৎ
ধৌনবিজ্ঞান ১:২৪০।
- ৫৬৫ বিশ্বকোষ ৭:৫৩১।
- ৫৬৬ ঐ ৭:৫৩২।
- ৫৬৭ সুধময় ভট্টাচার্য : তন্ত্রপরিচয় ৫৬-৭।
- ৫৬৮ ঐ ৫৬।

- ৫৬৯ বিশ্বকোষ ৭:৫২৬।
- ৫৭০ ERE 5:79.
- ৫৭১ ঋগ্বেদ ৪, ৪৮, ৩।
- ৫৭২ JAS (s) xix—1953, No. 1.
- ৫৭৩ ERE 5:80.
- ৫৭৪ *Ibid*-5:79.
- ৫৭৫ পাঁচকড়ি বন্দ্যোপাধ্যায় : রচনাবলী ২:২৫৪-৩০৭।
- ৫৭৬ হরপ্রসাদ শাস্ত্রী : বৌদ্ধধর্ম ৮৩।
- ৫৭৭ পাঁচকড়ি বন্দ্যোপাধ্যায় : রচনাবলী ২:৩২১।
- ৫৭৮ R. Briffault *op. cit.* 3:196.
- ৫৭৯ *Ibid.*
- ৫৮০ *Ibid.*
- ৫৮১ *Ibid.*
- ৫৮২ *Ibid.* 3:197.
- ৫৮৩ *Ibid.* 3:196-7.
- ৫৮৪ *Ibid* 3:198.
- ৫৮৫ *Ibid.*
- ৫৮৬ *Ibid.*
- ৫৮৭ *Ibid.*
- ৫৮৮ *Ibid.* 3:199.
- ৫৮৯ *Ibid.*
- ৫৯০ J. Frazer GB 136.
- ৫৯১ G. Thomson AA 130ff.
- ৫৯২ R. Briffault *op. cit.* 3:197.
- ৫৯৩ D. Sen CHA 375ff.
- ৫৯৪ S. K. Dikshit MG 30-6.
- ৫৯৫ *Ibid* 32-3.
- ৫৯৬ S. N. Dasgupta HIP 3:533.
- ৫৯৭ গুণরত্ন : তর্করহস্যদীপিকা ৩০০।
- ৫৯৮ S. N. Dasgupta PA ঋগ্বেদ।
- ৫৯৯ শ্লোক ৮২।
- ৬০০ S. N. Dasgupta HIP 3:529.
- ৬০১ *Ibid* 3:528-9.
- ৬০২ বিশ্বকোষ (দ্বিতীয় সংস্করণ) ৩:৩১৮।
- ৬০৩ ঐ।
- ৬০৪ SBE 12:54, 59, 64, 110sq., 113sq., 125sq., 144sq., 150, 153-8, 171, 198sq., 265sq., 297, 310sq.; 26:14, 30-2, 74sq., 93, 98sq.,

105sq., 115, 131, 142, 147, 175sq., 240, 249, 252, 279, 291, 301, ইত্যাদি, ইত্যাদি।

৬০৫ ছান্দোগ্য উপনিষদ ১. ২. ১।

৬০৬ ERE 2:157.

৬০৭ ERE 4:444.

৬০৮ ERE 4:411-510.

৬০৯ J. Marshall 1:79ff.

৬১০ ERE 4:476.

৬১১ ERE 4:479-84.

৬১২ D. R. Shastri SHIMSH 1-3.

৬১৩ প্রথমত, ডক্টর দক্ষিণারঞ্জন শাস্ত্রী এই পর্যায়-বিভাগের সমর্থনে বিশেষ কোনো তথ্য সত্যিই উল্লেখ করেননি, বা করতে সমর্থ হননি। এই প্রসঙ্গে তিনি বলছেন, "As the literature of this school is now entirely lost except what has reached us in fragments, we are quite unable to give here verbatim, all the original *sutras* of this school that represents its various aspects and phases. But there are passages both in *sutra* and *sloka* which embody in substance these different stages of the *lokayata* school (P. 2)". কিন্তু সূত্র এবং শ্লোকরূপ তথ্য ঠিক কী এবং কী ভাবেই বা তা লেখকের পরিকল্পিত পর্যায়-বিভাগকে প্রমাণিত করে—এ-প্রশ্নের সঙ্গত সত্যিই তাঁর গ্রন্থে পাওয়া যায় না। বরং তার পরিবর্তে কষ্ট-কল্পনা এবং পরস্পর-বিরোধী মন্তব্যেরই পরিচয় পাওয়া যায়। এখানে সে-জাতীয় কিছু দৃষ্টান্ত উল্লেখ করাই পর্যাপ্ত হবে। যথা :

তথাকথিত প্রথম পর্যায়ের বর্ণনায় লেখক বলছেন, "...it was a mere tendency to opposition. It called in question all kinds of knowledge, immediate and mediate, and all evidence, perception as well as inference. In that period its name was Barhaspatya (P. I)." লেখকের মতে, যে-বৃহস্পতির নাম থেকে সম্প্রদায়টির প্রথম পর্যায়ের ওই নামকরণ হয়েছিলো তিনি ঐতিহাসিক ব্যক্তিই ছিলেন (P. 3) এবং ঋগ্বেদেই তাঁর পরিচয় পাওয়া যায়—অর্থাৎ, ঋগ্বেদের বৃহস্পতিই এ-সম্প্রদায়ের আদিগুরু (P. 9)। যদি তাই হয় তাহলে নিশ্চয়ই আশা করা অসম্ভব হবে না যে, লোকায়ত-সম্প্রদায়ের প্রথম পর্যায়টির উপরোক্ত বর্ণনায় সঙ্গে লেখক বৈদিক বৃহস্পতির কোনো যোগাযোগ—বা অন্তত যোগাযোগের কোনো ইংগিত—প্রদর্শন করবার চেষ্টা করবেন। কিন্তু লেখক তা করেননি। এবং ঋগ্বেদের বৃহস্পতি যে সত্যিই *called in question all kinds of knowledge, immediate and mediate*,—এ-কথা প্রতিপন্ন করা একান্তই অসম্ভব। অবশ্যই ডক্টর শাস্ত্রী বলছেন, 'From the earliest Vedic times, there were people who denied the existence of

even the Vedic deities. The Vedic hymns pointedly refer to scoffers and unbelievers (P. 6-7)." কিন্তু প্রশ্ন হলো, এর সঙ্গে বৃহস্পতির সম্পর্ক কী ? বৈদিক সাহিত্যে কি এ-জাতীয় কোনো ইংগিত পাওয়া যায় যে, বৃহস্পতিই ওই scoffers and unbelievers-দের অগ্রগামী ছিলেন ? নিশ্চয়ই তা যায় না। এমনকি উক্তর শাস্ত্রী নিজেও সে-কথা দাবি করতে পারছেন না। তার বদলে ঋগ্বেদের বৃহস্পতি প্রসঙ্গে তিনি মন্তব্য করেছেন, "Some of the verses of the Vedic hymns ascribed to Brihaspati are very noble in thought. Whatever may be said of his followers, his own teachings were of an elevated character. Brihaspati had many followers and all of them were independent thinkers raising objections against the current superstitions. It is perhaps for his freedom of thought that he was regarded as the priest—the adviser—the counsellor of Indra, the king of the gods" (P. 9). প্রথমত, এই উক্তির সঙ্গে পূর্বোক্ত উক্তিগুলির সঙ্গতি নেই। দ্বিতীয়ত, এই উক্তির বিভিন্ন অংশও তথ্য-প্রতিষ্ঠিত নয়। বৈদিক বৃহস্পতির যে সত্যিই বহু অগ্রগামী ছিলেন এবং তাঁরা সকলেই যে স্বাধীন চিন্তাশীল ছিলেন ও সমসাময়িক কুসংস্কারের বিরুদ্ধে সকলেই যে আপত্তি তুলেছিলেন—এ-বিষয়ে লেখক কোনো প্রমাণই দেননি ; প্রমাণ দেওয়া নিশ্চয়ই সম্ভবও নয়। অতএব বক্তব্যগুলি নেহাতই লেখকের কল্পনাপ্রসূত। দ্বিতীয়ত, স্বাধীন চিন্তার গুণেই যে বৈদিক বৃহস্পতি দেবগুরু বলে স্বীকৃত হয়েছিলেন—এ-জাতীয় মন্তব্যের সমর্থনে অন্তত বৈদিক সাহিত্যের মধ্যে কোনো তথ্যই খুঁজে পাওয়া যায় না। অথচ উক্তর শাস্ত্রী লোকায়তর ইতিহাসের ধেনুস্তরবিভাগ করেছেন তা আগাগোড়াই এ-জাতীয় ঐতিহাসিক তথ্য নিরপেক্ষ এবং একান্তই কাল্পনিক কয়েকটি theory-র উপর প্রতিষ্ঠিত।

৬১৪ D. R. Shastri *op. cit.* 35-6.

৬১৫ *Ibid.* 39.

৬১৬ *Ibid.* 36.

৬১৭ *Ibid.*

৬১৮ W. Crooke in *Folk-lore* xxv. "The Holi : a Vernal Festival of the Hindus."

৬১৯ *Ibid.*

৬২০ M. Monier-Williams SED—তন্ত্র। cf. শঙ্কর ব্রহ্মসূত্র-ভাষ্য ২.১.৩ "কপিলস্ত তন্ত্রস্ত" ইত্যাদি।

৬২১ বিশ্বকোষ ৭:৫০৪।

৬২২ R. Briffault *op. cit.* 1:461sq.

৬২৩ ERE 12:192.

৬২৪ বিশ্বকোষ ৭:৫০৮।

৬২৫ ERE 12:192.

৬২৬ পাঁচকড়ি বন্দ্যোপাধ্যায় : রচনাবলী ২:২৫২।

৬২৭ ঐ ২:২৫২-৬০।

৬২৮ cf. G. Thomson SAGS 239.

৬২৯ পাঁচকড়ি বন্দ্যোপাধ্যায় : রচনাবলী ২:২৭৪।

৬৩০ ঐ ২:২৮০-১।

৬৩১ ঐ ২:২২০।

৬৩২ S. Dasgupta ORC 27.

৬৩৩ *Ibid.* xxxiv.

৬৩৪ *Ibid.*

৬৩৫ বিশ্বকোষ ৭:৫৪৭।

৬৩৬ ERE 12:194.

৬৩৭ হরপ্রসাদ শাস্ত্রী : বৌদ্ধধর্ম ৭৮।

৬৩৮ ঐ ৮৫।

৬৩৯ ঐ ১০৬ ইত্যাদি।

৬৪০ D. Sen CHA 351. "There are hundreds of these sects silently working in Bengal"...

৬৪১ পাঁচকড়ি বন্দ্যোপাধ্যায় : রচনাবলী ২:৩২৫।

৬৪২ D. Sen CHA 337.

৬৪৩ S. Dasgupta ORC 90.

৬৪৪ M. M. Bose PCSCB 42.

৬৪৫ *Ibid.* 42.

৬৪৬ *Ibid.* 42-3. অধ্যাপক মণীন্দ্রমোহন বসুর মতে ৮০ বছরের বৃদ্ধ যদিও পুরুষ হয়েই থাকে তবুও তার কামনাবাসনার উপসম হয়; কিন্তু এ-উপসম ক্ষয়জনিত। অপরপক্ষে যুবক যদি সযত্ন-সাধনার ফলে নিরপেক্ষ-দশায় পৌঁছতে পারে তাহলে তার ইন্দ্রিয়াদি সক্রিয় থাকবে এবং তবুও বহিঃপ্রকৃতির সংবেদনে সে বিচলিত হবে না। অধ্যাপক বসুর এই ব্যাখ্যা গ্রহণযোগ্য নয়: সহজিয়ারা জী-পুরুষ-নিরপেক্ষ অবস্থায় পৌঁছবার সাধনা করে না—স্পষ্টই জীভাবে সাধনা করতে চায় এবং জীলোক কামনা-বাসনা রহিত নয়। তাছাড়া যে-শাস্ত্র সমাহিত অবস্থাকে অধ্যাপক বসু সহজিয়া-সাধনার লক্ষ্য বলছেন তা সম্প্রদায়ান্তরের পক্ষে প্রাসঙ্গিক হলেও অন্তত সহজিয়াদের বেলায় অপ্রাসঙ্গিক, কেননা সহজ-সাধনা রিরংসার উপরই প্রতিষ্ঠিত। cf. হরপ্রসাদ শাস্ত্রী : (বৌদ্ধধর্ম ৭১) “এই সকল সহজপন্থীর শাস্ত্র স্পষ্ট করিয়া বলিয়া দিতেছে যে, যদি তোমার বোধিলাভের ইচ্ছা থাকে, তবে পঞ্চকাম উপভোগ কর”।

৬৪৭ S. Dasgupta *op. cit.* 115-6.

৬৪৮ *Ibid.* 120.

৬৪৯ *Ibid.* 121ff.

৬৫০ হরপ্রসাদ শাস্ত্রী : বৌদ্ধধর্ম ৬২।

- ৬৫১ S. Dasgupta *op. cit.* 136.
 ৬৫২ *Ibid.*
 ৬৫৩ *Ibid.* 134.
 ৬৫৪ S. K. Belvalkar & R. D. Ranade HIP 2:81, 451.
 ৬৫৫ *Ibid.* 81.
 ৬৫৬ *Ibid.* 451-2.
 ৬৫৭ A. E. Gough PUAIM 18.
 ৬৫৮ *Ibid.* 19.
 ৬৫৯ S. Dasgupta *op. cit.* 134.
 ৬৬০ উমেশচন্দ্র ভট্টাচার্য : ভারতবর্ষের ১৬৬।
 ৬৬১ J. Frazer GB 138.
 ৬৬২ *Ibid.*
 ৬৬৩ S. Dasgupta *op. cit.* 108, 165, 220, 226, 262-3 ইত্যাদি।
 ৬৬৪ পাঁচকড়ি বন্দ্যোপাধ্যায় : রচনাবলী ২:২৮৭।
 ৬৬৫ ঐ ২:২৮৮।
 ৬৬৬ ঐ।
 ৬৬৭ ঐ ২:২৮৭।
 ৬৬৮ ঐ ২:২৮৮।
 ৬৬৯ ঐ ২:২৮৮-৫।
 ৬৭০ S. Dasgupta *op. cit.* 103-7.
 ৬৭১ মণীন্দ্রমোহন বসু : সহজিয়া সাহিত্য, ভূমিকা ৯/০।
 ৬৭২ ঐ ভূমিকা ৯।
 ৬৭৩ M. Bose PCSCB 44.
 ৬৭৪ *Ibid.* 45.
 ৬৭৫ মণীন্দ্রমোহন বসু : সহজিয়া সাহিত্য, ভূমিকা ৯/০।
 ৬৭৬ পাঁচকড়ি বন্দ্যোপাধ্যায় : রচনাবলী ২:২২২।
 ৬৭৭ ঐ ২:৩০১।
 ৬৭৮ ঐ ২:২২৪-৫।
 ৬৭৯ ঐ ২:৩০৫-৬।
 ৬৮০ ঐ ২:২৮৫-৬।
 ৬৮১ B. N. Seal PSAH 218.
 ৬৮২ অধ্যাপক জর্জ টমসনের সাম্প্রতিক রচনা এর ব্যতিক্রম FP ch. 1.
 ৬৮৩ শ্রীযুক্ত পাঁচকড়ি বন্দ্যোপাধ্যায়ের রচনাই এর প্রকৃষ্ট উদাহরণ। রচনাবলী ২:২৫৫-৬ ইত্যাদি।
 ৬৮৪ B. N. Seal *op. cit.* 218ff.
 ৬৮৫ প্রফুল্লচন্দ্র ঘোষ : প্রাচীন ভারতীয় সভ্যতার ইতিহাস ১০৭।
 ৬৮৬ ERE 4:140.
 ৬৮৭ *Ibid.*

- ৬৮৮ M. M. Bose PCSCB 45.
 ৬৮৯ ERE 4:140.
 ৬৯০ *Ibid.* 4:175.
 ৬৯১ *Ibid.* 4:126.
 ৬৯২ G. Thomson FP 90-1.
 ৬৯৩ *Ibid.* 154.
 ৬৯৪ সাংখ্যকারিকা ২১, গোড়পাদভাষ্য।
 ৬৯৫ বিশ্বকোষ ৭:৫০৭।
 ৬৯৬ হরপ্রসাদ শাস্ত্রী : বৌদ্ধধর্ম ৩৭।
 ৬৯৭ H. Zimmer PI 282—সাংখ্যকারিকাকে লেখক আরো পরে (পঞ্চম শতাব্দীর মাঝামাঝি) রচিত বলে বিবেচনা করেন। মহামহোপাধ্যায় হরপ্রসাদ শাস্ত্রীও (বৌদ্ধধর্ম ৩৮) একই মত পোষণ করেন।
 ৬৯৮ সাংখ্যকারিকা ৭০।
 ৬৯৯ ঐ ৭১।
 ৭০০ শঙ্করাচার্য : ব্রহ্মসূত্রভাষ্য ২. ৪. ২।
 ৭০১ S. N. Dasgupta HIP 1:213.
 ৭০২ S. K. Belvalkar & R. D. Ranade HIP 2:412.
 ৭০৩ *Ibid.* 2:413f.
 ৭০৪ H. H. Wilson SK 160.
 ৭০৫ P. B. Chakravarti ODSST দ্রষ্টব্য।
 ৭০৬ বঙ্কিমচন্দ্র চট্টোপাধ্যায় : রচনাবলী (সাহিত্য-সংসদ) ২:২২২।
 ৭০৭ মণীন্দ্রমোহন বসু : সহজিয়া সাহিত্য ৫২।
 ৭০৮ উমেশচন্দ্র ভট্টাচার্য : ভারতদর্শনসার ১৪৯-৫০।
 ৭০৯ S. K. Belvalkar & R. D. Ranade *op. cit.* 2:428.
 ৭১০ ব্রহ্মসূত্রভাষ্য ২. ২. ৭। নিম্নোক্ত তর্জমা কালীবর বেদান্তবাগীশ ২:১৪০।
 ৭১১ ERE 11:191.
 ৭১২ P. R. T. Gurdon K xix-xx.
 ৭১৩ G. Thomson SAGS 153.
 ৭১৪ K. Marx. & F. Engels C 210.
 ৭১৫ ERE 6:706.
 ৭১৬ R. Garbe SPB *Preface* ix.
 ৭১৭ হরপ্রসাদ শাস্ত্রী : বৌদ্ধধর্ম ৩৭।
 ৭১৮ S. K. Belvalkar & R. D. Ranade *op. cit.* 2:415.
 ৭১৯ S. N. Dasgupta *op. cit.* 1:213.
 ৭২০ S. K. Belvalkar & R. D. Ranade *op. cit.* 2:418f.
 ৭২১ *Ibid.* 2:420f.
 ৭২২ *Ibid.* 2:426f.
 ৭২৩ E. H. Johnston ES.

- ১২৪ S. K. Belvalkar & R. D. Ranade *op. cit.* 2:416.
 ১২৫ ব্রহ্মসূত্রভাষ্য ২. ১. ১২। তর্জমা—কালীবর বেদান্তবাগীশ ২:৪৭।
 ১২৬ ঐ ২. ১. ১। তর্জমা—কালীবর বেদান্তবাগীশ ২:৮।
 ১২৭ ঐ। কালীবর বেদান্তবাগীশ ২:১০।
 ১২৮ R. Garbe IACOPVMCSS *Preface* xx-xxi.
 ১২৯ H. Zimmer PI 281.
 ১৩০ ব্রহ্মসূত্রভাষ্য ১. ৪. ১। তর্জমা—কালীবর বেদান্তবাগীশ ১:৪২৭।
 ১৩১ P. B. Chakravarti ODSST 4.
 ১৩২ *Ibid.*
 ১৩৩ তর্জমা—কালীবর বেদান্তবাগীশ ২:১২৩-৪।
 ১৩৪ তর্জমা—কালীবর বেদান্তবাগীশ ২:১২৮।
 ১৩৫ কালীবর বেদান্তবাগীশ : সাংখ্য-দর্শনম্ ২২১-২।
 ১৩৬ R. Garbe SPB *Preface* দ্রষ্টব্য।
 ১৩৭ S. N. Dasguta *op. cit.* 1:213.
 ১৩৮ R. Hume TPU.
 ১৩৯ বঃ আমরা দেখাবার চেষ্টা করেছি (পৃ. ৫৩৬), গীতা-বর্ণিত অম্বরমতের সঙ্গেই সাংখ্যের আদিরূপের সংযোগ অসম্ভব করা যায়। গীতার দ্বিতীয় অধ্যায়ে বর্ণিত মতটিই যদি আদি-অকৃত্রিম সাংখ্য হতো তাহলে অবশ্যই বাদরায়ণ সাংখ্য-খণ্ডনের জন্ত অতো আয়োজন করতেন না।
 ১৪০ ব্রহ্মসূত্রভাষ্য ২. ১. ২.।
 ১৪১ R. Garbe IACOPVMCSS *Preface* xii.
 ১৪২ F. Engels LF 19.
 ১৪৩ R. Garbe *op. cit. Preface* xix.
 ১৪৪ S. N. Dasgupta *op. cit.* 3:527.
 ১৪৫ মৈত্রায়ণীয় উপনিষদ ৭. ৮. ২।
 ১৪৬ বিষ্ণুপুরাণ ৩. ১৮. ১৪-২৬।
 ১৪৭ গীতা ১৬. ৬।
 ১৪৮ ঐ ১৬. ৮।
 ১৪৯ কারিকা ৭০।
 ১৫০ SBE 14:260sq.
 ১৫১ -ঋগ্বেদ ষষ্ঠ মণ্ডল।
 ১৫২ ঋগ্বেদ ৬. ২৭. ৫।
 ১৫৩ ঋগ্বেদ ৬. ২৭. ৬ দ্রষ্টব্য।
 ১৫৪ M. Wheeler IC 18.
 ১৫৫ ঋগ্বেদ ১. ৫১. ৫।
 ১৫৬ গুণরত্ন : তর্করহস্যদীপিকা ৩০০।
 ১৫৭ E. H. Johnston ES দ্রষ্টব্য।
 ১৫৮ বঙ্গদর্শন, প্রাবণ ১২৮১।

- ৭৫৯ চতুর্দশ বঙ্গীয় সাহিত্য সম্মেলনের দর্শন শাখার সভাপতির অভিভাষণ।
 ৭৬০ সেন্ট পিটার্সবার্গ অভিধান দ্রষ্টব্য।
 ৭৬১ K. Marx C 177f. Contrast শব্দর : ব্রহ্মসুত্রভাষ্য ১.১.৪। কালীবর
 বেদান্তবাগীশ ১:১০৭।
 ৭৬২ F. Engels DN 288-9.

চতুর্থ পরিচ্ছেদ

- ১ M. Winternitz HIL 65n.
 ২ ERE 4:704ff.
 ৩ F. Engels OFPPS 259ff. G. Thomson SAGS 33.
 ৪ G. Childe A 78-93.
 ৫ ERE 4:705.
 ৬ M. Winternitz *op. cit.* 64.
 ৭ ERE 2:351.
 ৮ ERE 4:708.
 ৯ ERE 4:709.
 ১০ রামেন্দ্রচন্দ্র ত্রিবেদী : রচনাবলী ৩:৫২৮।
 ১১ ঐতরেয় ব্রাহ্মণ (ত্রিবেদী) ১২১-২।
 ১২ A. A. Macdonell VM 65.
 ১৩ ERE 4:707.
 ১৪ *Ibid.*
 ১৫ *Ibid.*
 ১৬ G. Thomson SAGS 158.
 ১৭ A. A. Macdonell *op. cit.* 27.
 ১৮ *Ibid.* 45.
 ১৯ ERE 4:707.
 ২০ *Ibid.*
 ২১ G. Thomson SAGS 97.
 ২২ S. Freud GISA 25. ফ্রয়েডের মতে কোপার্নিকাস ও ডারউইনের মতোই
 তাঁর আবিষ্কারও মানবাত্মার সনাতন অভিমানকে আহত করে বলেই এর

বিকল্পে মানবমনের স্বাভাবিক প্রতিবন্ধ জাগে। সমালোচনা—দেবীপ্রসাদ
চট্টোপাধ্যায় : ক্রেডেট-প্রসঙ্গে, ১-২৩।

- ২৩ M. Winternitz *op. cit.* 67-8.
- ২৪ F. Engels OFPPS 163.
- ২৫ রামেন্দ্রচন্দ্র ত্রিবেদী : রচনাবলী ৩:৪২৬।
- ২৬ ঐ ৩:৪২৪।
- ২৭ M. Monier-Williams SED—*bhaga*.
- ২৮ A. A. Macdonell *op. cit.* 45-6.
- ২৯ G. Thomson AA 38-9, 41-3.
- ৩০ A. B. Keith & A. A. Macdonell VI : *svagnin*.
- ৩১ G. Thomson AA 42.
- ৩২ A. B. Keith & A. A. Macdonell *op. cit.* 1:2.
- ৩৩ ঐতরেয় ব্রাহ্মণ (ত্রিবেদী) ৪৭২, ৪৭৫, ৪২১।
cf. A. B. Keith & A. A. Macdonell *op. cit.* 2:458.
- ৩৪ SBE 42:88, 391.
- ৩৫ SBE 41:106ff.
- ৩৬ সায়নভাষ্য শ্রষ্টব্য। cf. A. B. Keith & A. A. Macdonell *op. cit.* 1:2.
- ৩৭ A. B. Keith & A. A. Macdonell *op. cit.* 1:2. ; ঋগ্বেদ ১০. ১১৬. ২।
- ৩৮ *Ibid* 2:426.
- ৩৯ H. L. Morgan AS. 73. cf. K. P. Jayaswal HP 1:11-2
"the *Samiti* was the national assembly of the whole people or *visah* ; for we find 'the whole people' or *samiti*, in the alternative, electing and re-electing the *rajan* or 'king' (Rigveda 10. 173. 1 & Atharvaveda 6. 87. 1; 6. 88. 3; 3. 4. 2). The whole people were supposed to be present in the Assembly. The functions of the *samiti* may be gathered from different references. We have already noticed the most important business of the *samiti*, to wit, electing the *rajan*. It could also re-elect king who had been banished. They were thus a sovereign body from the constitutional point of view."
- ৪০ H. L. Morgan *op. cit.* 84.
- ৪১ A. B. Keith & A. A. Macdonell *op. cit.* *Sabha & Samiti*.
- ৪২ *Ibid* 2:430.
- ৪৩ *Ibid*.
- ৪৪ JAOS XII:148-52.
- ৪৫ G. Thomson SAGS ch. 3 & 4.
- ৪৬ ঋগ্বেদ-সংহিতা (দুর্গাধাস লাহিড়ী) ১।

- ৪৭ ঐ ২।
 ৪৮ ঐ ৩।
 ৪৯ G. Thomson SAGS 440.
 ৫০ *Ibid.*
 ৫১ J. Harrison AAR 36-7.
 ৫২ A. B. Keith RPVU 2:345 ; VBYS *Introduction* cxxxii.
 ৫৩ A. B. Keith VBYS *Introduction* cxxxv.
 ৫৪ A. B. Keith RPVU 49.
 ৫৫ *Ibid* 49n.
 ৫৬ A. B. Keith VBYS *Introduction* cxxxiii.
 ৫৭ *Ibid* cx.
 ৫৮ M. Monier-Williams SED—সঙ্গমান।
 ৫৯ ছান্দোগ্য উপনিষদ : প্রথম অধ্যায়, দশম ও একাদশ খণ্ড।
 ৬০ ঐতরেয় ব্রাহ্মণ (ত্রিবেদী) ৫৬।
 ৬১ ঐ ১৮৩-৪।
 ৬২ ঐ ২৩৮।
 ৬৩ ঐ ৪৫০।
 ৬৪ ঐ ৪৫১।
 ৬৫ ঐ।
 ৬৬ ঐ ৪৬৭।
 ৬৭ ঐ ৪৬৯।
 ৬৮ ঐ ৪৭০-১।
 ৬৯ A. B. Keith RVB 45.
 ৭০ F. Engels OFPPS 276.
 ৭১ বৈদিক সাহিত্যে জনশ্রুতি-এর কাহিনীর অন্তর্গত উল্লেখও পাওয়া যায়। A. B. Keith RVB 61-8.
 ৭২ F. Engels OFPPS 268.
 ৭৩ ঐতরেয় ব্রাহ্মণ (ত্রিবেদী) ৪৪১-৪।
 ৭৪ A. A. Macdonell VM-27.
 ৭৫ *Ibid.* 23-4.
 ৭৬ *Ibid* 26.
 ৭৭ A. B. Keith RPVU 1:97.
 ৭৮ *Ibid.*
 ৭৯ A. A. Macdonell *op. cit.* 65.
 ৮০ *Ibid.*
 ৮১ F. Engels OFPPS 267.
 ৮২ *Ibid.* 261.
 ৮৩ A. A. Macdonell *op. cit.* 26.

- ৮৪ A. B. Keith *op. cit.* 1:247-8.
- ৮৫ E. Engels OFPPS 163.
- ৮৬ *Ibid.* 258.
- ৮৭ *Ibid.* 163.
- ৮৮ A. B. Keith *op. cit.* 1:83.
- ৮৯ A. A. Macdonell VM 24.
- ৯০ *Ibid.*

গ্রন্থপঞ্জী

সংস্কৃত ও বাংলা বই-এর পুরো নাম সাধারণত গ্রন্থমধ্যে বা পাঠ্যটীকাতেই ব্যবহৃত হয়েছে। অতএব এখানে শুধুমাত্র পাঠ্যটীকার সংক্ষেপে উল্লিখিত ইংরেজী গ্রন্থাবিরহী তালিকা দেওয়া হলো।

REFERENCE BOOKS & JOURNALS

- ASB : Anthropological Society of Bombay.
ASI : Archaeological Survey of India.
BBMFA : Bulletin of the Boston Museum of Fine Arts.
BG : Bombay Gazetteer.
CHI : Cambridge History of India.
CR : Calcutta Review.
EB : Encyclopædia Britannica 14th. Ed.
ERE : Encyclopædia of Religion and Ethics (Ed. Hastings).
IA : Indian Antiquary.
JAOS : Journal of the American Oriental Society.
JAS(s) : Journal of the Asiatic Society (Bengal)—Science
JRAS : Journal of the Royal Asiatic Society.
PAOS : Proceedings of the American Oriental Society.
PFIPC : Proceedings of the First Indian Philosophical Congress.
SBE : Sacred Books of the East (Ed. Max Muller).
VQ : Viswabharati Quarterly.

OTHER WORKS

- Avelon A. Principles of Tantra. London 1914
Baden-Powell B. H. The Indian Village Community. London 1896
Bagchi P. C. Pre-Aryan and Pre-Dravidian in India.
Calcutta 1929
Barth A. Religions of India. London 1914
Barua B. M. A History of Pre-Buddhistic Indian Philo-
sophy. Calcutta 1921
Basham A. L. History and Doctrines of the Ajivikas.
London 1951
Belvalkar S. K and Ranade R. D. History of Indian Philosophy.
Poona 1927
Bhandarkar R. G. Vaisnavism Saivism and Minor Religious
Systems. Strassburg 1913

- Blakeney E.H. (Ed.) Smith's Smaller Classical Dictionary.
London 1940
- Boas F. (Ed.) General Anthropology. New York 1938
- Bose M. M. Post-Caitanya Sahajia Cult of Bengal.
Calcutta 1930
- Briffault R. The Mothers. London 1952
- Caudwell C. Illusion and Reality. London 1937
- Campbell G. Modern India. London 1853
- Castro Geography of Hunger
- Chakravarti P. B. The Origin and Development of the Samkhya
System of Thought. Calcutta 1952
- Chanda R. P. Indo-Aryan Races. Rajsahi 1916
- Childe G. The Aryans. London 1926
- Man Makes Himself. London 1936
- What Happened in History. London 1942
- Colebrooke H. T. Miscellaneous Essays. Madras 1872
- Cowell E. B. (Tr.) *Sarva-Darsana Samgraha*. London 1914
- and Thomas F.W. (Tr.) *The Harsacairta* of Bana
- Crooke W. Religion and Folk-lore of Northern India.
Oxford 1926
- Popular Religion and Folklore in Northern
India. London 1896
- Dalton ET Descriptive Ethnology of Bengal. Calcutta 1872
- Dange S. D. India from Primitive Communism to Slavery.
Bombey 1949
- Dasgupta S. Obscure Religious Cults as Background of
Bengali Literature. Calcutta 1946
- Dasgupta S. N. History of Indian Philosophy. Cambridge
1921-55
- Philosophical Essays. Calcutta 1951
- Dikshit S. K. The Mother Goddess. Poona
- Dutt M. N. Rigveda Samhita. Calcutta 1906
- Dutt R. P. India Today. Bombay 1947
- Dutta B. N. Studies in Indian Social Polity. Calcutta 1944
- Dutta R. C. The Peasantry of Bengal. Madras 1874
- and others Land Problem in India. Madras 1874
- Ehrenfels O. R. Mother Right in India. Hyderabad 1941
- Engels F. Anti-Duhring. Moscow 1947

- Dialectics of Nature. London 1941
- Ludwig Feuerbach etc. Moscow 1949
- The Origin of the Family. Private Property and the State. Moscow 1952
- Socialism Utopian and Scientific
- Fick R. The Social Organisation in North-East India in Buddha's Time. Calcutta 1920
- Frazer J. The Golden Bough (Abridged Edition). London 1949
- Frend S. A General Introduction to Psycho-analysis. New York 1943
- Garbe R. Introduction to Aniruddha's Commentary to the Original Parts of Vedantin Madhava's Commentary on the Samkhya Sutras. Calcutta 1892
- (Ed.) *Samkhya Pravacana Bhasya*. (H. O. S.)
- Getty A. Ganesa. Oxford 1936
- The Gods of Northern Buddhism. Oxford 1928
- Gough A. E. Philosophy of the Upanisads and Ancient Indian Metaphysics. London 1882
- Gurdon P. R. T. The Khasis. London 1914
- Harrison J. Ancient Art and Ritual. London 1935
- Hegel G. W. F. Lectures on the Philosophy of History. London 1914
- Herskovits M. J. Man and His Works. New York 1949
- Hopkins E. W. Religions of India. London 1895
- Hume R. E. Thirteen Principal Upanisads. Oxford 1951
- Hunter W. W. The Imperial Gazetteer of India. London 1881
- Ibbetson D. Punjab Castes. Lahore 1916
- Iyer A. K. Mysore Tribes and Castes
- Jayaswal K. P. Hindu Polity. Calcutta 1924
- Johnston E. H. Early Samkhya. London 1937
- Kane P. V. History of Dharmasastra. Poona 1930-41
- Keith A. B. The Religion and Philosophy of the Veda and the Upanisads (Harvard Oriental Series) 1925
- Rigveda Brahmana (H. O. S.) 1925
- The Veda of the Black Yajus School (H. O. S.) 1914

- and Macdonell Vedic Index of Names and Subjects. London
A. A. 1912
- Kennedy V. Hindu Mythology. London 1831
- Kirman B. H. This Matter of Mind. London 1952
- Krige E. J. Social System of the Zulus. London 1936
- Low S. Vision of India
- Macdonell A. A. Vedic Mythology. Strausburg 1898
- Sanskrit English Dictionary. Oxford 1924
- A History of Sanskrit Literature, London 1905
- Maine H. Village Communities in the East and West.
London 1890
- Majumder R. C. Corporate Life in Ancient India. Calcutta 1922
- Marshall J. Mohenjodaro and the Indus Civilization.
London 1938
- Marx K. Capital. Moscow 1951
- Selected Works. Moscow 1946
- British Rule in India
- Future Results of British Rule in India
- Marx K. and
Engels F. German Ideology. London
- Correspondences. Calcutta 1945
- Mitra A. Census of West Bengal—1951
- Mitra R. L. Indo-Aryans. Calcutta 1881
- Monier-Williams M. Sanskrit English Dictionary. Oxford 1899
- Religious Thought and Life in India
- Moreland India at the Death of Akbar
- Moret A. and From Tribe to Empire London. 1926
- Davy G.
- Morgan H. L. Ancient Society. Calcutta
- Muir J. Original Sanskrit Texts
- Oppert The Original Inhabitants of India
- Nehru J. The Discovery of India. London 1951
- Pavlov I. P. Lectures on Conditioned Reflexes (Tr.
Gantt). New York 1941
- Piggot S. Pre-Historic India. London 1950
- Radhakrishnan S. Indian Philosophy. London 1923.
- (Ed.) History of Philosophy Eastern and Western.
London 1952
- Rangacarya (Tr.) *Saivasiddhantasarasamgraha*

- Rao T. G. N. Elements of Hindu Iconography. Madras 1914
- Risley H. H. The Tribes and Castes of Bengal. Calcutta 1891
- The People of India. London 1915
- Rhys Davids T.W. Buddhist India. Calcutta 1950
- Dialogues of Buddha. Oxford 1899
- Russell R.V. and Tribes and Castes of the Central Provinces
Hiralal R. B. in India. London 1916
- Seal B. N. Positive Science of the Ancient Hindus,
London 1915
- Sen D. C. Caitanya and His Age. Calcutta 1922
- Senart E. The Castes in India
- Shastri H. P. Lokayata. Dacca 1925
- Absorption of the Vratyas. Dacca 1926
- Shastri D. R. A Short History of India Materialism
Sensationalism and Hedonism. Calcutta
- Taylor J. (Tr.) *Probodhachandrodaya*. Bombay 1886
- Thomson G. Religion. London 1950
- Æschylus and Athens. London 1946
- Studies in Ancient Greek Society. London 1949
- First Philosophers. London 1955
- Thurston E. and Castes and Tribes of Southern India.
Rangacari Madras 1909
- Wells H. K. Pragmatism : Philosophy of Imperialism
- Westermarck E. The History of Human Marriage.
London 1921
- Wheeler M. The Indus Civilization. Cambridge 1953
- Wilks M. Historical Sketches of the South of India.
London 1810
- Wilson H. H. The Religious Sects of the Hindus.
Madras 1904
- Sanskrit English Dictionary
- Essays and Lectures,
- (Tr.) *Samkhyakarika*. Calcutta 1887
- Winternitz M. A History of Indian Literature. Calcutta 1927
- Zimmer H. Philosophy of India. London 1951

নির্দেশ দৃষ্ট

অজিত কেশকধলী ৪৩-৫, ৫২
 আজাদ, আবুল কালাম ৫৭
 আনন্দগিরি ১০০, ৩০৭, ৩৩২, ৪৩৩
 আপন্থ ৫২২
 আভেলন, আর্থার (জন উড্রফ্) ৭১,
 ৩৫০, ৩৮২
 আলাবাক্কা ২৪১
 আয়ার অনন্তকৃষ্ণ ১৩১, ১৩৩, ২৭৩
 ঈশ্বরকৃষ্ণ (সাংখ্যকারিকা) ৪২৪-৫,
 ৫০৭-৮, ৫১১, ৫৩৬
 ঈ-সিন ১২৮
 উইন্টারনিংস্ ২০১, ৩২৪, ৫৪২-৫০,
 ৫৫৬, ৫৫৮
 উদয়ন ২৪
 উইলক্স্ মার্ক ২৫৭-৬০
 উইলসন ১২২, ১২৮
 এগেলিং ১৬
 এক্সেলস্, ফ্রেডারিক ৪২, ৮১, ৮৬, ১০২,
 ১৬৭, ২৩৪, ২৪৪, ২৫৫-৬, ২৬৫-২,
 ৩০১, ৩১৬, ৩৫২, ৫৪৪, ৫৫৭, ৬১১,
 ৬১৭, ৬২২, ৬২৬
 এরেনফেলস্, ও. এম্. ৪২, ৩১২-৩,
 ৩২৬, ৩৬৩, ৩৮২
 এ্যাণ্ডারসন ৪৩০
 এ্যারিস্টোফেনিস্ ১৫
 ওলার্ট ৩৭২
 ওল্ডেনবার্গ ১৩৫, ৫০২-১০, ৫১৮, ৫২০
 কপিল ৫১৪-৫
 কল্লারস্ ৩২৬
 কবিরাজ, গোপীনাথ (মহামহোপাধ্যায়)

৩৮২-৪

কবিয়ান, সিমোন্ ৩২৪
 কাণ্ডয়েল ২৩, ২৭, ৪২
 কানে, পি. ভি. (মহামহোপাধ্যায়)
 ২১৭-৮, ২৩০, ২৪১, ৩০৬
 কাতায়ন ২১৭, ২২০, ২২৮, ২৩০
 কীথ, এ. বি. ৭৮, ২৫৮, ৫৮২, ৫৯০-২,
 ৬০৫, ৬১৫, ৬২০, ৬২২
 কুমারিলভট্ট ৩৮
 কুমারস্বামী, আনন্দকুমার ১২১-২, ২০১,
 ২৪০, ৩৬২
 কুঙ্কভট্ট ২০০, ৩৬২
 কুম্মিষ ১৫-৬, ২২
 কেনেডি ২০৩
 কোশাষী, ডি. ডি. ৫৩৭
 কোটল্য ২২, ২৫-৬, ৪১, ৬১, ১০০, ১৩০,
 ২০৭, ২১১, ২২১, ২৩৩, ২৪৪-২,
 ২৫২, ২৬৭, ২৭৪, ৩০২, ৩০৫, ৩৫২-৬০,
 ৫০৮
 ক্যাম্বেল, জর্জ ২৫৭
 ক্রিগ্ ৩১০
 গগ্ (গফ্) এ. ই. ৪৭৩-৪
 গর্ডন, পি. আর. টি. ৩২৪
 গার্ব, রিচার্ড ১১, ১৪, ২৭-৮, ৫০০,
 ৫০২, ৫০৮-২, ৫১৫-৮, ৫২৪-৫,
 ৫২২-৩১
 গুণরত্ন ১৮, ২৮, ৩৭, ৪২, ৯৭, ১১২,
 ১১৪-৭, ৪৩৫-৭, ৪৪২, ৪৬২, ৪২৫,
 ৫৩৪, ৫৩৮
 গুপ্ত, অভুলচন্দ্র ১২১-৩, ১২৫, ১২৭, ১২২
 গুপ্তে বি. এস. ৩২৮, ৩৩১-২
 গোট, অ্যালিস ১৮২

গাড়পাদ ৪২২

রক ৫২৬

ক্রবতি, পুলিনবিহারী ৫২০

ট্রোপাধ্যায়, বক্রিমচন্দ্র ৯৮-৯, ৪২৬-৭,
৫০৫-৬, ৫৩৯

ন্দ, রমাশ্রীদাস ৪২; ৩১৪-৫, ৩৫৬-৬০,
৩৭৯, ৪০৩, ৪১১

ইন্ড, ভি. জি. ১৭২, ৩০১, ৩২৪, ৫৪৯

নকটন, ই. এইচ. ৬৭, ৫১০

ফলগুদাল, কে. পি. ১৮২, ২১১-৬,
২২০-১ ২২৪, ২৩৪, ২৫২-৬০, ৩০২

জমার হেনরিখ্ ৫০০, ৫১৬-৮

জানোফেন ২৩

চ্যাকবি ৫১০-১

মসন, জর্জ ১৪, ৩২, ৭২, ৯১-৫, ৯৮,
১৪৫-৬, ১৪৯, ১৫৮, ১৬২-৪, ১৬৬-৮,
১৭২-৪, ১৭৯, ২২৬, ২২৮, ২৮৪, ৩০০,
৩০২, ৩১১, ৩১৫-৭, ৩১৯, ৩৩৪-৬,
৩৩৯, ৩৪৭, ৩৪৯, ৩৬৪, ৩৭৮, ৩৮০,
৩৮৬-৭, ৪১১, ৪১৫, ৪৩২, ৪৯২, ৫০৭,
৫৫৫, ৫৭০, ৫৭২, ৫৭৬-৭, ৫৮৯

মাস, এফ. ডব্লিউ. ১১, ৯৬, ২১২-২০

টলর ৪৭৪

ফ্রি, অবনীন্দ্রনাথ ১৫০-৫, ২৯৮, ৩২৭,
৩৩০, ৩৪৩-৫, ৩৬২

ফ্রি, রবীন্দ্রনাথ ১৭৯

গহলম্যান, জে. ৫১০

গিলে, এস. এ. ১৬১

গলটন ১১৮

গার্ডি ("মরোট" প্রটেক্ট) ১৩৮-৪০, ২৩৮,
২৪১

গার্ডি, পঞ্চানন ৫৪১

গি ১১, ১৩, ১৭-৮, ২৬, ৫০

গির্গী, রামেন্দ্রনাথ ১১১, ৫৬৩

গিল ১৩১, ১৩৩, ২৭৩, ৩৭৪-৫

গু, অক্ষয়কুমার ১৯৮

গু, জগেন্দ্রনাথ ১৯৬, ১৯৯

গু, রমেশচন্দ্র ২৫২-৪, ৩২৫, ৩৬৩

দাসগুপ্ত, শশীভূষণ ৪৫৫-৬, ৪৬৪-৭০,
৪৭৬-৭, ৪৮৩

দাসগুপ্ত, হরেন্দ্রনাথ ১১-২, ১৭, ২৪-৭,
৩১-৩, ৩৫, ৪২, ৬৩, ৪৩৪-৫, ৪৩৭-৮,
৪৪০-৩, ৫০২, ৫২৬, ৫৩৪-৫

দিক্কীত, এস. কে. ৪২, ৪৩৩

দ্ব-মর্গান ৩৮০

নিগম নাতপুত্র ৪৩

নীলকণ্ঠ ২১৬, ২২৭

নেহেরু, জবাহরলাল ৫৩-৪, ৭৮, ১৯৯

পকুধ কাচাঘন ৪৩, ৪৫

পতঞ্জলি ৫২, ৪৬৮

পাণিনি ২১৭-৮, ২২০, ২২২, ২২৪, ২২৬,
২৩০, ২৮২, ৩০২-৩, ৩০৫

পাভলভ, আই. পি. ৭২, ৪৮৯

পুরণ কঙ্গপ ৪৩, ৪৫, ৫২

প্লেটো ২৩

ফিক্, রিচার্ড ২৮, ২৭১-৩, ২৮৩-৪

ফুসে, আলফ্রেড ১২৭, ২০৩

ফ্লিট, জে. এফ. ২১৯-২০

ফ্রেজার, জেমস ১১৮-২০, ৩৭২-৪, ৪৩০,
৪৭৭, ৪৭৯

বড়ুয়া, বেণীমাধব ৪৪

বসাক, রাখাগোবিন্দ ৩৫৯

বসু, নগেন্দ্রনাথ ৩২৮

বসু, মনীন্দ্রমোহন ৪৬৪-৫, ৪৮৩

বন্দ্যোপাধ্যায়, পাঁচকড়ি ৩৬, ৩৫২-৩,

৪০০-১, ৪০৩, ৪২৭, ৪৫২, ৪৫৪-৫,

৪৬৩, ৪৬৯, ৪৮০-২, ৪৮৪-৭

বরাহমিহির ৯৮, ১২২

বাটলার ৪২৯

বাৎসায়ন ১০০-১

বাদরায়ণ ২৫, ৪২, ৫১৩-৪, ৫১৬,

৫১৮-২২, ৫২৪-৬, ৫২৮, ৫৩৫, ৬৩৫

বিজ্ঞানভিদ্ধ ৫২৪-৫

ব্রিকস্ট, রবার্ট ৪২, ৩০৯, ৩১১, ৩১৫-৭,

৩১৯-২২, ৩৪২-৩, ৩৪৮, ৩৫৫, ৩৫৭,

৩৬৬, ৩৬৮, ৩৭২-৭, ৪১৪, ৪২৮-৯, ৪৩২

বুদ্ধদেব ৪৪, ৫০, ৫৪
 বৃশের ১৪৬
 বেদান্তবাগীশ কালীবর ৫২৩-৪
 বেলভেলকার ("রানাডে" ঔষ্টব্য) ১২,
 ২২, ২৭, ৩৫, ৪১, ৬৭, ৪৭০-২, ৪৭৬,
 ৪৯৯-৫০০, ৫১০
 বোধায়ন ২৩০, ২৮২-৩, ৫৩৭, ৫২২
 ব্যাসায় এ. এল. ৪৩, ৪৫-৬
 ভবভূতি ৯৯
 ভট্টাচার্য, উমেশচন্দ্র ৪৯৮
 ভাণ্ডারকর ১৩৩, ২০২, ২৪১, ৩৫৪, ৪০৩
 ভাস্কর রায় ৩০৩
 মকখলি গোসাল ৪৩, ৪৫, ৫২
 মকীল ১৬২
 মকমুলার ১২৪, ১২৭
 মজুমদার, রমেশচন্দ্র ১২০, ২১১-২, ২১৪-৫,
 ৫৩৭
 মর্গান, হেন্রি লুইস্ ৪২, ৭৭, ৮৮, ৯৪,
 ১৩৪, ১৬৭, ১৬৯-১, ১৭৫, ১৭৭, ২০৭,
 ২১৫-৬, ২১৯, ২২৫-৬, ২৩৪, ২৭৫-৮,
 ৩১৬-৯, ৫৫৫-৬, ৫৮১-৩
 মণিভদ্র ৫০-২, ৪৩৭
 মণিয়ার-উইলিয়ামস্ এম. ৬৩, ১২৯,
 ১৯০, ১৯২, ১৯৫, ২০২, ২০৯, ২১৬,
 ২১৯, ৩৭৯, ৪৫০, ৫২৩
 মজ ২৫, ২৮, ৩১, ৫৮, ৬১, ১৯৮-২০০,
 ২২৮, ২৩০-১, ২৮২, ২৯৩-৪, ৩২৩
 মরোট ("ডেভি" ঔষ্টব্য) ১৩৮-৪০ ২৩৮, ২৪১
 মাইরেন্স ৩৮০
 মার্কস, কার্ল ৮৪, ৯০, ১৬৭-৮, ১৭৪-৯,
 ১৯০, ২৫৫-৬, ২৫৮-৯, ২৬১-৫,
 ২৬৮-৭০, ২৮৬, ২৯৪, ২৯৬, ৩১৬,
 ৩২৪, ৫০৫, ৫৫৪, ৫৬৬
 মাধবাচার্য ১২, ১৪, ১৭-৮, ২০-৪,
 ২৬-৩০, ৩৩, ৪৫, ৪৯-৫০, ৫৪-৫, ৯৮,
 ১২২, ২৮৭, ৩০৮
 মার্সাল, ভ্রাম জন ৪২, ৬৮, ৩১৫, ৩২২,
 ৩৫৭, ৩৭৯-৪, ৩৮৭, ৩৮৯, ৩৯৬, ৫৩৭

মিত্র, রাজেন্দ্রলাল ১০৩, ৩২৪
 মিত্র, হরিন্দাস ১৮৯, ২০৫
 মুখোপাধ্যায়, রাজকৃষ্ণ ৫৪১
 ম্যার, জে. ১২, ১৬-৭, ৩১
 মেইন, হেন্রি ২৫৭-৮, ২৬০, ২৯২-৭
 মেগাহিনিন্স ২২৪
 মেথার্টিথি ২৫, ২০০
 ম্যাকডোন্ডাল ১৩৩, ২১৯, ২৫৮, ৩২৪-৫,
 ৫৫২-৩, ৫৬৯, ৫৭৯, ৫৮২, ৬১৪,
 ৬১৬, ৬২৭
 যাজ্ঞবল্ক্য ১২৪, ১৯৮, ২০২, ২০৫, ২০৭,
 ২১১, ২৪০
 রথ ৫৫১, ৬১৬-৭
 রাও, গোপীনাথ ৬৮, ২০৩, ৩০৩
 রানাডে ("বেলভেলকার" ঔষ্টব্য) ১২,
 ২২, ২৭, ৩৫, ৪১, ৬৭, ৪৭০-২, ৪৭৬,
 ৪৯৯-৫০০, ৫১০
 রাধাকৃষ্ণ, সর্বপল্লি ১২, ১৫-৭, ১২৫-৭, ১৩১
 রায়, বি. বি. ৫৩৭
 রায়, শরৎচন্দ্র ৪১২-৩
 রাসেল ও হীরালাল ১৩৩, ২৭৩-৪, ২৭৮
 রিন্স ডেভিডস্ ১১, ১৩-৪, ১৯-২, ২৮-৯,
 ৩০-১, ৩৪-৫, ৪৫, ২৭১, ২৮৫
 রিসলী (রিজলি) : ১৩১, ১৩৩, ২৮৩, ৩৭৫
 হড্‌সন ৪৩০
 হপ্কিন্স ১৩৫-৭, ৩৭৯, ৫৮৩
 হরিভদ্র ১২, ৪৯, ৫০, ৯৭
 হাক্টার ২৫১-২, ৪২৯
 হিউম, আর.ই. ১২৪, ১৫৬
 হইলার, আর. ই. এম. ৫৩৭
 হুয়েনশাঙ, ৯৮
 হেগেল ১৮৩-৬, ১৮৮, ২৫৮, ২৬১, ২৯৪,
 ৫০৫
 হ্যারিসন, জেন ১৪৮, ১৫৩, ৩১০, ৫৮৯,
 ৫৯১
 শঙ্করাচার্য ১২, ১৬, ২১, ২৮-৯, ৩৩-৫, ৫০,
 ৫৪, ৭০, ৮৩, ১২৭-৮, ১৩১, ১৯৯, ৩৫২,
 ৫০১, ৫১৩-৫, ৫১৯, ৫২২, ৫২৯

শাজী, দক্ষিণারজন ১২, ২৫, ৪৪৪
 শাজী, হরপ্রসাদ (মহামহোপাধ্যায়) ১৩,
 ১৮, ২৬-৭, ৩৩, ৩৭, ৩৯, ৬৪-৫,
 ২৫-৭, ২২-১০১, ১১২, ১১৪, ১২১-২,
 ২৩০, ২৩৪, ২৪২, ২৮৭, ৩০৮, ৪২৬-৭,
 ৪৩৭, ৪৪৪-৬, ৪৬০-৩, ৪৬৬, ৪৭২,
 ৪৮৬, ৪৯৪, ৫০০ ৫০৮, ৫১৬
 শীল, ব্রজেননাথ ৪৮৮-৯
 শীলাঙ্ক ৪২, ৬৭
 শ্রীধরস্বামী ৩৭, ৩৯, ৪১, ৫৩৬
 সক্রোটস্ ১৫, ২৩
 সঙ্কয় বেলখিপুস্ত ৪৩
 স্কট, মিসেস ব্রায়ান ৩৩১

সায়ন, সাহনাচার্জ ২২, ৩৯, ২৩১, ৫৩৮,
 ৫৭৫, ৫৭৮, ৫৮৭
 স্টারবেক্ ৩৬৫, ৩৬৭-৯, ৩৭১
 সিংহ, কালিপ্রসন্ন ২২২, ২৩৩
 স্মিথ, রবার্টসন্ ৩৬৫
 স্মিথ, ভিক্টোর্ ২৫২-৬০
 সেন, কিতিমোহন ৪২, ৭৮, ১৩২-৩,
 ১৮২-৯০, ২০৫, ২১০, ৩২৭,
 ৩৩২
 সেন, দীনেশচন্দ্র ৪৩৩, ৪৪৮, ৪৬৩-৪, ৪৬৬
 সেনার্ট, এমিল ২৮৫
 সেলিগ্‌ম্যান্ ৫৫০, ৫৫৩-৪
 স্টেইনেন্ ৩১০

শুদ্ধিগত

এখানে অশুদ্ধ পরে শুদ্ধ এবং আগে পৃষ্ঠাসংখ্যা পরে পংক্তিসংখ্যা প্রদর্শিত হয়েছে। যথা—
 'বিজ' : 'বরুণ' ১৫২, ২৭। অর্থাৎ, ১৫২ পৃষ্ঠায় ২৭ পংক্তিতে 'বিজ'-র পরিবর্তে 'বরুণ' হবে।

কিম্‌চিং : কিঞ্চিং ৫১, ১২। মুম্বধার্মিকাক্ষ্যম : মুম্বধার্মিকাক্ষম্ ৫১, ১৪। অস্তিতত্তয়া :
 অস্তিত্বতয়া ৫১, ২৫। Laucus : Laukas ৬৩, ১৬। মহাযানী : মহাযান
 ৬৫, ২। বেলভেলকার : বেলভেলকার ৬৭, ২২। মার্সেল : মার্সাল ৬৮, ৩৪।
 'বিজ' : 'বরুণ' ৮৩, ৩ : ১৫২, ২৭। কোয়া : কোয়া ৮৬, ৮। প্রয়োগ-
 পটুৎসের : প্রয়োগ-পটুৎসের ২৪, ২৮। প্রজোব্য : প্রজোব্য ২৭, ১২।
 মিথুনাসক্ত : মৈথুনাসক্ত ২৭, ২৬। কাপালিকী : কাপালিকা ২২, ৪ এবং
 ৮। মিথুন : মৈথুন ১০১, ২৩ এবং ২৮ : ১০২, ৩ : ১১৪, ১৮। ভোগাশক্তি :
 ভোগাসক্তি ১০১, ৩২। অক্ষব্য : অক্ষব্য ১০৪, ১২ এবং ১৩। পুনায়ব :
 পুনর্যব ১০৪, ২০। নৃগৃহ : নিগৃহ ১০৪, ২৩। গৃহীয়া : গৃহীয়া : ১০৪, ২৫।
 ধ্যাম্ : ধাম্ ১০৪, ২৬। গ্রহনমোকৌ : গ্রহনমোকৌ ১০৪, ২৬।
 তাদিগরৌ : তাদিগরৌ ১০৪, ২৭। জী : জী : ১০৪, ৩০। প্রজপতি :
 প্রজাপতি ১০৬, ১২। জীহ : জীহ ১০৬, ১২। সমিদ্ : সমিদ্ ১০৭, ৪।
 আহট্যো : আহট্যো : ১০৭, ১৫। ঙ্গবি : ঙ্গবি ১০৭, ২৩ : ১০৮, ১৩।
 ইত্যশা : ইত্যশা ১০৭, ৩০। স্থানসংকুলনের : স্থানসংকুলানের ১১১ : ৬।
 লোকাতিকদের : লোকায়তিকদের ১১২, ৬। তদ্ধ : তদ্ধ ১০২, ২৩। চক্র :
 চক্র : ১২৩, ২৬। স্তোত্রমান : স্তোত্রমান ১২৪, ৭। সর্পিণ গতিতে যোরা হয়
 নড়াচড়া করা হয় ১২৪, ৮। আসব্দপু : আসব্দপু ১২৪, ৯। দ্বুক্তি :
 দ্বুক্তি ১২৪, ২৩। অহ্মমহন : অহ্মমহন ১২৪, ২৬। দলব্য : দলব্য ১২৫, ৫।

অসনায়াম্ : অশনায়াম্ ১২৭, ১৬। মাণ্ডকা : মাণ্ডুকা ১২৮, ১৫ এবং ৩০ এবং ৩১ ; ১৩৩, ১১ এবং ১২ ; ১৩৬, ২৩। প্রতিশাখ্য : প্রাতিশাখ্য ১২৮, ২২। বৃক্ষিগণ : বৃক্ষিগণ ১৩০, ৩৪। কৃষকপের : কৃষকপের ১৩২, ২২। ম্যাকডোস্তাল্ড : ম্যাকডোস্তাল ১৩৩, ২ ; ২১২, ৮ ; ২৫৮, ২৫। শূনঃশেপ : শূনঃশেপ ১২৩, ২০ এবং ২২। নিষ্কয় : নিষ্কয় ১৩২, ১৮। এবোং : এবোং ১৪৩, ১৮। মূর্দ্ধা : মূর্দ্ধা ১৪৪, ৪। পক্ষীমাতার : পক্ষীমাতার ১৫২, ১। যজ্ঞে : অহুষ্ঠানে ১৫৪, ৭। অসনায়াম : অশনায়াম ১৫৫, ১২। কামগানন্ত্রেষ্ঠে : কামগানন্ত্রেষ্ঠে ১৫৬, ৪। সর্গিল গতিতে ঘুরেছিলো : নড়াচড়া করেছিলো ১৫২, ২-১০। reality : future ১৬৪, ৭। tend : tends ২২৮, ২। প্রধাণত : প্রধানত ২৩৭, ১৪। সাক্রান্ত : সংক্রান্ত ২৩৭, ১৫। কুলোংপলিগী : কুলোংপলিগী ২৩৭, ২৫। Such : Each ২২৭, ৬। যষ্টিক : যষ্টিক ৩৫০, ৪ এবং ৬। কুম্মদের : কুম্মদের ৩৭৪, ৩৪। ঋগ্বেদে : নিষ্কন্তে ৩৭৭, ৫।

একান্ত অসাবধানতাবশত সবচেয়ে মারাত্মক বে-আস্তি থেকে গিয়েছে তার জন্ত আমি অত্যন্ত লজ্জিত। ২৪ পৃষ্ঠার ইংরেজী উদ্ধৃতিটি হওয়া উচিত : It is necessary to face the risk of error in order to discover truth. G. Thomson SAGS 36.

পাদটীকা ১৬৫, তৃতীয় পরিচ্ছেদ : অশোকের শিলালিপির সঙ্গে মেলাবার সময় দেখেছি, এই তথ্যটি ভ্রান্ত। বরং বিকল্প তথ্যেরই পরিচয় পাওয়া যায়। অতএব ময়ূর-টোটেম্ বিশিষ্ট কোনো টাইবের সঙ্গে মৌর্য-সাম্রাজ্যের উৎপত্তি সংক্রান্ত প্রকল্পটি সংশোধন-সাপেক্ষ হতে পারে।

পাদটীকা ২০৮, তৃতীয় পরিচ্ছেদ : IA-1910, 190-204.
